

CONSORZIO
di DOTTORATO
in FILOSOFIA
NORD-OVEST



CONSORZIO DI DOTTORATO IN FILOSOFIA DEL NORD-OVEST

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA E SCIENZE DELL'EDUCAZIONE
SCUOLA DI DOTTORATO IN STUDI UMANISTICI

LA RILEVANZA DELLA METAETICA PER L'ETICA NORMATIVA

MATTEO CRESTI

Supervisor
MAURIZIO MORI

XXX Ciclo

Anni Accademici: 2014-15; 2015-16; 2016-17

Settore Scientifico Disciplinare: M-FIL/03

ἕκαστος δὲ κρίνει καλῶς ἃ γινώσκει, καὶ τούτων ἐστὶν ἀγαθὸς κριτῆς. καθ' ἕκαστον μὲν ἄρα ὁ πεπαιδευμένος, ἀπλῶς δ' ὁ περὶ πᾶν πεπαιδευμένος. (...) τοῖς γὰρ τοιοῦτοις ἀνόνητος ἡ γινῶσις γίνεται, καθάπερ τοῖς ἀκρατέσιν· τοῖς δὲ κατὰ λόγον τὰς ὀρέξεις ποιούμενοις καὶ πράττουσι πολυωφελὲς ἂν εἴη τὸ περὶ τούτων εἰδέναι.

Aristotele, Etica a Nicomaco, 1095a

Indice

Introduzione	9
1. Presentazione del lavoro.....	9
2. Piano dell'opera	16
1. La sfida di Dworkin alla metaetica	21
1. Introduzione.....	21
2. La metaetica: un progetto archimedeo	24
2.1. La posizione archimedeo	24
2.2. Neutralità.....	26
2.3. Austerità.....	32
3. L'unità del valore.....	38
4. La metaetica si basa su un errore	42
4.1. La metaetica non esiste	43
5. La metaetica esiste davvero?.....	43
5.1. Perché la critica agli archimedei non funziona	44
5.2. Il problema della legge di Hume.....	51
5.3. Problemi interpretativi.....	56
5.4. La permanenza di questioni di secondo ordine	60
6. Conclusioni	62
2. Che cos'è la metaetica?	64
1. Introduzione	64
2. Definizioni intuitive	65
3. Che tipo di definizioni	68
4. Definire la metaetica.....	77

4.1. Definizioni su livelli	78
4.2. Definizioni semantiche	82
4.3. Definizioni sociologiche.....	88
4.4. Definizioni funzionali	91
4.5. La “natura” della morale	95
5. Metaetica e metamorale	97
6. Definire l’etica normativa.....	102
6.1. Etica e morale	102
6.2. Criteri per l’agire.....	104
7. Conclusioni.....	105
3. Mappare il territorio.....	107
1. Introduzione	107
2. Quante relazioni ci sono?	108
2.1. La tesi dell’ <i>utilità</i> e della <i>priorità temporale</i>	108
2.2. Rilevanza e neutralità.....	113
2.3. Il silenzio sulle questioni metaetiche	125
2.4. Compatibilità tra teorie.....	130
2.5. Altre possibilità	132
3. Conclusioni.....	136
4. Le conseguenze della metaetica	137
1. Introduzione	137
2. Primo argomento: teorie metaetiche che hanno conseguenze normative. 138	
2.1. I livelli del relativismo	138
2.2. Il relativismo normativo	140
2.3. Il relativismo metaetico.....	142

2.4. Il finzionalismo morale	149
2.5. Forza e limiti di questo argomento	153
3. Secondo argomento: la teoria del valore	154
3.1. L'assiologia come punto d'unione	154
3.2. Forza e limiti di questo argomento	160
4. Terzo argomento: ottimalità epistemica	161
4.1. La ricerca della giustificazione	163
4.2. Integrare la metaetica nell'etica normativa.....	166
4.3. Forza e limiti di questo argomento	170
5. In che senso la metaetica è rilevante per l'etica normativa?.....	171
5.1. Quale rilevanza?	171
5.2. L'autonomia dell'etica.....	173
6. Una conseguenza pratica: esistono esperti morali?.....	176
7. Conclusione	178
Conclusioni	179
Appendice 1. Le radici storiche della neutralità della metaetica.....	183
1. Introduzione	183
2. Lo sviluppo della neutralità	186
2.1. Moore e la distinzione analitico-sintetico	187
2.2. Il positivismo logico e la distinzione descrittivo-valutativo	189
2.3. La distinzione tra le due indagini e la legge di Hume	192
2.4. Difendersi dalle accuse	196
3. Neutralità non cognitivista?.....	197
4. Conclusioni.....	199
Appendice 2. La rilevanza della semantica morale per l'etica normativa	201

1. Introduzione.....	201
2. Un unico tipo di normatività	202
3. La semantica morale delle valutazioni.....	203
4. Alcuni punti critici.....	210
5. L'irrelevanza della semantica morale.....	214
Ringraziamenti.....	217
Bibliografia	220

Introduzione

1. *Presentazione del lavoro*

Nel fortunato romanzo di William Styron *La scelta di Sophie* (1976), la protagonista racconta a Stingo, amico, amante e confessore, la sua triste vita, tormentata dai rimorsi del passato di collaborazionista polacca con le SS. Quasi in un crescendo parossistico, al culmine della vicenda Sophie racconta a Stingo del suo arrivo all'interno del campo di concentramento di Auschwitz. Varcate le soglie del campo di concentramento con i suoi due figli Eva e Jan, un nazista le pone una tremenda domanda: avrebbe dovuto scegliere quale dei suoi due figli salvare dalla morte, altrimenti sarebbero stati uccisi entrambi. Questo il terribile privilegio, il privilegio della scelta, un privilegio che le è stato concesso solo perché polacca e cristiana. Sophie decide allora di salvare il piccolo Jan, consegnando Eva alla morte. Un maschio avrebbe avuto più *chance* di sopravvivere.

Luca invece è il malinconico protagonista del *Segreto di Luca* di Ignazio Silone (1956). Luca torna al proprio paese negli Abruzzi dopo aver scontato ingiustamente quarant'anni di prigione per omicidio. Il vero assassino ha confessato l'omicidio in punto di morte. Così dopo una vita passata tra le sbarre, Luca è di nuovo libero. Cosa ha indotto Luca ad assumersi una colpa non sua, si domanda l'amico Andrea? Perché accettare di passare una vita in carcere per qualcosa che non si è mai commesso? Quale è il segreto di Luca? La risposta è l'amore: l'amore per una donna sposata, Ortensia, che non poteva accettare di compromettere. Si può dunque nascondere la verità, accettare su di sé un male terribile, per proteggere dal disonore la persona amata?

Sartre (1957) in *L'esistenzialismo è un umanismo* racconta di uno studente il cui fratello era stato ucciso durante l'offensiva tedesca in Francia nel 1940. Lo studente voleva vendicare suo fratello e raggiungere le forze di resistenza per combattere quello che lui riteneva fosse il male. Tuttavia il povero ragazzo aveva ancora la madre in vita e di cui lui incarnava l'unica consolazione. Sartre rac-

conta di come questo studente si sentisse dilaniato: da una parte la devozione verso l'anziana madre e i suoi doveri filiali, dall'altro il dovere nei confronti della patria e del fratello.

Questi sono tre casi di problemi morali. Sophie deve scegliere. Può rifiutarsi di farlo e allora entrambi i suoi figli moriranno. Oppure può decidere chi far sopravvivere. Sacrificarne uno per salvare l'altro. Luca invece ha scelto di rinunciare alla sua difesa in tribunale, di non rivelare il suo alibi per proteggere la donna che amava, che altrimenti sarebbe stata disonorata. L'allievo di Sartre deve invece decidere se raggiungere la resistenza o restare con la madre.

Casi molto diversi, eppure con delle caratteristiche in comune. Tutti e tre possono essere rappresentati come dilemmi. In ognuno di questi casi l'agente ritiene di aver adeguate ragioni per fare entrambi i corni del dilemma, ma fare entrambe risulta impossibile. Qualsiasi cosa faranno i nostri protagonisti, faranno comunque qualcosa di male, o nei confronti di loro stessi o degli altri. (cf. McConnell 2014; Bagnoli 2006). Nella nostra vita difficilmente ci troviamo davanti a dei dilemmi così terribili e per nostra fortuna nessuno ci chiederà di scegliere di salvare una soltanto delle persone a cui teniamo. Tuttavia la nostra vita è cosparsa di problemi morali: dovrei donare qualche spicciolo al *clochard* che chiede l'elemosina davanti all'ingresso del supermercato? Dovrei donare una parte del mio stipendio a qualche organizzazione umanitaria che si occupa di salvare la vita dei bambini malnutriti in Africa? Dovrei aiutare chi invece non si è mai preoccupato per me? Dovrei aiutare chi mi ha fatto del male? Questi sono problemi meno pressanti, ma che ci troviamo ad affrontare assai più spesso. Alle volte vorremmo proprio che il cielo si aprisse e scendesse una voce divina che si ponesse come nostra guida.

L'etica si propone di risolvere questi problemi, di fornirci una guida nel complicato groviglio di situazioni e ragioni che è la vita. Che cosa fare? che cosa è buono? come dovrei vivere? sono le domande a cui cerca di rispondere. Forse ognuno di noi ha un codice etico che dovrebbe fornire le risposte a queste domande. I nostri genitori, i nostri familiari, i nostri educatori, ci hanno consegna-

to delle norme morali che dovrebbero avere questo compito. Spesso tali norme sono inconsapevoli e guidano le nostre azioni come una sorta di pilota automatico. Alle volte però incontrano degli ostacoli. Ci può capitare infatti di essere davanti a un dilemma, come quelli sopra riportati, o a un problema nuovo, in cui il nostro codice non sa fornire una risposta, o ci dà due risposte contraddittorie e autoescludenti. Sono quelli i casi in cui avremmo bisogno che qualcuno dal cielo scendesse e ci prendesse per mano. Sfortunatamente dal cielo non scende nessuno e siamo costretti a rivolgere il nostro sguardo alla terra e al nostro interno. Possiamo perciò intraprendere un percorso di riflessione critica, che ci porta a riflettere sulle scelte che dobbiamo fare e sulle norme che ci guidano. È vero che uccidere è sempre sbagliato? Così mi diceva mia madre, mia nonna e a loro avevano detto quelli venuti prima. Ma in guerra uccidiamo. Uccidere il soldato dall'altro lato della trincea è proibito? E colui che sta tentando di strangolarmi? E l'embrione che cresce dentro di me? E il vecchio malato che tende la sua mano avvizzita supplicandomi di abbreviare le sue sofferenze? I casi della vita, o la nostra propensione a mettere in dubbio le cose, possono farci svoltare e passare da un'etica di senso comune ad un'etica critica. Tuttavia se non ci accontentiamo ancora di questa prima riflessione, possiamo approdare all'etica filosofica, cioè ad una sistematizzazione delle nostre credenze cercando coerenza a giustificazioni. Questo è dunque un lavoro di etica filosofica o filosofia morale. All'interno di questo programma di ricerca distinguiamo diverse domande e quindi diverse attività teoriche che le indagano.

L'etica normativa cerca di fornire una risposta alle domande pratiche concrete. Come dovrei agire? Come dovrei essere? Che cosa è buono? Che cosa è giusto? È dunque la parte dell'etica che cerca di fornire risposta ai dilemmi che abbiamo presentato all'inizio di questo lavoro. C'è poi un livello più astratto e generale. Infatti potremmo chiederci nella nostra ricerca che cosa significa "buono", che cosa è la bontà in generale, se esiste una proprietà come la bontà e come conosciamo se una cosa è buona oppure no. Potrei chiedermi se gli standard morali sono fissi o cambiano, se le teorie etiche si scoprono o si costruiscono e cosa si-

gnifica per qualcosa contare come una giustificazione o una ragione. Insomma domande che sembrano avere poco a che fare con i nostri problemi morali concreti, ma che riflettono sugli strumenti utilizzati per risolverli e sulle risposte che vengono avanzate. Questa è quella che i filosofi hanno chiamato *metaetica*. C'è infine un terzo livello, quello dell'*etica applicata*, che cerca di applicare l'etica normativa a casi concreti o specifici tipi di problemi, come quelli che ad esempio nascono nella pratica clinica.

Possiamo fare un esempio (cf. Fisher 2014): trasportiamo l'etica al gioco del calcio. L'etica normativa corrisponde allo stabilire le regole del gioco, stabilire che un certo comportamento è fallo ed è proibito. L'etica applicata cerca di calare la regola astratta nel caso concreto: che tipo di fallo era? È scusabile? È punibile con un cartellino giallo? La metaetica invece è la riflessione sulle regole del gioco. Il metaeticista prende il manuale delle regole e lo sottopone a scrutinio critico, cercando di chiarire i significati delle espressioni usate, i metodi di inferenza e di giustificazione.

Questo è un lavoro di metaetica. Non si forniranno risposte ai dilemmi morali né di Sophie, né di Luca, né dell'allievo di Sartre, ma non significa che sarà del tutto inutile a risolvere questi dilemmi. Il titolo di questo lavoro è *La rilevanza della metaetica per l'etica normativa*: cioè che importanza ha la metaetica per chi fa etica normativa. Nel lavoro si sosterranno due tesi: che la metaetica ha implicazioni di etica normativa e che bisogna avvalersi della metaetica per ottenere una buona giustificazione in etica normativa. Il lavoro dunque è un'analisi del ruolo della metaetica all'interno dell'argomentazione morale. Potremmo dunque a ragione sostenere che sia un lavoro di *metafilosofia*, perché riflette sulla cartografia dell'etica. Si vuole cioè precisare quali siano i compiti di ciascuna area e i legami che le uniscono.

Questo è anche un lavoro che riflette anche sullo status attuale della metaetica. Generalmente si fa nascere la metaetica con la pubblicazione dei *Principia Ethica* di Moore, nel 1903. Non che prima non esistesse una riflessione di tipo metaetico, tuttavia è con Moore che essa acquisisce uno statuto autonomo e codificato.

Dal 1903 al momento attuale in cui queste parole vengono scritte sono passati ben centoquindici anni. La metaetica è dunque un “giovincello” rispetto alle altre grandi discipline filosofiche. Ma in un secolo possono cambiare molte cose e molte in effetti sono cambiate e ancora molte ne cambieranno. Questa storia è coincisa con un cambiamento dei metodi e dei temi della stessa metaetica, tant’è che possibile ravvisarvi periodi e fasi diverse (cf. Darwall *et al.* 1992; Couture e Nielsen 1995; Dancy 2013).

Si fa risalire al 1903 con la pubblicazione dei *Principia Ethica* di Moore la nascita della metaetica e della filosofia morale analitica, dal momento che in essa si trovano *in nuce* gran parte dei nuclei tematici tipici di questa riflessione. Certamente Moore non aveva intenzione di creare una nuova disciplina, tuttavia aveva la consapevolezza di portare un metodo e un interesse diverso all’interno dell’etica. La prima attestazione del termine “metaetica” la troviamo nel saggio di Ayer *On the Analysis of Moral Judgement* (1949), anche se già prima si indicava una distinzione tra il livello dei problemi pratici concreti e quello dell’analisi (si usavano espressioni differenti come “etica critica”, “teoria etica” e simili). Moore sostiene innanzitutto che sia essenziale per la risoluzione dei problemi filosofici la ricerca della chiarezza linguistica: comprendere cosa significhino determinate espressioni. Per questo gran parte della sua riflessione è incentrata sulla ricerca delle definizioni dei termini fondamentali all’interno del discorso morale, prima tra tutte quella di “buono”. Tale indagine definitoria si caratterizza per una spiccata avversione per il naturalismo e il soprannaturalismo. Caratteristiche queste che saranno fondanti per la disciplina futura. Possiamo dunque individuare un primo periodo storico della metaetica, in cui si gettano le sue fondamenta. Questo primo periodo va appunto dal 1903 fino agli anni ’30 del Novecento ed è caratterizzato dal predominio dell’opera di Moore e dalla preminenza di tesi intuizioniste contrapposte a tesi soprannaturaliste e naturaliste. La filosofia morale precedente infatti era dominata da un lato dall’utilitarismo di tipo naturalista, che definiva la bontà attraverso il ricorso a proprietà naturali, come il piacere o il raggiungimento di stati soddisfacenti. Dall’altro lato si

contrapponevano forme di pensiero, in qualche caso vicine all'idealismo, che identificavano la bontà con una qualche proprietà sovranaturale o metafisica, come con l'essere comandato da dio. In questo senso l'intuizionismo sviluppato da Moore sconvolge questa dicotomia, criticando sia l'uno che l'altro per la stessa ragione. Il bene nell'ipotesi mooriana è una proprietà sì reale, ma indefinibile e semplice, conoscibile attraverso l'intuizione. Sia chi lo definisce attraverso il riferimento a proprietà sovranaturali, sia chi lo definisce attraverso il riferimento a proprietà naturali commette una fallacia: "la fallacia naturalista". La discussione di questa fallacia e dell'intuizionismo è il tema centrale di questo primo periodo.

Il secondo periodo della metaetica, va dagli anni '30 del Novecento fino alla fine degli anni '70. Spesso ci si riferisce ad esso chiamandolo *l'età d'oro* della metaetica. Età d'oro perché mentre in pensatori come Moore o Ross (1930) la riflessione metaetica si accompagna anche ad un interesse per l'etica normativa, in questa nuova fase quest'ultima viene completamente abbandonata (cf. Wick 1953). Il compito dei filosofi, si dice, non è fornire consigli morali, ma sviluppare una riflessione sul linguaggio della morale e la sua logica, se ne esiste una. Ma anche l'intuizionismo viene posto in crisi (cf. Frankena 1939); viene accusato di esser caduto anche lui in una fallacia, quella "descrittivista". L'intuizionismo ha voluto indicare la bontà come una proprietà reale, ma in realtà non ci sarebbe nessuna proprietà di nessun tipo. Se analizziamo infatti un enunciato morale troviamo che esso non ha nessun significato descrittivo, cioè non si riferisce a nessuna proprietà del mondo. Nascono così varie teorie morali, come quelle degli scandinavi influenzate dal lavoro dello svedese Hägerström (1953), quelle emotiviste di Ayer (1946 [1936]), Robinson (1948) e Stevenson (1944) e prescrittiviste come quella di Hare (1952) e Cooper (1981). In tutti questi casi si rifiuta che i termini morali abbiano un significato descrittivo, cioè si riferiscano a qualcosa del mondo: essi o sono l'espressione di una nostra emozione, o sono imperativi, o una misto di descrizioni e imperativi. Predominante è il cosiddetto non-cognitivismo, cioè la posizione che sostiene che in etica non si possa dare nes-

suna conoscenza, proprio perché i nostri enunciati morali non sono fatti per riferirsi a qualcosa nel mondo, ma per spingere all'azione. Ma è con gli anni '70 che questa posizione incomincia a venire messa in crisi. Da un lato infatti la filosofia del linguaggio riscopre l'interesse per l'indagine metafisica, estesa anche alla metaetica, con i lavori di Mackie (1977) e Zimmerman (1980), dall'altro si riscopre un interesse per i problemi morali concreti. Interesse questo che porta anche ad una nuova attenzione per i metodi del ragionamento morale, come testimoniato dalla rielaborazione dell'equilibrio riflessivo operata da Rawls (1971) e ai problemi di teoria della motivazione (Williams 1981).

L'ultimo periodo è quello che stiamo vivendo adesso e che possiamo chiamare quello della *grande espansione*. In questo ultimo periodo la metaetica viene concepita come un insieme di questioni teoriche distinte ma collegate tra di loro: analisi metafisica, analisi epistemologica, analisi psicologica e analisi semantica. Ci si domanda non solo che cosa significa "buono", ma se esistano proprietà morali vere e proprie, come si conoscano, se siano motivanti e così via. Il non-cognitivismo continua ad essere sostenuto, ma non è più l'unica posizione sul campo. Troviamo forme di realismo (Boyd 1988; Brink 1989; Jackson 1998), o di costruttivismo (Korsgaard 1996) tra le maggiori, ma la mappa delle possibili metaetiche diventa ancora più complicata. Spesso i metaeticisti accompagnano la loro riflessione con quella di etica normativa o di etica applicata, avanzando spesso teorie che consentono il passaggio dall'una all'altra. E quest'ultimo è proprio il tema che affronteremo in questa trattazione.

La metaetica del primo periodo si accompagnava anche all'etica normativa. Non si distingueva ancora bene tra le due discipline e spesso si facevano derivare conseguenze normative dalla teoria metaetica o comunque la si utilizzava per giustificarla. Con l'affermazione del non-cognitivismo nell'età d'oro della metaetica si è operata una distinzione tra le due aree. La distinzione si è accompagnata all'affermazione della *tesi della neutralità della metaetica*: la metaetica non ha conseguenze per l'etica normativa, né può essere utilizzata nella sua giustificazione. Infatti la metaetica è descrittiva, mentre l'etica normativa valutativa,

nessun passaggio diretto è consentito dai due domini in virtù della legge di Hume. Nella fase attuale che stiamo vivendo il ritorno di interessi normativi e pratici ha condotto anche ad un ripensamento del rapporto tra le due discipline. In molti si sono trovati a rifiutare la tesi della neutralità, proponendo metodi argomentativi che utilizzano tesi metaetiche nella giustificazione delle loro teorie normative, oppure utilizzando teorie normative per giustificare una metaetica. Ci troviamo dinnanzi ad una pluralità di metodi, alcuni mescolano i due piani andando avanti e indietro continuamente, altri procedono dal primo al secondo e altri ancora dal secondo al primo. Altri rimangono invece fedeli alla tesi della neutralità, infine qualcuno rinuncia del tutto a costruire una teoria morale (metaetica o normativa che sia). Questo lavoro vuole mettere un po' d'ordine nella disciplina. Afferma che la metaetica come area di studio separata dell'etica normativa esiste (contro coloro che invece lo negano). Fornisce una definizione adeguata di che cosa sia la metaetica e l'etica normativa. Fornisce una chiarificazione di quali possano essere le relazioni tra i due ambiti. Infine fornisce degli argomenti a favore della rilevanza della metaetica per l'etica normativa e dell'uso della metaetica nella giustificazione dell'etica normativa. Lascia però inesplorati molti altri campi, quali lo studio della possibilità che anche l'etica normativa abbia delle implicazioni verso la metaetica, o che si possa argomentare passando da un lato della questione all'altro e poi tornare indietro. Ad altri lasciamo questo compito. A noi è sembrato sufficiente arrivare fin qui.

2. Piano dell'opera

L'ordine dei capitoli e degli argomenti poteva certamente essere diverso, ma a noi è sembrato che questo fosse il migliore. Si sarebbe potuti partire facendo un'analisi storica, oppure fornendo una definizione di "metaetica" ed "etica normativa". Abbiamo cercato di fare un lavoro concettuale, ma il lavoro poteva essere svolto anche storicamente, analizzando la tesi della neutralità nel suo sviluppo. Potevamo fare un'analisi del ruolo che la neutralità ricopre in ogni teoria metaetica. Potevamo concentrarci solo su una teoria. Le alternative erano molte,

ma questa è sembrata la modalità che prendesse il meglio da ogni altra possibilità evitandone i difetti. Il lavoro è per lo più concettuale, ma in alcune parti abbiamo anche indugiato in un'analisi storica, quando abbiamo creduto che aiutasse la comprensione dell'argomento.

Nel primo capitolo affronteremo le critiche di coloro che sostengono che la metaetica non esista e sia soltanto un'illusione. Ci concentreremo sulla versione di questa critica presentata da Dworkin. Dworkin sostiene che la metaetica sia basata sulla distinzione tra fatti e valori. La metaetica nella sua prospettiva viene intesa come *descrittiva*, in quanto appunto avrebbe lo scopo di descrivere il mondo morale, il suo linguaggio e così via. Mentre l'etica normativa è propriamente *valutativa*. Per questa ragione, se intendiamo così la metaetica e l'etica normativa, ne discendono due conseguenze: la metaetica è *austera*, cioè non contiene al suo interno valutazioni ma solo descrizioni; la metaetica è *neutrale*, cioè non ha conseguenze valutative, poiché la legge di Hume vieta il passaggio da un dominio all'altro. Dworkin si concentra nel mostrare che queste due tesi sono false. La metaetica non è neutrale perché ha conseguenze normative, né è austera perché ingloba parti valutative. Pertanto la metaetica non esiste. Ci concentreremo soprattutto contro questa conclusione: dal fatto che la metaetica non sia austera né neutrale non possiamo far derivare la sua inesistenza, piuttosto dobbiamo ripensarla. Mostriamo poi altre obiezioni sul progetto di Dworkin più in generale, facendo notare come la sua posizione non sia coerente, né ben giustificata, né sostenibile. Giova notare che la nostra posizione non è diametralmente opposta a quella di Dworkin, anzi le nostre conclusioni sono molto vicine alle sue: anche noi vogliamo sostenere che la neutralità è falsa e siamo abbastanza simpatetici anche verso la sua critica all'auterità. Vogliamo solo far notare come da questo non si possa derivare l'inesistenza della metaetica.

Messa in salvo la possibilità della metaetica passeremo a cercare di definire che cosa essa sia. Prima di tutto cercheremo di capire che tipo di definizione ci serve. Poi mostreremo diversi modi di fare la distinzione tra i due domini e di fornire una definizione. Vedremo che tradizionalmente la definizione è stata fornita

ta in quattro modi diversi. Il primo è una divisione tra livelli: un primo livello di pratica e l'altro di teoria della pratica. Il secondo, attraverso il ricorso all'analisi del linguaggio morale: l'etica normativa fornisce le norme e la metaetica analizza il linguaggio di queste norme. Un terzo modo invece fornisce direttamente un elenco delle domande a cui la metaetica cerca di dare risposta. Un quarto infine definisce la metaetica come una ricerca sulla "natura" della morale. Tutte queste definizioni sebbene mettano in luce ognuna una caratteristica della metaetica, non sono adeguate. Opteremo dunque per una definizione funzionale. La metaetica è definita dal suo scopo, quello di comprendere come il pensiero e il discorso morale siano inseriti all'interno della realtà. L'etica normativa invece è definita come costruzione teorica il cui scopo è quello di sviluppare una teoria che verta su come si dovrebbe agire, come si dovrebbe vivere e che tipo di persone si dovrebbe essere. Argomenteremo poi contro la separazione tra etica e morale, poiché tale distinzione separa due caratteristiche che invece dovrebbero rimanere unite e in favore della distinzione tra metaetica e metamorale, quest'ultima intesa come un'ulteriore indagine sul concetto di moralità in generale e sui metodi dell'etica. In questo senso il presente lavoro si potrebbe intendere anche come un lavoro di *metamorale*, in quanto rilette sui metodi del ragionamento morale. In questo stesso senso il lavoro può anche essere inteso come un lavoro di teoria dell'*argomentazione morale*.

Il terzo capitolo è dedicato alla precisazione delle relazioni che possono intercorrere tra metaetica ed etica normativa. Isoleremo alcune tesi che sembrano essere rilevanti. La prima coppia che isoleremo è quella dell'utilità terapeutica e della priorità temporale. La prima sostiene che la metaetica non abbia implicazioni di etica normativa, bensì chiarifichi il linguaggio usato, eliminando errori e fraintendimenti. La seconda che la metaetica dovrebbe essere indagata prima dell'etica normativa, proprio per evitare tali errori. Passeremo poi ad indagare le tesi di *rilevanza* e *neutralità*. Esse possono essere immaginate principalmente in tre modi distinti, a seconda di che modello argomentativo si abbia in mente. Un primo modello è quello che chiameremo *logico* per cui da argomenti di tipo

deduttivo composti solo da premesse metaetiche si possono (o meno) derivare conclusioni normative. Un secondo modello è quello *argomentativo*: in questo caso la metaetica figura insieme a premesse di altro tipo, che possono anche essere normative, all'interno di argomenti deduttivi. Un terzo modello è quello che definiremo *pragmatico*, qui l'argomento non è deduttivo, ma può essere o un'inferenza alla migliore spiegazione o un'induzione. In questo caso certe credenze metaetiche potrebbero (o meno) rendere più probabile l'accettazione di una certa etica normativa. Lo stesso faremo per le tesi del *silenzio* e della *rilevanza invertita*, cioè le tesi che negano o affermano che l'etica normativa abbia o meno conseguenze metaetiche. Isoleremo altre tesi come quelle della compatibilità, della grande unione (che mettono insieme la rilevanza nelle due diverse direzioni) ed infine quella dell'influenza psicologica. In questo lavoro si prenderà in considerazione solo la tesi della rilevanza e della neutralità nelle loro varie letture.

Il quarto e ultimo capitolo è il capitolo centrale del lavoro e vuole dimostrarne le due tesi principali: la metaetica ha conseguenze normative e può essere usata nella giustificazione dell'etica normativa. Forniremo tre argomenti. Il primo argomento è *a posteriori* e consiste nel mostrare che alcune metaetiche hanno conseguenze normative. Ci concentreremo sul relativismo metaetico e sul finzionalismo. Il secondo argomento è invece *a priori* e consiste in un'analisi della struttura dell'etica normativa e della metaetica: esse condividono un'area di intersezione che è la teoria del valore. L'ultimo argomento invece mostra come in etica ci sia una spinta a raggiungere il grado ottimale di giustificazione: più una teoria è giustificata più è forte. La metaetica può fornire una giustificazione all'etica normativa, dunque dovrebbe essere utilizzata nella sua giustificazione. La metaetica è dunque rilevante per l'etica normativa nei tre sensi che abbiamo indicato nel capitolo terzo. Concluderà il capitolo una breve rassegna sul tema dell'autonomia dell'etica e l'analisi di una conseguenza pratica che ha la nostra teoria: esistono esperti morali.

Fanno da appendice al presente lavoro due brevi scritti. L'uno di carattere storico sullo sviluppo della tesi della neutralità e ciò a cui era connessa. L'altro concettuale sulla non rilevanza della semantica per la riflessione normativa.

Un'ultima nota metodologica: in questo scritto si è usata la convenzione del genere maschile come neutro inclusivo. Avremmo potuto fare come nella lingua inglese dove al maschile *he* si sostituisce il femminile *she*, o come nella lingua svedese dove al maschile *han* e al femminile *hon* si preferisce il neutro generico per le persone *hen*. Tuttavia l'italiano è attualmente sprovvisto di un *hen*, un pronome che indichi una persona senza indicare il suo sesso. L'uso del femminile è d'altronde assai macchinoso e avrebbe reso la lettura ancora meno scorrevole, considerando anche l'argomento. Ciò però non diminuisce il nostro sostegno alla piena parità tra tutti i generi e i sessi.

La sfida di Dworkin alla metaetica

1. Introduzione

La prima sfida da raccogliere se si vuol parlare di metaetica è quella se essa esista, oppure sia solo un miraggio. Per prima cosa cercheremo di rispondere a quelle tesi che obiettano che la metaetica sia basata su un errore, o su un fraintendimento e che pertanto non si possa separare tra i due domini, quello dell'etica normativa e quello della metaetica.

Secondo alcuni la metaetica sarebbe un'astrazione priva di fondamento, nata come riflesso dell'analisi linguistica di moda tra i filosofi anglosassoni della prima metà del Novecento. La distinzione tra enunciati di primo ordine, direttamente coinvolti nel prescrivere un certo comportamento, nel lodarne o biasimarne un altro o nel giudicare una certa azione ed enunciati di secondo ordine, in cui si analizza il significato delle parole coinvolte negli enunciati direttamente normativi, risponderebbe al programma di indagine esclusivamente semantica di questi filosofi, interessati non tanto a rispondere alla domanda "che fare?" quanto a quella "che vuol dire?". Nella concezione della cosiddetta *filosofia linguistica*, l'analisi filosofica si risolve in un'analisi dei concetti coinvolti nel discorso in indagine; una volta chiarito il significato delle parole impiegate, i problemi si sarebbero dissolti o risolti. Così in etica si sarebbe dovuto chiarire il significato dei termini morali, come "buono", "giusto" o "dovere", o come essi vengono impiegati nel discorso morale e con quale funzione: una tale analisi avrebbe quantomeno chiarificato il campo, sgomberandolo da incomprensioni e falsi disaccordi.

Cercare di specificare il significato dei concetti impiegati in etica, è un tipo di indagine diversa rispetto a quella volta a specificare quale deve essere il nostro comportamento. Questi primi filosofi morali hanno immaginato la propria attività riflessiva come una *descrizione* del discorso morale, contrapponendola alla

prescrizione del discorso morale stesso. Questa riflessione di per sé non è morale, ma una riflessione *sulla* morale, una descrizione di come la morale funziona, non le prescrizione di come dovremmo comportarci.

Ecco dunque la nascita della *meta-etica*, concepita come un'indagine sul significato e gli usi delle parole morali, una riflessione *neutrale* rispetto alle prescrizioni stesse, una riflessione che si pone fuori dal mondo valutativo e che cerca di analizzarlo dall'esterno.

Ora questo progetto nel corso degli anni si è andato allargando, coinvolgendo istanze ontologiche, epistemologiche e psicologiche, per poi venir posto sotto attacco da alcuni moralisti, che lo vedono come un'artificiale distinzione, priva di alcun fondamento e prodotto di una visione filosofica ideologica. Il più noto attacco di questo genere alla distinzione tra etica normativa e metaetica è quello condotto da Ronald Dworkin¹.

¹ Qui si analizzerà esclusivamente la posizione di Dworkin perché essa è ritenuta fondamentale e imprescindibile all'interno del dibattito metaetico contemporaneo. Non è in ogni caso la sola posizione contro la distinzione tra metaetica ed etica normativa, o deflazionaria nei confronti della prima. Si segnalano ad esempio le posizioni di Mothersill (1952; 1955), Adams (1964), Singleton (1981), Connolly (1983)

Ad esempio Mothersill in una serie di articoli aveva messo già in dubbio la sensatezza del programma di ricerca indentificato da una suddivisione tra i livelli dell'etica, basato su una distinzione tra valutativo e descrittivo e garantito dalla neutralità. La base di questa critica risiede in tre considerazioni sulla possibilità di distinguere tra enunciati valutativi e descrittivi. In primo luogo nel nostro uso quotidiano la distinzione non risulterebbe netta, come nel caso in cui io dica "Lapo è un buon marinaio", dove è incerto se stia descrivendo delle qualità che possiede Lapo o invece lo stia lodando dicendo che è proprio bello che Lapo sia un marinaio coi fiocchi. In secondo luogo Mothersill nota che non esistono parole esclusivamente morali, e quindi è il contesto che ci indica quando una di queste può essere interpretata moralmente. In terzo luogo c'è un ulteriore fattore che ci aiuta nel discernere i casi che sono morali da quelli che non lo sono, ed è l'intenzione del parlante. È dunque difficile aprioristicamente distinguere tra ciò che appartiene all'etica e ciò che non vi appartiene (Mothersill 1952). Allo stesso modo risulta difficile distinguere tra i vari livelli dell'etica. Infatti è difficile stabilire dei contorni netti alla disciplina, perché gli stessi enunciati metaetici che dovrebbero essere descrittivi, hanno anche delle conseguenze normative: "Anche l'austera metaetica prescrive, non regole della condotta, ma qualcosa di simile a delle regole di traduzione" (Mothersill 1955: 436).

Similmente anche Adams (1964) punta sulla stessa questione. Adams propone un'analogia, così come i cambiamenti nell'epistemologia producono cambiamenti nella metafisica, così i cambiamenti nella metaetica producono cambiamenti nella teoria normativa, per cui anche i giudizi metaetici sarebbero essi stessi normativi, in virtù delle loro conseguenze.

Non ci occuperemo di discutere queste visioni qui nel dettaglio, sostanzialmente per due ragioni: la prima è che per alcuni versi (soprattutto nella critica alla neutralità) sono affini agli argomenti di Dworkin, la seconda è che tali tesi risultano superate, perché prendono in considerazione solo la semantica morale, o perché non tengono conto di altri fattori emersi nello sviluppo

Il capitolo procederà in questo modo. Per prima cosa si offrirà un'esposizione della teoria di Dworkin, espressa soprattutto nell'articolo *Objectivity and Truth. You'd Better Believe it* (Dworkin 1996) e nel libro che riassume e sistematizza i punti salienti del suo pensiero *Giustizia per i ricci* (Dworkin 2011)². Per prima cosa cominceremo spiegando il pensiero di Dworkin. Cominceremo spiegando che cosa intenda Dworkin per "filosofia archimedea" e le due tesi che la compongono: quella della neutralità e quella dell'austerità. Si esporranno anche gli argomenti che spingono Dworkin a rigettare entrambe le due tesi e quindi il punto di vista archimedeo. Sulla base di queste considerazioni Dworkin è spinto a rigettare la distinzione tra metaetica ed etica normativa.

Successivamente si esporrà la concezione coerentista della verità e del valore di Dworkin, per cui tutti i giudizi e i principi non sono giustificati con una fondazione esterna, ma sono veri in base alla forza dei rimandi che hanno tra di loro. In base a queste considerazioni Dworkin considera il progetto di costruzione di una metaetica riflessiva sull'etica esterna e non valutativa fallito e impossibile.

Infine avizzeremo delle obiezioni alle tesi di Dworkin. Esse saranno rivolte soprattutto alla metodologia utilizzata e al modo espositivo, che manca spesso di una giustificazione. Spesso infatti Dworkin assume tesi o principi che risultano tutt'altro che incontestabili senza fornire alcuna giustificazione di questi passaggi. L'obiettivo delle critiche qui presentate non è difendere la neutralità o l'austerità, o difendere le teorie che Dworkin critica, quanto piuttosto mettere in salvo il progetto di una divisione su più piani dell'etica. Quello che vorremmo dimostrare è che la separazione tra metaetica ed etica normativa è completamente sensata.

del dibattito. Si può poi notare come l'obiettivo di questi autori non sia tanto distruggere il programma di ricerca della metaetica, quanto piuttosto una sua caratteristica: la neutralità. Essi vogliono riportare l'attenzione sui problemi pratici della vita morale, spostandola da quelli teorici del linguaggio, facendo notare come quest'ultimi siano anch'essi normativi, e lascino aperte delle questioni pratiche che devono essere risolte.

² Alcuni punti affini si possono ritrovare in Dworkin (2004) e Dworkin (2013)

2. *La metaetica: un progetto archimedeo*

Il principale obiettivo di Dworkin è quello di criticare la possibilità di una metaetica neutrale rispetto ai problemi normativi, che si basa proprio sulla distinzione tra enunciati descrittivi e valutativi e di costruire una teoria unificata del valore di impianto coerentistico che faccia a meno di questa distinzione. Il risultato di questa critica è quello di sostenere che non esista nessuna distinzione tra i due livelli, ma solo gradi di astrazione e generalità. La metaetica è fondata su un fraintendimento e su un'ideologia del tutto impraticabile, parafrasando il celebre titolo di un saggio di Prichard: la metaetica "rest on a mistake" (Dworkin 2011: 84).

L'obiettivo polemico di Dworkin inizialmente sono tutte quelle tesi che rifiutano l'esistenza della verità in etica partendo da assunti metaetici, quindi le teorie non cognitiviste (che sostengono che non si possa dare conoscenza di tipo morale) e le tesi nichiliste (che sostengono che la conoscenza morale sia sempre falsa) (Dworkin 1996: 89). Da una critica di queste forme di scetticismo, Dworkin passa poi ad una critica di ogni posizione metaetica che parta da premesse esterne al dominio valutativo, per giungere infine a mettere in dubbio la possibilità stessa di una metaetica.

2.1. *La posizione archimedeo*

La posizione archimedeo è così chiamata perché sostiene di potersi mettere "al di fuori" del dominio valutativo, cioè al di fuori dell'etica e riflettere su di essa. È la posizione dei teorici della metaetica dell'età dell'oro cioè di chi sostiene che esistano due livelli di discorso: uno normativo e l'altro descrittivo. Il filosofo di questo tipo, proprio come Archimede che affermava di poter sollevare il mondo con una leva, ma che per farlo aveva bisogno di stare fuori dal mondo stesso, allo stesso modo crede di poter riflettere sul dominio dell'etica, stando al di fuori di esso. Essi presuppongono di stare al di fuori di un certo gruppo di credenze e di giudicarlo partendo da premesse che non appartengono ad esso. Tuttavia non si può stare fuori da tutto, commenta Dworkin, da qualche parte si de-

vono pur poggiare i piedi, si deve pur sostenere che qualcosa sia solido abbastanza, che sia vero, da poter *fondare* la propria riflessione.

In secondo luogo Dworkin distingue due forme di scetticismo morale. Innanzitutto denota questa posizione come quella che nega che si dia conoscenza di qualche tipo in etica e che dunque si possa parlare di verità morali. Lo scetticismo *interno* nega un numero di affermazioni positive sull'etica, propendendo per altre proposizioni positive. Cioè nega l'esistenza di verità morali, partendo da premesse che sono loro stesse morali. È il caso ad esempio di chi sostiene posizioni come "Se Dio non esiste allora tutto è permesso, ma Dio non esiste, dunque tutto è permesso". In questo caso si nega l'esistenza di verità precise riguardo ciò che deve e non deve essere fatto e di conseguenza tutto risulta lecito e lo si fa attraverso il ricorso ad una posizione morale, come quella che Dio sia garante del bene e del male, o sia la motivazione per cui gli esseri umani fanno il bene. D'altro canto invece lo scetticismo *esterno* è una forma di scetticismo che nega l'esistenza di verità morali partendo da premesse che non sono morali, come nel caso degli emotivisti che sostengono che i termini morali non abbiano valore di verità e che per tale ragione non si dia niente di oggettivo in etica. Queste sono le teorie etiche che sono definite archimedee, perché vogliono analizzare la moralità stando al di fuori di essa, come degli osservatori esterni ed imparziali (Dworkin 1996:89-94).

I filosofi che hanno in mente un progetto di tipo archimedeo sostengono posizioni simili a queste "Gli enunciati di tipo morale sono l'espressione delle nostre emozioni e sono utilizzati per lodare, biasimare e spingere a fare certe azioni", aggiungono poi che per questa ragione "gli enunciati di tipo morale sono valutativi e non descrittivi, per cui mancano di valore di verità". Ne risulta una forma di scetticismo di tipo diverso da quello interno, per cui i giudizi morali che produciamo non possono essere definiti né veri né falsi. Mentre nel primo caso la base per il risultato scettico era interna all'etica stessa, in questo caso è esterna: è un giudizio di tipo descrittivo sul modo in cui utilizziamo il linguaggio e sul significato che hanno certe espressioni. In questo caso la posizione

scettica non verte su che cosa si debba o meno fare, ma si posiziona sul livello di che cosa sia un giudizio morale. Il risultato secondo questi teorici è che ogni giudizio morale non è né vero né falso (o costantemente falso), minando così la possibilità di una conoscenza di tipo morale, senza però sostenere che esista o meno una linea di comportamento corretto da seguire, o che per questa stessa ragione tutti i comportamenti siano leciti.

Il primo tipo di scetticismo, quello interno, è una forma di scetticismo normativo, mentre lo scetticismo esterno sarebbe una tesi metaetica, in quanto riguarda non cosa bisogna fare, ma il significato dei termini impiegati nell'indicare quello che bisogna fare.

Secondo Dworkin, la posizione archimedeica è frutto dell'unione di due tesi: *austerità* e *neutralità*. L'austerità è una tesi sulla natura degli enunciati metaetici, per cui essi non sono connessi a giudizi morali. La metaetica è austera in quanto proporrebbe una riflessione di secondo livello sul significato, le proprietà logiche e gli usi di enunciati e di espressioni morali. In quanto riflessione *sulla* morale e non *nella* morale, non conterrebbe al proprio interno posizioni morali sostantive. La *neutralità* a sua volta esclude che da questo tipo di enunciati di secondo livello possano discendere conseguenze direttamente normative.

La metaetica nella visione archimedeica è dunque un procedimento che non parte da posizioni normative e che non ha alcuna rilevanza o influsso per esse. Secondo Dworkin le due tesi di austerità e neutralità sono logicamente indipendenti sebbene lavorino insieme per comporre la tesi archimedeica (Dworkin 1996:92-94).

2.2. Neutralità

La neutralità è la tesi per cui da proposizioni metaetiche non si possono derivare conclusioni normative, o detto differentemente che tesi metaetiche non hanno conseguenze normative. La tesi garantisce la separazione tra i due livelli dell'etica e dunque la legittimità di due tipi di indagine differenti. Così possia-

mo fare due discorsi diversi, che però non hanno alcun legame implicativo. Dworkin cerca di mostrare che questo legame esiste ed è anche ben evidente:

Sto facendo un lungo discorso sull'aborto. All'inizio ho affermato che "l'aborto è moralmente sbagliato". Poi, dopo aver preso fiato, ho aggiunto una serie di altre tesi (*further claims*) che presento qui di seguito: "Quanto ho appena detto sull'aborto non era semplicemente un modo per sfogare le mie emozioni o per descrivere, esprimere, proiettare i miei atteggiamenti o quelli di chiunque altro, o il mio impegno o quello di chiunque altro a stabilire regole e programmi. Le mie tesi sull'immoralità dell'aborto sono realmente, oggettivamente vere. Esse descrivono, indipendentemente dagli impulsi o dalle emozioni di chiunque, che cosa esige realmente la morale. Sarebbero ancora vere anche se nessuno tranne me pensasse che fossero vere – anzi, anche se io non pensassi che fossero ancora vere. Sono universali e assolute. Fanno parte della struttura dell'universo in quanto si basano su verità eterne e universali, su ciò che è fondamentalmente e intrinsecamente giusto e sbagliato. Sono resoconti, cioè, di come sono realmente le cose là fuori in una realtà morale indipendente. In breve descrivono fatti morali reali". (Dworkin, 2011: 69-70; cf. anche Dworkin 1996: 96-97).

Secondo l'archimedeo la prima proposizione ("l'aborto è moralmente sbagliato") qui espressa è di tipo normativo, infatti proibisce una certo corso d'azione o comunque lo valuta in modo negativo. L'altra lunga proposizione, che sta nel secondo virgolettato (*further claims*) ha lo scopo di specificare il corretto significato, indirizzare alla corretta interpretazione di quel primo enunciato. Mentre l'enunciato normativo stabilisce cosa bisogna fare o meno, gli altri tipi di enunciato specificano gli oggetti di cui è composto il mondo morale.

Secondo Dworkin invece, le altre affermazioni che noi chiamiamo metaetiche chiarificano o enfatizzano la prima proposizione, senza però aggiungere nulla di essenziale. Esse sostituiscono qualcosa della proposizione iniziale con qualcosa di più preciso, senza però configurarsi come enunciati di tipo diverso. Secondo Dworkin due enunciati come "L'aborto è moralmente sbagliato" e "Quando dico che 'l'aborto è moralmente sbagliato' voglio dire che è oggettivamente sbagliato perché esistono delle verità eterne che lo rendono tale indipendentemente da ciò che i parlanti credono", sono sostanzialmente equivalenti: in entrambi i casi infatti si vuole indicare che un certo corso d'azione non deve essere percorso, nel primo lo si dice in modo chiaro e diretto, nel secondo il modo è più complicato, ma la funzione che l'enunciato svolge è la medesima: si vuole indurre una persona a non compiere un aborto aggiungendo considera-

zioni circa il modo in cui pensiamo che esso sia un male. Secondo Dworkin coloro che utilizzano gli avverbi “oggettivamente” e “realmente” in contesti morali lo fanno solo per chiarire ed enfatizzare il contenuto delle loro opinioni. L’affermazione che “l’aborto è sbagliato” sembra equivalente nel *discorso ordinario* a quella che “l’aborto continuerebbe ad essere sbagliato anche se nessuno pensasse che lo fosse” (Dworkin 1996:97-99; Dworkin 2011:69-70).

Un modo per evitare quest’obiezione è quella di interpretare gli altri enunciati non dal punto di vista della loro funzione nel discorso ordinario, ma del loro valore metafisico. In questo caso i due enunciati “l’aborto è sbagliato” e “l’aborto è oggettivamente sbagliato” non significherebbero la medesima cosa, in quanto il primo prescriverebbe un certo corso d’azione, mentre il secondo indicherebbe la ragione per cui quel corso d’azione è sbagliato, una ragione di tipo metafisico, come l’esistenza di una proprietà di tipo morale, pertanto esso sarebbe equivalente all’enunciato “esiste una proprietà morale che rende l’aborto sempre moralmente sbagliato”.

Dworkin obietta che questa strategia è una *petitio principii*, perché noi stiamo provando a decidere, non se le altre affermazioni possano essere tradotte per farle sembrare più “filosofiche” o metafisiche, ma se queste traduzioni più “filosofiche” e metafisiche possono essere comprese in modo diverso da enunciati valutativi. Gli archimedei cercano di dimostrare che questi enunciati sono diversi assumendo proprio il fatto che sono diversi (Dworkin 1996:100).

Secondo Dworkin queste *ulteriori affermazioni* (*further claims*) non possono essere comprese se non come affermazioni valutative: dicendo che un atto è *universalmente* od *oggettivamente* sbagliato, sto comunque dicendo che è sbagliato e sto prescrivendo di astenersi dal compierlo. Enunciati metaetici di questo tipo non sembrano neutrali, perché pur essendo delle specificazioni o dei raffinamenti, sono comunque essi stessi delle prescrizioni normative o le implicano.

Tuttavia esistono affermazioni di tipo diverso, più astratte o più robuste, di un altro livello di generalità. Un realismo più raffinato potrebbe sostenere l’identità del bene con una proprietà di tipo fisico, come nelle forme di utilitarismo di

Bentham e Mill, dove si sostiene l'identità del bene con una forma di piacere (in un caso solo fisico, mentre nell'altro anche intellettuale). Questa identità tra proprietà morale e naturale, secondo Dworkin, è un'identità sintetica non semantica, cioè essa è scoperta *a posteriori*, non è insita nel significato delle parole, ma vi si arriva attraverso un processo conoscitivo che coinvolge sensi e ragionamento. In questo si rivela già quanto argomentava Moore nei *Principia Ethica* (Moore 1903), attraverso il suo celebre *Open Question Argument*.

Nel caso dell'utilitarismo, argomenta Dworkin, si identifica il significato di "giusto" con la massimizzazione del bene, il quale era stato ridotto ad una proprietà naturale come il piacere. Secondo Dworkin l'affermazione dell'identità del giusto con una proprietà naturale deriva da una tesi morale sostantiva ed è esaurita dalla stessa tesi sostantiva. In questa prospettiva non c'è alcuna differenza tra quello che dice il filosofo normativo da quello che dovrebbe occuparsi di metaetica. Le tesi metaetiche sembrano delle tesi sostantive mascherate, dire infatti che il bene si identifica con il piacere, significa dire che il piacere deve essere perseguito. L'enunciato metaetico di tipo metafisico non è infatti puramente descrittivo, ma porta con sé una parte normativa (Dworkin 1996:103-108).

Anche nel caso di visioni metafisiche meno impegnative, più lontane da queste forme di realismo, si possono avere delle conseguenze di tipo normativo. Di questo tipo sono le teorie disposizionali, che stabiliscono che cosa siano le proprietà morali, riducendole ad una relazione tra qualcosa nel mondo (che ha la proprietà di produrre in noi un certo stato) e noi stessi (e la capacità di percepire e produrre quel certo stato). In questa versione, sebbene non ci si impegni a sostenere l'esistenza autonoma fuori dal mondo di proprietà morali, esse sono comunque dipendenti da qualcosa che esiste fuori di noi e da noi stessi. Ciò avrebbe comunque delle conseguenze sostantive. Tali conseguenze sono rappresentate dall'introduzione della possibilità di controfattuali (se non fossimo stati così, o fosse intervenuto qualcosa a modificare la relazione tra noi e l'oggetto, quella certa cosa non l'avremmo giudicata buona o cattiva).

Diversamente, spiega Dworkin, si può continuare a sostenere che esistano enunciati morali metaetici, intesi come esterni e credere che essi abbiano la funzione di esplicitare le assunzioni che stiamo facendo, in modo da evidenziare la natura dell'errore e del disaccordo. Questa tesi può essere letta in due modi diversi, il primo è che le persone con convinzioni morali controverse abbiano una ragione per provare a spiegare perché gli altri siano in disaccordo con loro; la seconda che queste persone abbiano una ragione per asserire che ci deve essere una spiegazione di un tipo anche quando non hanno idea di che cosa sia questa spiegazione. La prima interpretazione secondo Dworkin è vera, la seconda invece è falsa e non è implicata dalla prima. Le persone non hanno alcuna ragione per ritenere che coloro che sono in disaccordo con loro manchino di informazioni, o abbiano qualche deficienza o devianza, nel caso in cui di tutto ciò non vi sia evidenza (Dworkin 1996:108-102)³.

Quelli che sembrano enunciati metafisici e metaetici non sono prodotti per spiegare la nostre opinioni morali, ma solo per enfatizzare, chiarire o espandere il contenuto degli enunciati esplicitamente normativi. Essi hanno tutti conseguenze normative e per tale ragione sono normativi.

Ci possono essere però ancora due modi per sostenere che i giudizi normativi e quelli metaetici in realtà differiscono. Il primo di questi è affermare che essi sono due atti linguistici differenti e che nella pratica dunque non c'è contraddizione nell'affermare uno e nel negare l'altro, come fanno gli scettici. L'altro modo è ammettere che tra questi due atti linguistici non c'è differenza, infatti nella pratica comune li usiamo in modo del tutto interscambiabile. Tuttavia esisterebbero due giochi linguistici differenti, il linguaggio comune e quello filosofico, quando lo scettico fa le sue affermazioni si colloca nell'ambito del linguaggio filosofico e quindi negare la validità del secondo enunciato lo mette al riparo dal negare la validità del primo.

Alla teoria dei diversi atti linguistici, Dworkin replica:

³ Questa posizione è invece sostenuta ad esempio da Tännsjö (2011).

Egli deve trovare qualche modo per intendere le mie affermazioni ulteriori [cioè gli enunciati che potrebbero sembrare metaetici] come se affermassero o presupponessero qualche tesi metafisica o fattuale. [...] Ma questo sembra difficile, perché il modo più naturale per intendere le mie affermazioni ulteriori è esattamente intenderle come affermazioni morali. (Dworkin 2011:70)

Anche gli enunciati metaetici più “strani”, come quelli che affermano l’esistenza o meno di proprietà fuori nel mondo, vengono da Dworkin ricondotti a enunciati normativi, in quel caso infatti la gente potrebbe intenderli come affermazioni metaforiche o esagerate: “parlavo di fatti morali, ma l’interpretazione più naturale non è che sostenevo che vi sono particelle morali, ma ancora una volta, che sottolineavo che i miei commenti non erano intesi a esprimere solo i miei gusti personali” (Dworkin 2011:71).

Analogo è il modo di risolvere la questione per quanto riguarda la teoria che le affermazioni normative e quelle metaetiche appartenerebbero a due giochi linguistici differenti. Lo scettico in questo caso afferma l’esistenza (o la bontà) di una cosa in un gioco e la nega in un altro. Afferma infatti nel gioco linguistico normativo che l’aborto è sbagliato e in quello metaetico che l’enunciato “l’aborto è sbagliato” non è vero oggettivamente.

Dworkin riprende un esempio posto da Rorty (1996:29-30), per cui esiste un gioco linguistico del senso comune in cui ha senso parlare di montagne, mentre nel gioco linguistico della “Realtà come è in Se Stessa” ci si può chiedere se abbia o meno senso parlare delle montagne indipendentemente dalla presenza dell’uomo. La risposta di Dworkin (2011:78-79) è che non si riesce a cogliere nessuna differenza di significato tra i due giochi linguistici e che dunque anche in questo caso lo scettico fallisce nel suo tentativo di tenere separati i piani. Dire che nel gioco linguistico de “La Realtà come è in Se Stessa” le montagne non esistono è negare l’esistenza delle montagne *tout-court*.

Lo scetticismo esterno avrebbe un ulteriore problema: esso violerebbe anche la legge di Hume. Infatti se gli enunciati metaetici sono descrittivi non possono avere conseguenze normative in virtù della legge di Hume, ma se queste conseguenze si presentano, come mostrato da Dworkin, ciò vuol dire che o la teoria è

falsa o gli enunciati di partenza non sono descrittivi (questo ci porta al secondo punto della teoria archimedeo: l'austerità).

Nell'interpretazione di Dworkin la legge di Hume viene intesa come un principio (anche questo di etica normativa, sebbene ad un alto livello di generalità), per cui nessuna serie di proposizioni descrittive o scientifiche può fornire da sole (senza dunque il sostegno di una qualche giudizio di valore) una giustificazione a favore di come le cose dovrebbero andare nel mondo. La verità di questo principio viene assunta, senza nemmeno fornirne una qualche giustificazione: "Il principio di Hume a me sembra evidentemente vero" (Dworkin 2011:60). Si può sostenere che il principio di Hume sia valido solo nella sua forma positiva, cioè che fatti non morali da soli non provano un'affermazione morale, ma non nella sua versione negativa, cioè che i fatti non morali possono essere una prova contro un assunto morale. Ad esempio i fatti riguardo all'origine comune degli esseri umani, delle comuni capacità e abilità e alla non esistenza di diverse razze umane, possono minare la tesi morale che ci sia una superiorità tra le razze e che quindi alcuni abbiano più diritti degli altri in virtù di questa superiorità.

Quindi lo scetticismo esterno, che ha il solo scopo di demolire la tesi che si possa dare una conoscenza in morale, potrebbe funzionare anche a dispetto del principio di Hume. Dworkin mette in dubbio anche questa possibilità, notando che anche senza mettere in campo la legge di Hume, i giudizi negativi (sulla non esistenza di verità in etica) abbiano delle conseguenze comunque normative: "Mettere in dubbio l'assunto morale che le persone hanno il dovere di non truffare equivale a stabilire l'assunto morale che non è vero che esse hanno quel dovere" (Dworkin 2011:61).

2.3. Austerità

L'altra tesi che concorre a formare la visione archimedeo è quella dell'austerità. Questa tesi sostiene che all'interno della metaetica non siano presenti enunciati o contenuti valutativi.

Secondo Dworkin l'esempio più chiaro di proposta filosofica che pretende di essere austera è l'*error theory* di Mackie (1977). La teoria dell'errore infatti cerca di dimostrare la tesi che tutti i giudizi morali siano falsi, basandosi su assunti che non sono morali. Gli argomenti avanzati da Mackie sono quelli della stranezza (*from queerness*) e del disaccordo (*from disagreement*).

L'argomento del disaccordo è un argomento che prende le mosse dall'antropologia culturale e dalla storia dell'etica. È dunque un argomento che non dovrebbe contenere al proprio interno alcun contenuto normativo, ma solo enunciati descrittivi. Si parte dalla constatazione del disaccordo morale nel tempo e nello spazio. Il mondo ha sperimentato una grande diversità di posizioni e opinioni morali e anche quelle che possono sembrare le norme più condivise e meno soggette alla relatività dei costumi, sono comunque interpretate e attuate in modo diverso nel corso delle epoche e dei luoghi. Anche la norma "non uccidere" sembra infatti soggetta a variabilità, nell'antichità era comune esporre o uccidere i neonati (Sparta, Atene, Roma), in alcune tribù e popolazioni sparse per il mondo non solo si è ucciso con molta facilità ma si è anche mangiato i cadaveri, tutt'ora anche in Occidente alcuni casi di uccisione sono controversi e oggetto di diversa valutazione morale, come l'eutanasia e l'aborto. Questa considerazione che riguarda la storia dell'etica secondo Mackie riesce a indebolire l'idea di una verità oggettiva valida per tutti. Se infatti esistesse tale verità come mai non è stata ancora scoperta? o se lo è stata, perché molti altri continuano ad ignorarla? Come dice Mackie "Differenze radicali tra giudizi morali di primo livello rendono difficile trattare questi giudizi come la manifestazione di verità oggettive" (Mackie 1977: 42).

Il secondo argomento è quello della stranezza, per cui le proprietà morali avrebbero uno status e delle funzioni del tutto peculiari, tali da rendere sospettosa la loro reale esistenza. Tale argomento può avere due versanti, uno epistemologico e l'altro metafisico (Miller 2013: 109-110; cf. anche Olson 2014). Secondo Mackie infatti se esistessero delle proprietà morali e dei valori oggettivi, questi avrebbero una condizione metafisica tutta particolare, perché sarebbero

intrinsecamente motivanti e *action-guiding* (il problema qui sta nel fatto che delle entità esterne a noi non possono motivarci per l'azione, visto che tale motivazione è qualcosa che parte in primo luogo da noi stessi). Il versante epistemologico del problema riguarda la difficoltà a rendere conto della nostra conoscenza di queste entità e delle loro caratteristiche. Questo versante dell'argomento sembra ricordare le critiche rivolte all'intuizionismo riguardo il tipo particolare di facoltà che riesca a cogliere le proprietà morali.

Dworkin rileva che la forza degli argomenti di Mackie sta nel poggiare sull'austerità. Entrambi gli argomenti sono intesi come descrittivi, costruiti con la pretesa di non incorporare alcun contenuto normativo e valutativo. Il primo infatti si basa su una constatazione empirica di disaccordo morale, l'altro invece poggia su una considerazione sulla presunta natura che dovrebbero avere le proprietà morali. Entrambi gli argomenti falliscono nello scopo, secondo Dworkin.

Il primo argomento secondo Dworkin è incompleto. La critica poggia sul fatto che anche se c'è una diversità di opinioni morali, questo non ha implicazioni scettiche, a meno che non si facciano altri assunti filosofici che stabiliscano tale connessione. Dal fatto che molti sono in disaccordo non possiamo derivare che nessuno di questi non abbia ragione. Potrebbe essere il caso che nessuno abbia ragione perché la retta opinione non è tenuta da nessuno, o che solo uno di questi la posseda. Quello che serve perché ci sia una conseguenza di questo tipo è che si fornisca una teoria che spieghi il perché sia un problema il disaccordo. Perché la varietà delle opinioni produca una conseguenza scettica, si deve fornire una teoria su che cosa sia l'etica e di come funzioni il ragionamento morale. Dworkin produce un'analogia con la scienza. In questa disciplina la migliore spiegazione di che cosa sia il pensiero scientifico spiega quando e perché il disaccordo sui giudizi scientifici è sospetto. Se milioni di persone sostengono di aver visto un unicorno, ma tutti questi sono in disaccordo su come gli unicorni sono fatti, sul loro colore, l'altezza e così via, si ha ragione di sospettare che nessuno di questi abbia davvero visto un unicorno e che tutti questi giudizi siano

falsi. Infatti nella spiegazione di che cosa sia la scienza sono contenuti enunciati sulla ripetibilità delle esperienze, la verifica, la sperimentabilità. La tesi della relatività viene quindi combinata con una tesi sulla natura della scienza, in modo da produrre una corretta inferenza scettica. Questo dovrebbe accadere anche in campo etico. Pertanto o l'argomento di Mackie non ha alcuna implicazione scettica, oppure esso assume qualche tesi sulla natura della moralità che però sembra comportare un ridimensionamento della sua posizione austera. Infatti fornire una definizione di etica significa prendere una posizione morale, su ciò che sta al proprio interno e su cosa non ci sta e dunque è in qualche modo essa stessa valutativa (Dworkin 1996:112-114).

Anche il secondo argomento avanzato da Mackie incontra delle criticità. Dworkin obietta a Mackie la poca chiarezza nella presentazione del problema di proprietà morali che dovrebbero essere intrinsecamente motivanti. Le critiche avanzate puntano sul fatto che non sembra esserci nulla di strano nella visione per cui credere che una cosa sia sbagliata, sia intrinsecamente motivante. Chi vede l'esistenza di proprietà morali intrinsecamente motivanti come problematica lo fa sulla base della teoria archimedeo, per cui il reame valutativo e descrittivo sono separati, pertanto delle proprietà naturali non potrebbero in alcun modo motivare all'azione, appartenendo al dominio descrittivo e non valutativo. Ma anche questo sarebbe un assunto di tipo archimedeo. In sostanza gli argomenti di Mackie sarebbero una *petitio principii*.

Questo ci conduce ad un altro argomento archimedeo, contro l'esistenza di proprietà morali e di una verità oggettiva. Infatti se esistono delle proprietà di tipo particolare, deve anche esistere una facoltà che sia in grado di coglierle e farcele in qualche modo conoscere. Questo solleva però il problema su come conosciamo la verità morali. Essa infatti sembra qualcosa di essenzialmente diverso dal dominio della scienza e dei fatti empirici e non sembra esista una facoltà peculiare che ci metta in contatto con questa particolare realtà. Coloro che negano l'esistenza di una realtà morale o di una verità etica, si basano su questa intuizione e su argomenti di questo tipo, per dimostrare che quest'idea sia sba-

gliata. L'argomento si presume che sia esterno e non inglobi premesse di tipo normativo, infatti l'assunto è proprio la distinzione tra domini diversi (Dworkin 1996:114-116).

L'obiezione di Dworkin è quella che l'epistemologia di una certa disciplina deve essere sufficientemente interna al suo contenuto per poter funzionare perché infatti "qualsiasi ragione abbiamo per abbandonare una convinzione è essa stessa proprio un'altra convinzione" (Dworkin, 1996:118). In aggiunta queste altre convinzioni devono essere di tipo simile. Per abbandonare la convinzione che la terra è piatta, mi servono delle motivazioni che abbiano a che fare con questa e una nuova convinzione, supportata da altre ragioni più forti, che la sostituisca, come quella che la terra è rotonda. Per sostenere dunque che non esistono proprietà o verità morali, servono convinzioni di tipo simile ed esse possono essere solo di tipo normativo, non descrittivo, come quelle sopra riportate. Quelli che abbiamo visto sino ad adesso secondo Dworkin, sono tentativi di scetticismo *a priori*, che cercano di essere austeri, ma che falliscono facendo una petizione di principio.

Un altro tentativo scettico che pretende di essere comunque austero, senza essere però *a priori*, è quello prodotto da assunti quali: se il determinismo è vero, allora non c'è libertà, dunque nemmeno responsabilità e l'etica non ha senso; oppure se Dio non esiste, non esiste nemmeno un garante della giustizia e della bontà, per cui non esiste alcuna oggettività morale. La premessa in questi argomenti è in qualche modo esterna al dominio etico e viene vista come non valutativa (gli enunciati sul determinismo sembrano appartenere al dominio della fisica e non a quello dell'etica). Secondo Dworkin anche questi argomenti da soli non bastano a minare la possibilità di un'etica oggettiva. Questi argomenti funzionano perché fanno assunzioni di tipo psicologico, che sono però essi stessi morali. Nell'affermazione "se dio non esiste, tutto è permesso", sono infatti contenute premesse non esplicitate quali che dio è garante dell'esistenza di proprietà morali, di un'etica oggettiva, o del rispetto di certe regole in quanto giudice ultimo, datore di ricompense e di punizioni. Così anche questi argo-

menti finiscono per incorporare assunti normativi e la loro pretesa di essere austeri si rivela un'illusione. Questi argomenti di conseguenza possono essere etichettati come forme di scetticismo interno.

Dworkin accosta alla dottrina di Mackie una alquanto diversa, quella proposta dal filosofo Bernard Williams, che potrebbe essere catalogata come una posizione "anti-teorica", cioè che più che credere che tutti i giudizi morali sono falsi, crede che non si possa produrre una teoria morale oggettiva, categorica ed universale (Williams 1985).

Come Mackie, anche Williams⁴ (1981) argomenta sul carattere intrinsecamente motivante delle proprietà morali. Sembra infatti che per fare o non fare qualcosa ci debbano essere delle ragioni, che possono essere fornite dal mondo (dunque esternamente all'individuo) oppure possono essere interne, come i desideri. Intuitivamente si pensa che se un fatto è sbagliato, sia esso stesso a fornire la ragione per non compierlo, indipendentemente dai desideri, dalle preferenze e dalle inclinazioni dell'individuo. Williams si trova ad argomentare in favore di una connessione tra ragioni per compiere (o non) un'azione e desideri, posizione che viene definita "internalismo". La conseguenza di questa posizione è che l'idea di una ragione assoluta e categorica è priva di alcun senso, affermando anche che "dal momento che i giudizi morali affermano o presuppongono ragioni categoriche, sono tutti falsi" (Dworkin 2011:65). Pensando che le ragioni per agire possano provenire da ciò che realmente desideriamo, perde di senso l'idea che esistano delle ragioni valide per ciascuno, dal momento che ognuno desidera ciò che più si confà alla propria natura.

Secondo Dworkin tuttavia la direzione dell'argomentazione che procede dalle ragioni per agire alla non esistenza di verità morali è sbagliata. L'argomento che le ragioni per l'agire possano essere esclusivamente interne e dipendenti dai desideri presuppone già quella che sarà la conclusione dell'argomento. Infatti l'unico modo per negare l'esternalismo è che non esistano verità etiche moti-

⁴ Una posizione simile viene riferita anche a Joyce (2001), ma non analizzeremo qui la questione.

vanti e universali, cioè quanto afferma lo scetticismo. Pertanto gli argomenti risultano in una *petitio principii*.

Così conclude Dworkin i tentativi di scetticismo esterno si rivelano tutti di tipo interno. Gli archimedei “sono cattivi metafisici che pensano che (...) la morale abbia bisogno di una fondazione non-morale” (Dworkin 1996: 128). Essi credono che per rendere stabile l’etica si debba procedere ad una sua fondazione, ma non è necessario ancorare la morale a qualcosa di esterno da essa, può ben essere oggettiva e salda anche con una fondazione interna di tipo coerentista, nel quale si cerca un equilibrio tra tutte le credenze e i principi tra loro.

Dworkin stesso, sebbene critichi i realisti (naturalisti e non), in quanto archimedei, si definisce a sua volta “realista”, infatti una visione coerentista priva di una fondazione esterna, può comunque vantare un certo grado di oggettività e realtà:

La moralità è una dimensione distinta e indipendente della nostra esperienza ed esercita la propria sovranità. (...) Possiamo sì scoprire che ciò che adesso pensiamo sulla virtù e sul vizio, o sul dovere e il giusto è inconsistente con le altre cose che sappiamo, sulla cosmologia, la psicologia o la storia. Se così, dobbiamo provare a ristabilire l’armonia, ma questo è un processo i cui risultati devono avere un senso morale così come ogni altro tipo di senso. (...) Non possiamo scalare la moralità da fuori per giudicarla da un qualche tribunale esterno archimedeo. (Dworkin 1996:128).

3. *L’unità del valore*

Alla base della teoria morale di Dworkin sta una teoria della verità di tipo coerentistico. La verità in ambito valoriale non viene stabilita in base ad una corrispondenza con fatti bruti del mondo. Intuitivamente l’enunciato “Duccio ha mangiato la ribollita ieri sera” è vero se e solo se ieri sera Duccio ha mangiato la ribollita, cioè se il mio enunciato descrive e corrisponde a quello che è accaduto. Se trasportassimo la teoria corrispondentista in ambito valoriale un giudizio del tipo “Vanna ha moralmente sbagliato ad abortire” è vero se e solo se l’aborto praticato da Vanna è moralmente sbagliato, cioè se quell’aborto ha la proprietà di essere sbagliato. Per Dworkin non si dà il caso che questo avvenga. I giudizi morali sono veri o falsi, ma non perché ci siano fuori delle proprietà che li ren-

dono tali, quanto perché si inseriscono in una teoria più ampia con cui sono coerenti e concorrono alla coerenza della teoria stessa. Sono veri perché hanno un'argomentazione che li sostiene e dei rimandi che li rafforzano e a loro volta che rafforzano. La teoria coerentista della verità non è come una casa che poggia sulle fondamenta, quanto come una zattera dove ogni pezzo di legno concorre al sostegno di tutti gli altri. Esistono dei pezzi più importanti e altri più marginali, sostituire i primi diventa complicato e può far sfaldare tutta l'impalcatura, mentre con i secondi possiamo operare con più agilità, tuttavia ogni pezzo ha una propria funzione per il mantenimento della solidità dell'insieme. La preferenza andrà dunque ad una teoria che risulti più solida delle altre⁵.

Questa la teoria che esce dalle parole di Dworkin: "I giudizi di valore sono veri, nel caso in cui siano veri, non in virtù di una qualche corrispondenza ma alla luce dell'argomentazione sostanziale che può essere prodotta a loro favore. Il regno della morale è il regno dell'argomentazione, non dei fatti nudi e crudi" (Dworkin 2011:24, traduzione modificata).

Questa non è solo una teoria sulla verità, secondo Dworkin, ma ha anche un valore morale, è essa stessa una teoria etica, che fa parte della costruzione coerentista. Infatti la spinta ad argomentare una nostra posizione e a cercare una coerenza con le altre opinioni che abbiamo è parte stessa della nostra responsabilità morale, cioè della nostra assunzione di obblighi nella costruzione di una posizione morale.

Possiamo dare un nome più altisonante alla teoria della responsabilità morale: potremmo chiamarla epistemologia morale. Non possiamo entrare "in contatto" con la verità in nessun senso causale. Tuttavia possiamo ragionare bene o male intorno alle questioni morali. Anche che cosa voglia dire ragionare bene o male è una questione morale, naturalmente: l'epistemologia morale fa parte della teoria morale. (Dworkin 2011: 25).

Come già aveva affermato in precedenza non entriamo in contatto con nessuna verità morale, non ci sono delle proprietà su cui fondare i nostri giudizi morali e la nostra etica normativa e questi fatti non causano i nostri giudizi morali. Quel-

⁵ Per un approfondimento del coerentismo si veda Young (2016) e Stemp (2017).

lo che possiamo fare è argomentare le nostre posizioni morali e cercare di giustificarle. Assumere l'onere di argomentare le proprie posizioni, di trovare una giustificazione che le sostenga e una coerenza con il resto del corpus delle opinioni che abbiamo, significa avere responsabilità morale, cioè assumersi degli oneri argomentativi e di integrità delle proprie posizioni.

Il termine "responsabilità morale" può essere interpretato sotto più punti di vista e può avere diversi significati. Il modo in cui viene concepito da Dworkin è come una sorta di virtù: "persone moralmente responsabili agiscono in base a principi e non senza principi; agiscono spinte dalle loro convinzioni, anziché a dispetto di esse" (Dworkin 2011:124). In questo senso essere responsabili dal punto di vista morale significa assumersi l'onere di voler seguire una determinata etica, accettandola e offrendone una giustificazione.

Gli obiettivi che pone la responsabilità morale sono quelli di integrità e autenticità, cioè si deve cercare di trovare teorie che abbiano una presa su di noi, tale da non farci abdicare a loro anche sotto la spinta delle emozioni e delle tentazioni più forti.

La responsabilità ci obbliga ad interpretare criticamente le convinzioni che inizialmente sembrano più attraenti o naturali – a cercare le interpretazioni e specificazioni di queste convinzioni inizialmente attraenti avendo in mente questi due obiettivi di integrità e autenticità. Interpretiamo ciascuna di queste convinzioni, per quanto possiamo, alla luce delle altre e anche alla luce di ciò che sentiamo naturale come modo adeguato di vivere le nostre vite. (Dworkin 2011:129-130).

È evidente come questo sia un ideale, difficilmente raggiungibile. Pertanto non si è responsabili solo quando si è completamente autentici e integri, ma quando piuttosto ci si sforza di tendere a questa idealità (Dworkin 2011:130). Si tratta appunto di ricercare le ragioni per cui i giudizi di valore siano veri, di trovare le argomentazioni a sostegno delle nostre tesi e le interconnessioni tra questa e le altre che possediamo (ad esempio Dworkin 2011:135-145, in particolare 138).

Raggiungere la verità è dunque un lavoro interpretativo. Significa infatti interpretare quello che accade e pensiamo dovremmo fare, cercando di ricavarne una visione coerente. Attraverso il lavoro interpretativo possiamo ottenere la verità, ma possiamo anche ottenere un reale disaccordo su ciò che sia vero.

Una particolare interpretazione è riuscita – raggiunge la verità circa il significato di un determinato oggetto – quando, per quell'oggetto, realizza al meglio i propositi assegnati correttamente alla prassi interpretativa identificata correttamente come pertinente. Si può dunque intendere l'interpretazione, analiticamente parlando, come se contemplasse tre livelli. Interpretiamo le pratiche sociali, per prima cosa, quando le individuiamo: quando ci consideriamo impegnati in un'interpretazione di tipo giuridico piuttosto che letterario. Secondo, interpretiamo quando attribuiamo un insieme di propositi al genere o al sottogenere che identifichiamo come pertinente e, terzo, quando proviamo a identificare la migliore realizzazione di quell'insieme di propositi in qualche occasione particolare (Dworkin 2011:155).

Sostanzialmente un'interpretazione è veritiera quando soddisfa i fini che si era preposta. Dworkin distingue tra due tipi di fini: quelli intrinseci e quelli giustificativi. Ogni volta che studiamo qualcosa il nostro fine intrinseco è quello di trovare la verità, mentre il fine giustificativo è quello che giustifica la nostra ricerca della verità in quel determinato ambito, cioè le ragioni per cui vogliamo ottenere la verità. Scienza e attività interpretativa si distinguono per questo: nella prima i fini giustificativi sono sì rilevanti, ma devono essere distinti da quelli intrinseci, altrimenti faremmo collassare la verità scientifica sulle nostre ragioni per volere la verità. Nell'attività interpretativa invece in qualche modo i due fini si fondono. Il fine per cui cerco una verità fornisce anche il criterio con cui stabilire la stessa verità (Dworkin 2011: 146-182).

Ogni giorno nella nostra vita morale, secondo Dworkin, cerchiamo di stabilire che cosa sia "onesto", "virtuoso", "buono" o "cattivo". Questi concetti non hanno infatti un significato stabile condiviso da tutti, piuttosto ognuno li usa per descrivere pratiche e valori diversi. Le parole dell'ambito morale hanno infatti un intrinseco significato valutativo e per questa ragione ognuno di noi le inserisce in un contesto valoriale diverso, che può coincidere con quello altrui, come non farlo. Dworkin riprende in questo caso quanto aveva già affermato commentando Hart (Dworkin 2004) e che in modo simile era stato affermato da Galilei (1955-56). È dunque impossibile fornire un'analisi di concetti come quelli di "giustizia", "libertà", "bene" o "male", che sia neutrale rispetto ai valori sostanziali o all'importanza che questi concetti dovrebbero avere nella nostra vita morale. In questi concetti è insito un significato valutativo che di per se è interpretativo. Ogni tentativo di definire i concetti morali, è un'attività interpretativa di

tipo morale. Provare a definire che cosa è la giustizia sarà fornire un contenuto a questo concetto, dunque fornire un criterio di che cosa è giusto e ingiusto. L'attività di interpretazione del concetto è dunque un'attività morale normativa di prima livello.

4. La metaetica si basa su un errore

In questo modo possiamo comprendere ancora meglio come la sua critica si rivolga a tutte le posizioni di tipo metaetico, anche quelle che affermano la possibilità di una qualche conoscenza morale. Secondo Dworkin il pensiero morale è qualcosa di unitario e indipendente dal mondo esterno, la pretesa che esista un'attività di secondo livello descrittiva rispetto alla morale è assurda. In modo molto chiaro afferma infatti "Rifiuto l'idea di un'indagine esterna, metaetica, della verità morale" (Dworkin 2011:39).

Sarà chiaro come per Dworkin esistano verità morali, o come dice lui "è un fatto ovvio e ineludibile" (Dworkin 2011:38), sembra a lui assurdo pensare che i giudizi morali siano come fiato al vento, senza alcun peculiare significato (o senza significato alcuno), come pensano i non cognitivisti, o altrettanto assurdo pensare come i realisti che là fuori ci siano delle proprietà morali che abbiano causato in noi tali giudizi (sembra infatti alquanto strano pensare che l'immoralità dell'invasione dell'Iraq abbia causato il fatto che noi pensiamo che quell'invasione fu sbagliata). Come abbiamo già visto le verità morali esistono, ma non sono tali perché ci sono delle proprietà che le rendono vere, quanto piuttosto in virtù di un processo argomentativo che va in cerca della coerenza e della migliore spiegazione. Questa migliore spiegazione sarà a sua volta un'ulteriore argomentazione morale e così via. Risulta impossibile uscire dalla morale per fondare la morale stessa e tutti i tentativi che ci hanno provato sono falliti. In sostanza la metaetica, proprio questo tentativo esterno e fondativo, è destinata a fallire e a deludere, riprendendo un antico titolo di Prichard "*Yes, metaethics rests on a mistake!*" (Dworkin 2011: 84).

4.1. La metaetica non esiste

Da tutte queste argomentazioni secondo Dworkin ricaviamo due conclusioni fondamentali. La prima, che riguarda solo in modo tangenziale il nostro tema, è che le posizioni scettiche sono false. La seconda conclusione, che invece colpisce al centro l'oggetto di questo lavoro, è che la metaetica non esiste.

Naturalmente esistono interessanti questioni di antropologia e di psicologia personale e sociale che sono del secondo ordine, nel senso che esse riguardano il giudizio morale ma non richiedono esse stesse un giudizio morale. Ma non esistono questioni specificamente filosofiche di questo tipo; in particolare, la questione se i giudizi morali possano essere veri o falsi è una questione morale sostanziale, non una questione metaetica distinta. *La metaetica non esiste*, a meno che [...] non contiamo la questione se esista la metaetica come essa stessa una questione metaetica. (Dworkin 2011:85, corsivo mio).

È dunque impossibile produrre enunciati filosofici e descrittivi sulla morale, questo è un processo non solo inutile ma anche impossibile, perché a loro volta avranno al proprio interno una parte valoriale (contro l'austerità) e/o avranno conseguenze normative (contro la neutralità) e dunque per questa ragione saranno normative.

Se Dworkin riuscisse a vincere la sfida lanciata alla metaetica (e ai metaeticisti) il progetto che qui viene portato avanti, sarebbe del tutto inutile. Non ci sarebbe infatti relazione alcuna tra metaetica ed etica normativa perché uno dei due domini (l'etica normativa) ingloberebbe l'altro (la metaetica). La metaetica sarebbe una pura illusione, inesistente e dannosa, perché condurrebbe il pensiero su strade sbagliate e pericolose.

5. *La metaetica esiste davvero?*

L'analisi di Dworkin può collocarsi su piani differenti, da un lato come una serie di obiezioni alle varie teorie metaetiche, in particolare le varie forme di non cognitivismo e di teoria dell'errore. In questo caso l'obiettivo primario è dimostrare la loro falsità e la possibilità di una teoria normativa che sia oggettiva. L'altro versante dell'argomentazione di Dworkin è quello di provare a dimostrare che il progetto di una separazione tra discorso normativo su cosa sia giu-

sto o sbagliato fare e discorso metaetico sulla natura e il funzionamento di questi stessi giudizi normativi, è completamente infondato.

A noi qui interessa solo il secondo versante dell'argomentazione, sebbene i due si possano leggere come connessi e interdipendenti. Infatti l'argomento di Dworkin, in piena coerenza con il suo stile filosofico, non procede in astratto, cercando di dimostrare con un'argomentazione a priori che le due tesi di neutralità e austerità sono sbagliate, quanto principalmente a posteriori, mostrando come ogni teoria etica che abbia assunto queste due tesi, sia poi caduta in errore, o in contraddizione.

Esiste però anche un'argomentazione a priori, che vuol dimostrare l'unità dei due piani, quello metaetico e quello normativo. Questa argomentazione parte dal concetto di *verità* fino a giungere al funzionamento dell'etica (cf. Shafer-Landau 2010). Essa si trova esposta principalmente negli ultimi lavori di Dworkin, tuttavia in essa si rilevano alcune criticità che ne pregiudicano l'utilizzo. Ci si occuperà anche di questo versante. Anche se argomentare sul concetto di verità va oltre gli scopi di questo lavoro, verranno comunque prodotte alcune considerazioni su quest'impostazione.

5.1. Perché la critica agli archimedei non funziona

La prima obiezione che può essere fatta alla tesi di Dworkin è a come ha costruito la tesi archimedeo. Nella sua ricostruzione questa tesi viene derivata dalle due tesi, che tra loro vengono considerate indipendenti, di neutralità e austerità (Dworkin 1996: 92-94).

Dworkin intende la neutralità come la tesi che da premesse esclusivamente metaetiche non si possono derivare conclusioni normative. L'austerità invece viene definita come l'assenza di contenuto valutativo nella metaetica. L'austerità è una tesi sulla natura della metaetica, mentre la neutralità sul rapporto tra questa e le altre parti della filosofia morale.

Come dicevamo, nella presentazione di Dworkin le due tesi si uniscono concorrendo a formare il punto di vista archimedeo sulla morale. Sembra però che la

ricostruzione così proposta non funzioni molto bene e presenti delle difficoltà. Infatti neutralità e austerità non sono così indipendenti come Dworkin ritiene, quanto piuttosto una sembra essere conseguenza dell'altra. La neutralità è infatti una conseguenza dell'austerità combinata con una versione della legge di Hume.

Prendiamo l'austerità. Essa sostiene che gli enunciati metaetici non hanno portati normativi, cioè al loro interno non sono contenute parti normative. La tesi può essere interpretata in due modi, nel primo che ogni enunciato che ambisce ad essere considerato metaetico non ha un significato normativo. In questo senso gli enunciati sono puramente descrittivi, o hanno una funzione che non è valutativa.⁶ Il secondo modo più ampio è che all'interno di una teoria metaetica non ci siano parti normative o valutative. In questo secondo modo si può intendere la metaetica come una teoria (M) composta da formule di tipo metaetico (m_1, m_2, \dots, m_n) in cui non è contenuta nessuna formula di tipo normativo (n_n).

A questo si aggiunge l'assunzione di una versione della legge di Hume, per cui nessuna conseguenza normativa può essere derivata solo da premesse descrittive. Dato l'assunto che la metaetica è austera, che quindi non ingloba alcun contenuto normativo e che solo da premesse descrittive non si possono derivare conseguenze normative, ne consegue la tesi della neutralità, cioè la tesi secondo cui la metaetica non ha conseguenze normative o valutative. La prima conseguenza di tutto ciò è che il modo in cui Dworkin caratterizza le teorie metaetiche è sbagliato. Neutralità e austerità non sono indipendenti, ma sono l'una la conseguenza logica dell'altra.

⁶ In questo contesto può essere utile richiamare la distinzione fatta da Hare (1952), dove si distingue due componenti (in Hare 1981 il numero verrà ampliato) del significato, la *frastica* e la *neustica*, una indicante la componente descrittiva dell'enunciato, l'altra indicante la sua funzione. Gli enunciati descrittivi asseriscono soltanto, mentre quelli normativi hanno inglobato anche un imperativo che spinge all'azione. In questo senso enunciati metaetici descrivono soltanto, non hanno inglobato al loro interno alcun imperativo o forza prescrittiva.

In secondo luogo nella sua ricostruzione esiste un assunto non esplicitato, che è appunto una versione della legge di Hume⁷. Sembra che logicamente la tesi archimedeica vada intesa come una conseguenza dell'austerità: dall'austerità si deriva la neutralità e dalla loro combinazione la tesi archimedeica. Dworkin non fornisce alcuna giustificazione del perché essa debba essere adottata. Essa rimane nel sottofondo dell'argomento, premessa assunta e non dimostrata, che riveste un ruolo centrale per la tenuta degli argomenti. Sul modo in cui Dworkin intende la legge di Hume torneremo più avanti.

In terzo luogo ci sono i problemi direttamente concernenti la caratterizzazione della neutralità. Per prima cosa bisogna dimostrare che una teoria metaetica non possa avere contenuti normativi, o che gli enunciati metaetici non abbiano anch'essi una parte normativa o valutativa. Come abbiamo visto Dworkin caratterizza l'ambito della metaetica attraverso le due tesi di austerità e neutralità. Egli cerca di confutare queste due tesi, per dimostrare l'assurdità della distinzione tra metaetica ed etica normativa. Il punto è che anche per un filosofo morale convinto della distinzione sarebbe possibile rifiutarle una o entrambe e mantenere la separazione dei livelli salda. Infatti potrebbe rifiutare la legge di Hume, o potrebbe proporre una caratterizzazione diversa dei livelli, non in base alla distinzione descrittivo/valutativo, ma generale/particolare o prescrittivo e riflessione sul prescrittivo. Anche se nella metaetica trovassimo enunciati valutativi, la distinzione con l'etica normativa potrebbe essere mantenuta.⁸

A questo si lega un altro dei problemi che possiede la formulazione di Dworkin, cioè che non è chiaro nella caratterizzazione di che cosa sia l'etica normativa e la metaetica (cf. Fallon 2010). Dworkin accoglie la distinzione tra le due attraverso la formulazione dei due livelli di analisi. Esistono giudizi di primo livello, che sono normativi e che ci indicano che cosa è giusto o sbagliato fare, che cosa è buono e cosa non lo è, come il giudizio "l'aborto è moralmente sbagliato" e giudizi di secondo livello, che sono un'analisi di quelli di primo livello, come

⁷ Almeno questo in Dworkin (1996), in Dworkin (2011) il ruolo concesso alla legge di Hume è più chiaro, ma comunque non viene messa in relazione con l'austerità o la neutralità.

⁸ Questa sembra essere la strada intrapresa da Brink (1989).

“Quando proferisco il giudizio morale ‘L’aborto è moralmente sbagliato’ voglio prescrivere un certo corso di azione”. Questo modo di fare la distinzione non dice nulla sulla descrittività dei secondi, sembra essere più un assunto che una conseguenza dell’essere di secondo livello. Infatti Dworkin sembra accompagnare questo modo di distinguere tra metaetica ed etica normativa con un altro, che rimane inespresso, che la metaetica è composta da giudizi descrittivi sulla morale, mentre tutto ciò che ha anche una minima natura prescrittiva o valutativa è da considerarsi etica normativa. Ora questo modo di fare la distinzione in realtà presenta qualche problema, non tanto per quanto riguarda la natura descrittiva della metaetica, che si risolve nella tesi di austerità, quanto piuttosto per la natura dell’etica normativa. Sembra infatti troppo ampio caratterizzare l’etica normativa come il dominio di tutti gli enunciati prescrittivi di tipo morale. L’etica normativa ha un obiettivo diverso, essa viene intesa generalmente come una teoria che vuole indicare quali debbano essere i principi dell’azione, individuale e collettiva, che cosa significa essere virtuosi e come regolare gli scambi tra individui e tra questi e la collettività. Essa insomma ha a che fare con come intendiamo la giustizia, l’equità, il bene e il dovere, e con enunciati astratti riguardo la modalità in cui conosciamo questi principi o la natura che essi hanno. Metaetica ed etica normativa hanno funzioni diverse, una ha come scopo quello di descrivere la natura del dominio morale, l’altra di prescrivere un codice di comportamento. È possibile che l’attività di descrivere la morale abbia delle conseguenze normative, ma questo non vuol dire che con questo si voglia influenzare l’azione, questo può essere il livello successivo, che infatti richiede un livello di precisazione molto diverso. In sostanza anche rifiutando l’austerità si può tenere ferma la distinzione tra la metaetica e l’etica normativa, caratterizzando questa distinzione in base agli scopi e al livello di generalità. Sembra infatti che l’*Open Question Argument* di Moore (1903) sulla definizione di “buono” abbia davvero poco a che fare con i principi pratici dell’agire, anche se si può ammettere che alla fine da esso si possa derivare delle conseguenze normative⁹.

⁹ In questo senso vanno i lavori di Singleton (1991), McPherson (2008a; 2012) e McPherson e

Inoltre il modo in cui Dworkin caratterizza i due livelli non sembra essere troppo aggiornato e prende a modello solo la metaetica classica. La distinzione tra enunciati di primo e secondo livello, tra quelli che prescrivono direttamente qualcosa e quelli che precisano il significato dei termini e degli enunciati preferiti, ricalca esclusivamente l'indagine semantica, che è stata preponderante, se non quasi esclusiva nella metaetica della metà del secolo. La metaetica oggi sembra essere più di un'indagine di secondo livello sui giudizi normativi, essa è coinvolta anche nell'analisi di come funziona il processo motivazionale, di come conosciamo cosa dobbiamo fare e su che tipo di proprietà sono le proprietà morali e non solo in quello che significano le parole morali. La metaetica non si riduce, e non è riducibile alla sola semantica, pertanto la caratterizzazione di metaetica ed etica normativa, come concernenti giudizi ed enunciati di primo e secondo livello, sembra quantomeno riduttiva.

L'etica sembra infatti costituita di più livelli, a seconda del livello di astrazione e dello scopo prefissato (cf. Shafer-Landau 2010; Mori 2010:17-35). Se prendiamo ad esempio un giudizio morale come "l'aborto è moralmente sbagliato" possiamo condurre diversi tipi di indagine. Possiamo trovarci a dare un consiglio o un giudizio su un caso concreto, o sulla pratica in generale. Il nostro giudizio allora può essere intuitivo, immediato, una reazione emotiva in base a quello che proviamo e ci è stato trasmesso, influenzato dalla nostra appartenenza culturale e dal modo di pensare di chi ci circonda. Possiamo allora analizzare le intuizioni che stanno alla base della nostra risposta, cercare di trovare una spiegazione al perché in questo caso concreto la pensiamo così.

Possiamo però anche andare oltre queste intuizioni, superare il caso singolo o concreto e vagliare queste intuizioni, vedere se sono coerenti con gli altri principi che abbiamo, cercare di vedere se siano solide, valide, coerenti, fondate. Ad esempio il nostro giudizio "l'aborto è moralmente sbagliato" può derivare dall'intuizione che uccidere è sbagliato e che quell'atto è l'uccisione di un essere umano. Ma allora possiamo scrutinare quest'intuizione e trovare se essa sia coe-

Plunket (2017).

rente con altre opinioni che abbiamo. Se ad esempio pensiamo che la pena di morte sia giusta, o uccidere in guerra non sia problematico, allora dobbiamo essere capaci di spiegare la ragione di questa differenza, essendo anche quest'ultime due uccisioni di esseri umani. Se ci viene fatto notare che "essere umano" è una nozione biologica, mentre noi abbiamo bisogno di un concetto morale, possiamo rivedere la nostra teoria. Cerchiamo dunque di costruire un sistema integrato che sia in qualche modo coerente e fondato, di costruire una teoria, che renda conto delle nostre intuizioni e che ci aiuti ad abbandonare quelle che non possono stare al suo interno.

Da ultimo abbiamo un terzo livello, molto più astratto, in cui il giudizio morale "l'aborto è moralmente sbagliato", accettato come valido e fondato, può essere analizzato per ricercare cosa è che lo renda vero, se cioè è vero in virtù di una qualche proprietà o caratteristica di quell'atto, o in ragione di qualcos'altro ancora.

Questi diversi modi di analizzare il giudizio morale corrispondono a diversi livelli dell'etica e ad almeno tre diversi tipi di indagine morale. Ad un primo livello si situa l'etica quotidiana, dove diamo giudizi e valutazioni morali facendo ricorso alle nostre intuizioni, in cui vogliamo guidare le persone a fare o a condannare qualcosa. Tuttavia possiamo trovarci nella condizione di dover riflettere su queste stesse nostre intuizioni e sui nostri giudizi, o perché notiamo un conflitto di valori al nostro interno, o perché richiesti di dare una spiegazione del nostro agire e del nostro modo di pensare. In questo caso incomincia il vero e proprio lavoro filosofico, la strada verso una sistematizzazione delle nostre credenze sull'agire. In questo percorso oltre a riflettere sulle proprie intuizioni si può provare a cercare di costruire un codice di comportamento fornendo i principi che devono ispirare il nostro agire. Oltre ci si spinge in un terreno ancora più difficile dove questi principi devono essere giustificati in un modo molto più approfondito, dove si cerca di scoprire che cosa è che li renda veri, se lo sono, qual è il modo e il metodo più adatto per conoscerli e così via. In questa disciplina ci sono delle domande come suggerito da Shafer-Landau (2010), che

sebbene connesse con l'agire sembrano davvero aver poco a che fare con il secondo e il primo di questi livelli:

- (A) Gli standard morali sono eternamente veri?
- (B) I giudizi di valore sono intrinsecamente e necessariamente motivanti?
- (C) I requisiti morali implicano ragioni categoriche per l'agire?
- (D) Qual è la natura di una proprietà morale?
- (E) Qual è lo status modale della relazione di sopravvenienza che si viene a creare tra le caratteristiche morali e non morali?
- (F) Perché pensiamo che avere una credenza emersa dall'equilibrio epistemologico è una sua evidenza per la sua verità?
- (G) Le leggi fisiche sono generalizzazioni della natura e lavorano con oggetti fisici e forze. Le leggi morali non sono come questo tipo di leggi. Che cosa dunque rende vere tutte le leggi morali vere? (Shafer-Landau 2010: 482).

Inoltre più volte Dworkin si esprime contro la possibilità archimedeica di definire che cosa sia l'etica e il suo oggetto. Definire che cosa è la "morale" e quali sono le caratteristiche che rendono appartenenti ad un certo dominio un'azione, un tratto del carattere o un giudizio, è intervenire direttamente all'interno del dominio normativo. Infatti se un certo aspetto non può essere definito come moralmente buono o cattivo, allora non fa parte dell'ambito di riflessione morale, diviene irrilevante per essa. Significa scegliere ciò che conta e ciò che non conta per l'etica. E questo sembra aver un'influenza diretta sull'etica normativa. Inoltre definire l'ambito morale può anche indicare quale deve essere la direzione che si deve perseguire. Ad esempio se si definisce l'etica come l'ambito che ha come obiettivo il miglioramento della situazione umana (cf. Warnock 1971) si è quantomeno spinti verso posizioni welfaristiche o similari.

Si può dunque distinguere tra due campi della riflessione astratta in filosofia morale, la metaetica e la *metamorale* (Frankena 1980), mentre la metaetica si occuperebbe di dare una risposta alle domande sopra elencate, la metamorale tenterebbe di definire che cosa sia la "morale". Si può ben pensare che quest'ultima abbia un facile e diretto impatto normativo e che sia impossibile una definizione di etica che sia esterna, neutrale e austera, ma questo non necessariamente riguarda l'ambito della metaetica.

5.2. Il problema della legge di Hume

Abbiamo già visto come la legge di Hume giochi un ruolo fondamentale nell'argomentazione di Dworkin. La versione qui adottata della legge di Hume è quella secondo la quale non si possono derivare conclusioni normative da sole premesse descrittive. L'argomento di Dworkin sfrutta questo principio logico, infatti gli enunciati metaetici pretendono di essere enunciati sulla struttura metafisica degli enunciati morali e dunque descrittivi, per questa ragione gli enunciati normativi non possono essere messi in questione o dimostrati servendosi solo di enunciati metaetici, come pretenderebbero di fare le teorie scettiche.

Gli archimedei, rileva Dworkin, assumono la validità del principio di Hume, per cui pretendono di essere neutrali. Come si è visto gran parte degli sforzi di Dworkin sono proprio tesi a mostrare come le varie tesi metaetiche archimedee abbiano delle conseguenze di tipo normativo e che dunque siano o incoerenti o false.

Come già accennato uno dei problemi con l'argomento di Dworkin è che si presuppone la validità della legge di Hume senza fornire una vera e propria dimostrazione. Come rilevato da Shafer-Landau (2010:484-5) il rischio è quello di una *petitio principii*:

[Dworkin] propone di eliminare lo scetticismo argomentando che è inconsistente con il principio di Hume. Ma ciò può eliminare questo scetticismo solo se l'inconsistenza è veramente presente [...] e solo se il principio di Hume è vero—dunque non possiamo semplicemente assumere che è vero in questo contesto, senza fare una petizione di principio.

La legge di Hume inoltre sembra proibire un passaggio diretto da enunciati descrittivi a conclusioni normative, cioè un'inferenza deduttiva da un dominio all'altro. Tuttavia sembrano esistere altri modi di fare inferenze, come d'altro canto non sembra proibito che dei fatti possano indebolire delle posizioni morali. Infatti ogni giudizio morale è su un fatto, su un'azione, o un aspetto della vita e del mondo, e ridescrivere questi fatti o confutarli può far cadere alcune possibilità morali. Come rilevato sempre da Shafer-Landau (2010:485; cf. anche Star 2010) Dworkin non elimina questa possibilità: infatti per dire che x non indebolisce y bisogna dire che x è irrilevante per y , dunque per dire che questioni fat-

tuali non possono indebolire la teoria morale, bisogna dire che sono irrilevanti per la teoria morale, ma questo non può essere assunto, visto che è proprio ciò che si vuole dimostrare.

Sembra dunque che i soli fatti non possano dimostrare un giudizio morale, almeno secondo questa versione del principio di Hume, ma hanno comunque la capacità di confutare o indebolire alcuni assunti morali.¹⁰ Infatti ogni valutazione morale o comando morale ha al proprio interno una descrizione di un fatto morale. Se prendiamo il nostro solito giudizio “l’aborto è moralmente sbagliato” esso si caratterizza come una valutazione su un fatto. Possiamo quindi discutere su che cosa sia o meno l’aborto, se ad esempio la cosiddetta “pillola del giorno dopo” possa considerarsi come una forma di aborto o come un anticoncezionale. Ora la pillola del giorno dopo al contrario del mifepristone (RU-486) non causa il distacco dell’embrione dall’utero e la sua espulsione, ma è un contraccettivo post-coitale, che impedisce allo spermatozoo l’ingresso nell’ovulo. Se dunque definiamo aborto “come l’interruzione di una gravidanza che porta alla morte del feto” (Mori 2017:13), il caso della pillola del giorno dopo non rientra in questa situazione pertanto non può configurarsi come aborto. In questo senso chi sostenesse l’immoralità dell’uso del metodo contraccettivo post-coitale in quanto una forma di aborto, verrebbe contraddetto dai fatti, a meno di una ridefinizione dei concetti impiegati. In questo caso argomenti fattuali possono confutare alcune posizioni morali, così lo stesso è possibile nel caso dello scetticismo esterno.

Inoltre sembra ci sia una differenza sostanziale tra confutare e provare (Shafer-Landau 2010:485): i fatti non possono dimostrare un enunciato morale positivo, ma possono confutarne uno. Escludere qualcosa è più facile che provarne un’altra. Si supponga che ieri sia avvenuta una rapina in banca. La mia colpa

¹⁰ Il realismo risolve il problema in un altro modo. Infatti generalmente i realisti iscrivono la normatività all’interno di alcuni fatti del mondo (naturale o soprannaturale), essi indeboliscono la distinzione tra valutativo e descrittivo, dal momento che secondo loro esisterebbero alcuni fatti del mondo che sono al contempo prescrittivi. In questo senso la legge di Hume non viene violata, perché da semplici costatazioni sui fatti si può passare a giudizi sul dovere, perché la valutatività è all’interno degli stessi fatti.

legale non può essere provata dal semplice fatto che io fossi dentro la banca al momento della rapina. Tuttavia se io mi fossi trovato in un altro posto al momento del fatto, questo avrebbe potuto escludere il mio coinvolgimento nel fatto¹¹. Quello che in questo caso fanno i discorsi fattuali è confutare la condizione necessaria per l'ascrizione del giudizio morale, ma di per se non sono sufficienti a produrre l'ascrizione di tale giudizio. Condizione necessaria perché io sia colpevole della rapina è che io mi trovassi nella banca, ma il mio trovarmi nella banca non è condizione sufficiente perché io sia il rapinatore.

Lo stesso metodo può essere utilizzato anche per confutare intere teorie normative. Si pensi ad esempio alla tesi morale razzista, secondo la quale esiste una gerarchia delle razze che hanno più o meno diritti morali. Più in alto stanno i cosiddetti "bianchi", che godono di pieni diritti morali e civili, all'ultimo posto i cosiddetti "neri", che invece non ne godono di nessuno. Questa differenza viene giustificata sulla base di supposte caratteristiche biologiche, i bianchi sarebbero più intelligenti, più forti, più capaci di apprezzare il bene e il piacere, moralmente più elevati, mentre i neri sarebbero più stupidi, con tendenze criminali e asociali più sviluppate, tendenti alla crudeltà e al lassismo per natura. Questo basterebbe a giustificare un trattamento diverso. Così come ci sembra naturale trattare diversamente un cane e un essere umano, o un pollo da un cane, in quanto capaci di esperienze morali e sensibili differenti, così sembra naturale al razzista sostenere che ci debba essere una differenza di trattamento basata sulla differenza biologica. Condizione necessaria perché il razzismo possa essere accettato è che le razze esistano. La constatazione che la separazione in razze umane con capacità intellettuali dissimili e livelli di coscienza diversi è una pura falsità fa cadere l'intero impianto morale del razzista.

Dunque l'analisi fattuale può intervenire in due modi, o nella definizione dei concetti (come nel caso dell'aborto, dove per definizione non rientrano i metodi

¹¹ Si esclude l'eventualità di una complicità. Il caso può essere immaginato anche come un omicidio. Per essere legalmente e moralmente responsabile dell'omicidio, per essere definito un assassino mi sarei dovuto trovare nel posto del delitto, ma se mi fossi trovato altrove non avrei mai potuto premere il grilletto della pistola che ha ucciso.

contraccettivi), o nello stabilire le condizioni necessarie per la valutazione morale (come nel caso del razzismo e della rapina). In questo senso l'analisi fattuale non può intervenire sulle condizioni sufficienti e quindi provare la verità di un giudizio morale, ma può intervenire sulle condizioni necessarie e dunque far cadere l'intero impianto argomentativo.

Questa sembra essere la stessa strategia messa in campo da Mackie con il suo argomento relativista. Il fatto che esista una grande varietà di opinioni morali nel tempo e nello spazio, riesce a mettere in dubbio l'idea che una qualche verità morale eterna e oggettiva esista.

Inoltre l'argomento di Mackie non è di tipo deduttivo ma un'inferenza alla migliore spiegazione. L'ipotesi da verificare è quella che esista una verità eterna e oggettiva. Ora l'antropologia culturale, la sociologia, la storia dell'etica ci hanno mostrato la grande varietà delle opinioni morali, non solo nel tempo e nello spazio, ma anche all'interno di un gruppo abbastanza omogeneo di persone che vivono nello stesso luogo e nello stesso tempo. Questa grande varietà di opinioni morali, sembra rendere estremamente improbabile che esista una qualche verità morale tenuta da un popolo in un certo tempo e ignorata da tutti gli altri. Ciò che spiega meglio questo fatto è l'ipotesi contraria a quella di partenza, che dunque non esista alcuna verità morale. Essa sembra essere maggiormente elegante, in quanto riesce a fornire la spiegazione migliore per il maggior numero di fatti, senza l'introduzione di eccezioni e casi speciali.

Come già detto riguardo alla legge di Hume, essa proibisce il passaggio deduttivo da enunciati descrittivi a enunciati normativi. Ma in questo caso non si tratta di una deduzione, quanto piuttosto di un'inferenza alla migliore spiegazione. L'abduzione e l'induzione non vengono proibite dalla legge di Hume, pertanto l'argomento di Mackie non sembra violarla e rimanere valido (cf. Shafer-Landau 2010; Star 2010).

Per altri versi è stato obiettato che Dworkin affida troppa importanza alla legge di Hume (Star 2010), in quanto il ragionamento morale di tutti i giorni non sarebbe di tipo inferenziale. Nella pratica quotidiana troviamo ragioni per fare

delle cose e astenerci dalle altre direttamente nei fatti che incontriamo, in modo istintuale e diretto. Se vediamo qualcuno che soffre non ci astraiano un attimo dal mondo e non diciamo:

- (1) C'è qualcuno che soffre vicino a me
- (2) Se qualcuno vicino a me soffre ho una ragione per aiutarlo

- (3) C'è una ragione per aiutarlo

La nostra mente morale non sembra funzionare in questo modo. Piuttosto trovo qualcuno vicino a me che soffre, questo stesso fatto in modo molto diretto mi fornisce la ragione per agire, producendo in me qualche sensazione, sentimento o stimolo. Non ho bisogno di pensare a principi generali dell'agire e di calarli nella situazione concreta¹².

Sulla base di queste considerazioni su come agiamo, si potrebbe argomentare che bisognerebbe rivedere il nostro modo di concepire l'etica filosofica. Non si dovrebbe dunque costruire una teoria di impianto deduttivista, in cui si parte da principi generali e li si applica a casi e situazioni sempre più concrete. Ma si dovrebbe ad esempio riconoscere la normatività di alcuni fatti che di per sé e immediatamente motivano all'agire. Oppure abbandonare totalmente l'idea che si possa avere una teoria etica e dedicarsi esclusivamente all'esperienza morale particolare e concreta.

Senza dover abbracciare né il particolarismo, né l'anti-teoria o qualsiasi altra visione alternativa circa il ragionamento morale, prendere in considerazione questi casi può essere utile per aiutarci a comprendere il ruolo che hanno le inferenze deduttive e la legge di Hume. Il punto sembra essere piuttosto che secondo Dworkin il nostro ragionamento morale sia per lo più di tipo deduttivo, tuttavia questo non è sempre vero, come nel caso degli esempi sopra riportati di tipo induttivo e abducente e come nel caso della pratica morale quotidiana.

¹² Questo modo di vedere l'etica è stato ad esempio preso a modello dal particolarismo di Dancy (2004).

5.3 Problemi interpretativi

Una delle criticità che si possono rilevare è nell'interpretazione che Dworkin offre delle teorie. Quando si cerca di interpretare un filosofo o una teoria si dovrebbe tenere in mente il principio di carità, che ci induce a cercare un'interpretazione che sia razionale e in caso di ambiguità prenda in considerazione quella migliore e più forte (cf. Wilson 1959), o quella che produce o incontra il maggior consenso (Davidson 1984). In ogni caso spesso Dworkin sembra mancare quasi del tutto di questo principio, come in quello dell'interpretazione delle teorie realiste di tipo naturalistico.

A tal riguardo spesso Dworkin parla di "moroni"¹³ (Dworkin 1996: 119-121; 2011: 57-58, 95, 139-142), come delle presunte particelle fisiche che andrebbero a produrre le opinioni morali all'interno del nostro cervello.

La gente comune talvolta esprime l'idea che alcune azioni siano sbagliate in sé facendo riferimento a "fatti morali" (...) I guai cominciano, però, quando i filosofi si fanno trasportare da questi discorsi innocenti, suppongono che essi avanzino una tesi ulteriore, che aggiunge qualcosa alla tesi morale originaria: qualcosa di metafisico a proposito di particelle o proprietà morali, che potremmo chiamare "moroni". Di conseguenza, proclamano dei progetti filosofici che secondo me sono completamente privi di senso. (Dworkin 2011:22)

Ora è evidente che le proprietà morali non siano date dai moroni, delle particelle materiali che alla stregua dei protoni e degli elettroni che però non trovano corrispondenza nel nostro mondo. Infatti è proprio questo il senso che Dworkin dà alla parola "moroni":

[Si può assumere] che gli enti morali esistano: che l'universo contiene non solamente i quark, i mesoni e altre minuscole particelle fisiche, ma anche quelli che ho chiamato moroni, particelle speciali la cui configurazione potrebbe rendere vero che la gente non dovrebbe torturare i bambini (Dworkin 2011:46-47).

Questa è un'interpretazione molto poco caritatevole delle teorie naturaliste, che non hanno mai sostenuto la presenza di tali particelle. Anzi essa è un modo per ridicolizzarle, per farle passare come ingenuie, stupide, o prive di senso senza davvero fornire un'analisi filosofica adeguata.

¹³ In inglese *moron* è utilizzato anche come insulto, o comunque per denotare una persona "minorata mentale". L'uso di questa parola sembra avvallare quanto qui da noi sostenuto.

La stessa perplessità di fronte alla ricostruzione delle teorie la si può riscontrare anche nella sua presentazione delle teorie scettiche. In questo caso, sebbene così non evidenti ci sono delle incomprensioni di fondo che pregiudicano la validità delle sue obiezioni, come riconosciuto da Star (2010) e Smith (2010a). Non ci si addenterà nelle questioni interpretative sulle varie teorie scettiche poiché l'analisi di questo punto va al di là degli scopi di questo lavoro, tuttavia la presentazione che ne fa Dworkin è sembrata a molti parziale o iniqua, tale da pregiudicare la validità dei suoi argomenti.

Un altro problema rilevabile nell'argomentazione di Dworkin è che spesso non prende in considerazione intere teorie ma solo singoli enunciati o giudizi. Ad esempio il suo argomento circa l'uguaglianza tra "l'aborto è moralmente sbagliato" e tutte le altre asserzioni che si possono fare per specificare in che senso intendiamo che l'aborto è moralmente sbagliato (*further claims*), si basa appunto su un enunciato soltanto e non su una teoria. Il problema era stato già scorto da Gewirth (1960). Infatti il punto riguardo alla neutralità e all'austerità non sembra essere tanto se un enunciato metaetico possa essere interpretato in modo normativo oppure no, o se abbia delle conseguenze, quanto piuttosto se una teoria completa di tipo metaetico abbia o meno tali conseguenze o assunzioni. Inoltre l'analisi condotta da Dworkin sembra scorretta, egli sceglie come esempio un giudizio normativo e partendo da questo costruisce degli enunciati esplicativi di tale giudizio, in cui esso è sempre contenuto. Dovrebbe piuttosto fare il contrario, trovare un giudizio metaetico astratto e mostrare quali siano le conclusioni normative che si possono derivare o gli assunti che in esso sono contenuti. Un enunciato come "l'aborto è moralmente sbagliato perché nell'aborto esiste una proprietà morale oggettiva, eterna ed universale che lo rende tale" può avere delle conseguenze normative, dal momento che contiene al proprio interno termini morali e valutativi. La stessa evidenza non si manifesta ad esempio in enunciati come "esiste una facoltà morale che ci permette di distinguere tra bene e male", anche se si può concedere che da questo enunciato si possono trarre conclusioni normative.

Un altro problema è quello proprio dell'equivalenza tra l'enunciato di partenza e le altre affermazioni più astratte (*further claims*). Dworkin sostiene che non ci sia alcuna differenza di significato tra il primo enunciato normativo "l'aborto è moralmente sbagliato" e tutti gli altri enunciati che l'archimedeo interpreta come descrittivi o metaetici, quali "il mio giudizio che l'aborto è moralmente sbagliato dipende da proprietà reali e indipendenti alla mia percezione". Essi sono sostanzialmente equivalenti al giudizio normativo, ciò che vi aggiungono è solo un'enfasi particolare: "Il modo più naturale per intendere le mie affermazioni ulteriori è esattamente intenderle come affermazioni morali – sebbene particolarmente enfatiche" (Dworkin 2011: 70). In sostanza tutte le ulteriori specifiche che possono essere fatte riguardo alla ragione per cui si ritiene che l'aborto sia moralmente sbagliato non sono di tipo metaetico, quanto piuttosto di tipo normativo, dal momento che hanno la stessa funzione non aggiungendo nulla di più al giudizio normativo.

Si possono fare alcune obiezioni a questa posizione. In primo luogo che bisognerebbe dimostrare che i due enunciati sono equivalenti e che dicono entrambi la stessa cosa. Ma la dimostrazione di tale equivalenza è del tutto assente, anzi sembra piuttosto assunta come evidente. A tale scopo Dworkin parla di "modo più naturale" come se fosse del tutto evidente l'equivalenza di significato. Equivalenza che però sembra essere tutt'altro che scontata.

Queste ulteriori asserzioni possono avere anche un'altra funzione oltre a quella di porre maggiore enfasi alla nostra affermazione e cioè possono essere utilizzate per chiarirla: "Le persone che usano gli avverbi 'oggettivamente' e 'realmente' in un contesto morale di solito intendono chiarire le loro opinioni" (Dworkin 2011: 70). Tuttavia "chiarire" non ha lo stesso significato di "rendere più enfatico", perché nel primo caso c'è un intento esplicativo, mentre nel secondo caso si vuole conferire particolare rilievo ad una certa cosa. In ogni caso anche sorvolando su questa ambiguità del pensiero di Dworkin, un enunciato che ne chiarisce un altro, non è ad esso necessariamente equivalente: "chiarire" non significa "essere equivalente".

Prendiamo il solito enunciato: “l’aborto è moralmente sbagliato”, dall’altro abbiamo l’enunciato chiarificatore “quando dico che l’aborto è moralmente sbagliato, faccio riferimento a delle proprietà oggettive e universali dell’aborto”. I due enunciati non sembrano in alcun modo equivalenti, infatti nel primo caso abbiamo un giudizio su una classe di azioni in un determinato ambito (quello morale), dall’altro abbiamo espressa la ragione per cui tale giudizio è vero, cioè che esiste una proprietà che rende vero quel determinato giudizio. Sembra piuttosto che il primo giudizio sia conseguenza logica del secondo: esiste una proprietà morale in alcuni atti e questa proprietà li rende sbagliati, per cui tutti quegli atti sono sbagliati. Ma la conclusione di una deduzione non è necessariamente equivalente alle premesse, a meno che non sia una tautologia o una *petitio principii*.

La risposta di Dworkin a questa obiezioni è che quando usiamo questi enunciati lo facciamo con un intento enfatico o chiarificatore, ma quello che vogliamo di fatto ottenere è esattamente lo stesso effetto del primo enunciato. Nel nostro uso concreto dire “l’aborto è moralmente sbagliato” o “l’aborto è moralmente sbagliato oggettivamente” è esattamente la stessa cosa, in entrambi i casi vogliamo convincere il nostro interlocutore che l’aborto è moralmente sbagliato, o vogliamo comunque specificare meglio quello che pensiamo, ma la sostanza è sempre la stessa: l’aborto è moralmente sbagliato.

Tuttavia noi non stiamo indagando il discorso ordinario, quanto piuttosto il discorso filosofico. Quello che la gente comune dice può essere solo la base di partenza per l’indagine filosofica, non il suo punto di arrivo. È vero che i due enunciati in bocca ad un parlante all’interno di un programma televisivo hanno esattamente la stessa funzione e quasi lo stesso significato, ma noi non stiamo facendo un’analisi dei programmi televisivi. All’interno del discorso filosofico i due enunciati hanno due significati ben distinti: nel primo caso si tratta di una valutazione su una classe di atti, che probabilmente contiene un’indicazione a non fare quegli atti (quello che nella metaetica di metà secolo si sarebbe chiamato *imperativo*), mentre nel secondo è contenuta una specifica ulteriore. Nel se-

condo caso infatti si vuol dire che quella valutazione e quell'indicazione non sono dipendenti dai nostri gusti, o dai nostri stati psicologici, né dal tempo o dallo spazio, quanto che è universalmente costante e valida indipendentemente da quello che i vari soggetti pensano. I significati sono ben diversi e distinti. Pertanto anche in questo caso la sfida che Dworkin lancia alla metaetica sembra vinta dal filosofo americano solo in apparenza. La metaetica resiste come dominio separato.

5.4. La permanenza di questioni di secondo ordine

Come abbiamo visto più e più volte Dworkin afferma che non ci sono questioni di secondo ordine metaetiche, indipendenti che riguardano la verità e il valore. Tutte le questioni che riguardano la verità degli enunciati morali, se esistono delle proprietà specificatamente morali e così via sono sì di carattere molto generale, ma al contempo sono pur sempre degli enunciati normativi. La domanda "che cosa rende un giudizio morale, vero?" può essere dunque intesa solo in un modo, cioè come essa stessa una questione morale. Per scoprire se un giudizio morale è vero non dobbiamo astrarci e salire di livello, vedere cosa lo renda vero, quanto scendere ancora più in basso, produrre delle argomentazioni forti che sostengano la sua validità e cercare la coerenza con gli altri principi da noi sostenuti.

A questo modo di argomentare si può replicare in due modi: in primo luogo cercando di mostrare che questa forma di coerentismo è falsa, oppure si possono cercare di produrre argomentazioni contro il modo in cui Dworkin imposta la questione. Qui ci concentreremo solo sul secondo tipo di obiezioni, argomentare sul concetto di verità va al di là degli scopi di questo lavoro¹⁴.

La principale critica che si può fare all'impostazione di Dworkin è che il suo metodo coerentista non è argomentato, ma semplicemente assunto. Più volte fa delle asserzioni sul fatto che principi che noi identifichiamo come logici, come la legge di Hume, o metaetici, come i criteri che rendono vero un enunciato, so-

¹⁴ Per commenti sulla teoria interpretativa si vedano Solum (2010), Zipursky (2010) e Fallon (2010).

no di tipo normativo, ma non fornisce una giustificazione per questa nuova interpretazione. Anche in questo caso sembra trattarsi di una *petitio principii*, si assume una certa posizione, per poi concludere che quella posizione è quella vera. Il rischio certamente è quello di cadere nello stesso errore, ad esempio assumere che la legge di Hume è una legge logica, e non morale, e concludere che non è moralmente normativa. Tuttavia indipendentemente dalle varie interpretazioni, la legge di Hume sembra avere a che fare con cose molto diverse dai principi dell'agire. Un conto è argomentare su quali siano i principi dell'agire, un altro è argomentare su come questi principi debbano essere costruiti. La metaetica ha un obiettivo ben diverso da quello dell'etica normativa, mentre questa vuole condurre la nostra azione, l'altra riflette sull'attività morale.

Dworkin sembra sostenere che siccome la tesi della neutralità è falsa, allora la metaetica ha delle conseguenze normative e per questa stessa ragione è etica normativa. Ma questo sarebbe come sostenere che siccome da un ciocco di legno si produce un tavolo, allora quel ciocco di legno è un tavolo. La posizione di Dworkin sembra derivare da un'errata convinzione su cosa sia l'etica normativa e la metaetica, come in parte abbiamo già espresso. Egli infatti non caratterizza che cosa sia l'etica normativa, ma lascia un vuoto interpretativo che gli consente ampio margine di libertà nell'inserire in questo insieme tutto ciò che gli fa comodo. Sembra infatti assumere che l'etica normativa sia tutto ciò che ha valore prescrittivo, qualsiasi principio abbia anche una conseguenza normativa, seppur minima, è per questa stessa ragione facente parte dell'etica normativa. Al contrario la metaetica viene identificata come qualcosa di esclusivamente descrittivo. Avendo dimostrato che la neutralità e l'austerità sono false, cadrebbe dunque la tesi sulla presenza di un dominio morale descrittivo, quindi dell'esistenza della metaetica.

È possibile mantenere la distinzione tra i due ambiti indicando una differenza di funzione tra i due enunciati. In un caso si vuole valutare o prescrivere un certo ambito, dall'altro si vuole comprendere il funzionamento di quello stesso ambito. Dworkin assume invece che a fare da criterio discriminante tra i due

domini sia la valutatività dell'uno e la descrittività dell'altro. Criterio questo che è stato utilizzato svariate volte nel corso della storia della metaetica, ma che non risulta più adeguato alla luce degli studi contemporanei.

6. Conclusioni

La sfida che Dworkin lancia alla metaetica sembra dunque destinata a fallire. La metaetica continua a resistere come dominio separato e degno di indagine. Certo la proposta di Dworkin resta e rimane degna di analisi e considerazione, tuttavia rimane tale, una proposta, non riesce nel suo obiettivo più alto, quello di sconfiggere tutti i suoi avversari dimostrando quanto fossero contraddittori e quanto il loro progetto di ricerca fosse mal concepito.

Con le argomentazioni che abbiamo portato non si è voluto difendere le due tesi di neutralità e austerità (nelle quale non crediamo), né la posizione archimedeana, né tantomeno difendere la posizione scettica e cioè una determinata posizione metaetica, quanto piuttosto difendere la posizione che esistano due domini di indagine separati, uno della metaetica e uno dell'etica normativa.

La tesi della separazione tra i due domini rimane in piedi proprio grazie allo stile argomentativo di Dworkin, che può essere la sua forza, quanto la sua debolezza. Più volte abbiamo obiettato che assume dei principi tutt'altro che pacifici, senza fornire una giustificazione. Ora è evidente che abbiamo tutti bisogno di qualche assioma introduttivo su cui poggiare le basi del nostro discorso, ma questi assiomi non possono essere troppo controversi.

Inoltre sembra voler sostenere che a garanzia della tenuta di tutto il progetto stia proprio la coerenza dello stesso e la sua coerenza con il resto dei progetti umani, primo tra tutti quello scientifico. Sembra strano argomentare che la coerenza sia un punto a favore di un progetto coerentista, quanto meno sembra circolare. Certo la circolarità non è un problema all'interno del coerentismo, anzi è uno dei modi con cui il sistema si tiene insieme: se un principio ha più rimandi interni e legami di questo tipo, sembra essere un principio altamente giustificato e centrale all'interno della teoria. Tuttavia una circolarità di questo tipo non

sembra proprio far bene al sistema: va da sé che un sistema coerentista voglia essere coerente e che prenda la coerenza come metro di verità, ma per dare una ragione del perché si propende per un metodo coerentista bisognerebbe fornire altri tipi di ragione per preferirlo agli altri.

Possiamo dunque archiviare la sfida di Dworkin e concentrarci su una definizione esaustiva di che cosa sia la metaetica e l'etica normativa.

Che cos'è la metaetica?

1. Introduzione

In questo capitolo si fornisce una definizione adeguata di metaetica ed etica normativa. Verranno analizzati vari modi di proporre la distinzione e varie definizioni. Si argomenterà in favore di una definizione di tipo funzionale, per cui una teoria può definirsi metaetica o normativa in base alla funzione che svolge, se sia descrivere il dominio dell'etica, o prescrivere una linea d'azione.

Uno dei modi tradizionali in cui viene posta la distinzione tra i due domini è quella di due livelli di analisi. Mentre l'etica normativa si occuperebbe di questioni di primo livello su cosa è buono e giusto fare, la metaetica si occupa di questioni di secondo livello su cosa significa "buono" o "giusto" nel discorso normativo. Il primo livello sarebbe dunque prescrittivo mentre il secondo sarebbe di tipo descrittivo. Questo modo di vedere la distinzione tra i due ambiti è problematico perché basato su una visione della metaetica esclusivamente come analisi semantica degli enunciati morali.

Un altro modo spesso utilizzato per definire la metaetica, è quello di qualificarla come ricerca semantica sugli enunciati e giudizi morali. Questa definizione che spesso sta alla base di una distinzione tra livelli, ha essenzialmente due pecche, quella di non essere sensibile alla pratica contemporanea e di essere troppo influenzata da una visione storicamente situata della filosofia.

Un'altra definizione è quella che descrive ciò che viene considerato metaetica ed etica normativa. Pertanto la metaetica risulta un'analisi sulla metafisica, l'epistemologia, la semantica e la psicologia della morale, mentre l'etica normativa un codice di comportamento. Tuttavia una definizione di questo tipo risulta limitata e rischia di cadere in una petizione di principio.

Un'altra definizione può essere quella di Kagan (1998), in cui si definisce la metaetica come un'indagine volta a conoscere la "natura" della morale, mentre

l'etica normativa avrebbe come scopo quello di fornire un "contenuto" alla morale. Una definizione di questo tipo sebbene interessante, rischia di essere troppo vaga.

Si propenderà dunque per una definizione di tipo funzionale (cf. McPherson e Plunkett 2017), per cui metaetica ed etica normativa vengono distinte in base allo scopo dell'analisi. Una distinzione di questo tipo rende conto di alcune teorie contemporanee (ad esempio Brink 1989 e Rawls 1971) per cui si riesce difficilmente a distinguere i livelli se ci si basa sulla definizione tradizionale.

Si argomenterà poi in favore della separazione tra "metaetica" e "metamorale" (cf. Frankena 1980), dove il secondo campo di indagine cerca di fornire una definizione di "morale". Espungere questo tipo di questioni sarà utile per evitare che l'argomento in favore della rilevanza della metaetica per l'etica normativa sia banalmente vero (definire l'ambito "morale" decide necessariamente cosa ne fa parte e cosa no e questo sembra abbia conseguenze normative).

2. Definizioni intuitive

Nella nostra vita abbiamo costantemente a che fare con giudizi e comandi morali. Nei momenti di incertezza ci chiediamo che cosa dovremmo fare, come dovremmo comportarci, se noi o gli altri abbiamo agito bene o male, se certi atti siano giusti o sbagliati.

Se mentre andiamo a cena da un nostro amico troviamo un automobilista in difficoltà che sta armeggiando disperato con la sua automobile e non c'è nessuno all'orizzonte per miglia e miglia, verremo assaliti dalla domanda che assilla i libri di filosofia morale "che cosa devo fare?". Devo continuare dritto per la mia strada, pensando al gustoso piatto di tagliatelle che mi ha preparato il mio amico, al buon vino che berrò insieme a lui e al piacere che mi darà la sua compagnia; oppure devo rinunciare alla mia serata e prestare soccorso a quell'uomo solo e alle prese con un'automobile che non ha nessuna intenzione di collaborare? Sapere quale sia il comportamento più giusto o migliore in ogni circostanza sembra essere qualcosa che ci tormenta costantemente. Anche se nessuno mai ci

punirà per i nostri comportamenti, sia che essi siano davvero sanzionabili oppure no, anche se nessuno mai verrà a sapere delle nostre nefandezze, anche chiusi nel segreto di una cabina elettorale, sembra comunque che temiamo il giudizio della nostra coscienza, che vogliamo fare la cosa migliore e più giusta davanti a noi stessi.

Spesso, però, veniamo anche colti da dubbi su problemi più astratti. Discutendo con i nostri pari possiamo chiederci perché fosse giusto fermarsi ad aiutare quell'automobilista sfortunato e perché se lo avessimo lasciato lì da solo avremmo fatto la scelta sbagliata. Possiamo anche trovare delle eccezioni a questo caso o dei controesempi. Possiamo pensare che se invece di andare a cena da un amico stessi trasportando una fiala di prezioso antidoto che sarebbe servita per salvare la vita ad una persona nell'ospedale vicino, allora le cose sarebbero state diverse. Possiamo allora continuare la discussione e io posso trovare la ragione di questa differenza sostenendo che essa è espressa dal fatto che bisogna fare la scelta in base a quello che produce maggiori risultati in termini di benessere; il mio interlocutore potrebbe diversamente sostenere che abbiamo dei doveri nei confronti degli altri, tra cui quello di aiutare chi si trova in difficoltà e dunque non ci sarebbe nessuna contraddizione tra i due casi. Possiamo subito renderci conto che anche se solo a livello intuitivo, questi sono due modi ben diversi di costruire un codice etico. Infiammati dalla discussione e dall'interesse, possiamo allora dedicarci allo studio e approdare a quel *mare magnum* che è l'etica filosofica. Possiamo così scoprire che il mio modo di pensare viene classificato come consequenzialista, cioè stabilisce ciò che è giusto e sbagliato attraverso le conseguenze che vengono prodotte dalle mie azioni, e che quello del mio interlocutore è deontologico, cioè stabilisce il giusto e lo sbagliato attraverso un elenco di doveri o principi.

Nell'introdurmi nella filosofia morale posso però trovarmi dinnanzi a problemi o discussioni molto più astratte, che almeno a prima vista (e forse anche in assoluto) non riguardano in alcun modo ciò che devo o non devo fare. Andando avanti nel leggere i libri dei filosofi posso trovarmi dinnanzi a questioni sulla

natura degli enunciati morali, se essi siano passibili di verità o falsità, se esistano delle proprietà morali e come le si conosca. D'altronde anche senza doversi dedicare ai libri di filosofia quando diciamo che "Duccio è buono", possiamo chiederci che cosa stiamo affermando. Cioè non che tipo di persona Duccio deve essere per essere dichiarato buono, o cosa deve aver fatto, ma che cosa significa quel "buono", se ad esempio è una proprietà come quelle che incontriamo nel mondo naturale, oppure differisce in qualcosa da esse. Dire che Duccio è buono sembra infatti sostenere che Duccio ha la proprietà di "essere buono". Questa proprietà è uguale ad esempio a quella di "essere alti"? Se io dico che "Duccio è basso" posso trovare un metodo per stabilire se il mio enunciato è vero oppure no e in modo alquanto bizzarro prendere un metro e verificare che il mio amico è alto un metro e sessanta. Questo lo rende basso? Qualcuno potrebbe dunque dire sì, che il mio enunciato "Duccio è basso" è vero, ma altri potrebbero dissentire. Potrebbero dire infatti che il mio enunciato è mal formato, che la "bassezza" è una proprietà relazionale, tra i pigmei Duccio sarebbe un gigante, ma tra gli svedesi non di certo. Tuttavia se intendiamo "Duccio è basso per gli standard dell'Europa del XXI secolo", il fatto che misuri centosessanta centimetri rende questo enunciato vero. Altri ancora potrebbero dire che nonostante questo la "bassezza" come proprietà non esiste proprio, ma solo la misura della statura. E che dunque "Duccio è basso" è un enunciato senza senso. L'unico enunciato che potrebbe essere proferito sensatamente sarebbe allora "Duccio è alto un metro e sessanta centimetri". Tornando alla nostra proprietà morale, la "bontà", a cosa assomiglia? È una proprietà come l'essere alti o bassi, esiste, è riducibile a qualcos'altro?

Questi sono sicuramente discorsi e riflessioni interessanti, ma hanno davvero poco a che vedere con lo stabilire che cosa io debba fare mentre vado dal mio amico. Sono sicuramente più astratti e meno rilevanti ai fini di stabilire l'azione. Questa storia su come sviluppiamo la riflessione morale ci può essere utile per vedere la distinzione tra quelle che chiamiamo "etica normativa" e "metaetica". La prima, l'etica normativa, è una disciplina che ricalca il primo tipo di di-

scorsi, cioè quelli che hanno a che fare con la domanda “che cosa dobbiamo fare?”, mentre la metaetica ha a che fare con ciò che riguarda i secondi e con la domanda “che genere di entità sono le entità morali?”.

Questa è una definizione deittica: ho indicato gli oggetti che cataloghiamo in un modo e nell'altro. Ma dice pochissimo su cosa sia la metaetica e cosa l'etica normativa. Tuttavia sebbene una definizione di questo tipo si trovi pressoché in tutti i capitoli iniziali dei manuali di metaetica e filosofia morale, non è adeguata agli scopi di questa ricerca, principalmente perché lascia intuire quello di cui ci stiamo occupando, senza però precisarlo. Per questa ragione si cercherà di fornire una definizione sufficientemente precisa di “metaetica” ed “etica normativa”, cercando di delineare poi una mappatura dei livelli del pensiero morale.

3. *Che tipo di definizioni*

Il lavoro non può ancora entrare nel vivo, ma deve essere fatta un'ulteriore precisazione. Infatti non possiamo provare a dare una definizione, senza prima aver chiarito che tipo di definizione cerchiamo.

Il problema di che cosa sia una definizione e di come debba essere prodotta è antico quanto la filosofia stessa. Riassumerlo qui andrebbe oltre gli scopi di questo lavoro, nonché sarebbe superfluo. Proveremo però a delineare una traccia che ci possa servire per capire che tipo di definizione cerchiamo.

Sebbene la filosofia classica abbia cercato di fornire definizioni che fossero “reali”, cioè che andassero alla ricerca dell'essenza di quello che si stava definendo, la filosofia contemporanea analitica (almeno fino ai lavori di Quine, Kripke e Putnam), ha invece pensato che questo fosse tanto impossibile quanto deleterio. Il rifiuto di qualsiasi metafisica da parte dei filosofi analitici e la ritirata nell'analisi linguistica ha condotto i filosofi a pensare che sostanzialmente esistessero solo due tipi di definizione: una di tipo *lessicale*, cioè una definizione “da vocabolario”, fornita in base all'analisi di come i parlanti usano un certo termine; e una *stipulativa*, in cui il parlante dichiara di intendere una certa parola in un ben preciso modo che può differire dall'uso corrente, un processo che

in genere si osserva nelle discipline scientifiche dove mancano le parole per introdurre nuovi concetti o scoperte (si veda Robinson 1950). Sostanzialmente le definizioni o si inventano o devono essere ricercate in come la comunità linguistica utilizza un certo termine. Tali definizioni avrebbero dovuto rispettare certi criteri, come quello di analiticità (come nel caso di “‘scapolo’ significa ‘uomo non sposato’”), necessità e apriorità. Svoltata la metà del secolo, grazie all’opera di Quine, Kripke e Putnam che in modo diverso hanno fatto notare le falle di questo progetto, si è cominciato a pensare alle definizioni diversamente. Anche grazie alla riflessione della filosofia morale analitica, che per inciso per larga parte della sua storia si è proprio occupata di una definizione, quella della “bontà”, si è arrivati a pensare che non solo ci potessero essere definizioni che non possono essere né necessarie, né analitiche, né a priori (come può essere il caso della definizione “‘l’acqua’ è ‘H₂O’”), ma anche che le definizioni potessero non solo descrivere il modo in cui usiamo i concetti, ma anche prescrivere un certo uso, riformare il linguaggio quotidiano che è confuso.

In modo abbastanza grossolano possiamo identificare almeno tre modi di individuare la questione di che tipo di analisi possa essere fornita per i concetti di tipo morale (si veda ad esempio Haslanger 2012: 222-225).

Il primo di questi approcci alle domande sulle definizioni può essere definito *concettuale*. Chiedersi “che cosa è X?” in questo caso significa investigare il nostro concetto ordinario di X (o il concetto di X posseduto da un gruppo specifico di persone). Il metodo tipico di questo tipo di definizione è quello dell’analisi concettuale, ma può anche esserlo un metodo meno astratto come l’equilibrio riflessivo che valuta le nostre intuizioni. Se mi chiedo “che cosa è il ‘coraggio’?” posso incominciare ad indagare cosa intendo quando dico che una persona è coraggiosa, posso allora dire che è una persona che non arretra davanti al pericolo e che lo affronta senza paura, ma che questo non deve sfociare nella sconsideratezza e nella temerarietà. Posso valutare le mie intuizioni in merito e arrivare a fornire una definizione di “coraggio”.

Il secondo di questi approcci può essere definito *descrittivo*. A differenza del primo che analizza il concetto ordinario dal punto di vista teorico, questo invece analizza quello che nel mondo il termine “X” describe, cioè ciò a cui si applica o a cui si riferisce. In questo caso più che riflettere sulle mie intuizioni, o fare un’analisi a priori, andremo a indagare i vari esempi di “coraggio”. In questo caso il tipo di analisi è infatti fattuale, la definizione è ricavata attraverso un’indagine empirica, come nel caso di “‘acqua’ è H₂O”.

L’ultimo modo di approcciarsi alla domanda “che cosa è X?” può essere definito *migliorativo*. In questo caso si cerca di fornire una definizione che renda conto del perché abbiamo bisogno di un tale concetto, quale sia lo scopo nel parlare di X. Nel nostro esempio sul coraggio, ci chiederemo a cosa ci serve un concetto di coraggio, quali sono i nostri scopi riguardo al coraggio e di cosa vorremmo che la definizione tenesse conto. Se nel parlare di coraggio il nostro scopo è quello di prescrivere un certo tipo di comportamento davanti al pericolo, allora la nostra definizione deve tenere conto di questo scopo.

Questi tre tipi di definizioni non sono mutualmente esclusive. Ma possono anche essere in qualche modo combinate in grado diverso. L’analisi concettuale e l’analisi empirica possono essere utilizzate come strumenti per fornire una definizione migliorativa. Questo può anche servire ad evitare errori ed estremismi di ognuna delle tipologie di definizione.

Il tipo di definizione di cui andremo in cerca è una definizione di tipo migliorativo, con alcuni avvertimenti, che specificheremo.

Si potrebbe accusare una definizione di questo tipo di avere diversi tipi di problemi. Il primo che si costruisca una definizione *ad hoc*, su misura, per dimostrare quello che vogliamo, il secondo connesso in parte al primo, è che la definizione potrebbe essere carica di valori. Cominceremo da questo secondo punto.

Il tema della valutatività di alcune definizioni e concetti non è nuovo alla filosofia morale. Già Gallie (1955-56, cf. Collier *et al.* 2006) faceva notare come alcuni concetti fossero “essenzialmente contestabili”, cioè concetti che possono essere utilizzati e definiti in modo diverso da diversi attori, senza che ci si trovi in casi

di omonimia e senza che la disputa possa venire a termine. Entrambe le parti hanno ragioni e argomenti per sostenere la propria posizione, infatti la definizione si basa su un'assunzione valutativa.

Evidentemente non tutti i concetti sono di questo tipo, ma per lo più lo sono i concetti che hanno a che fare con l'etica e le altre discipline valutative. Le discussioni su cosa sia la "libertà" sarebbero un esempio di questa natura estremamente variabile delle definizioni. Si può definire la "libertà" in un modo essenzialmente formale, come l'assenza di vincoli esterni e costrizioni, oppure la si può esprimere in un modo più contenutistico, come la capacità materiale di fare certe azioni. Entrambe le definizioni sono secondo questa prospettiva corrette e non c'è modo alcuno per venir fuori dalla questione. Un primo punto è dunque che la contrapposizione tra differenti definizioni sarebbe senza fine e non c'è modo di rendere la questione decidibile.

Un altro modo di porre la questione verte sul fatto che le posizioni avversarie non stanno tanto provando a descrivere il mondo, quanto stanno esprimendo delle intenzioni verso uno scopo. Questo condizione deriva dal fatto che l'analisi concettuale è necessariamente portatrice di valore (Connolly 1983), dal momento che: "Condividere un linguaggio è condividere un gruppo di giudizi e intenzioni incorporate all'interno di esso" (Connolly 1983:3, si veda anche Connolly 1983: 10). Usando la terminologia di Williams (1985) potremmo dire che i concetti etici sono concetti *spessi*, concetti in cui è presente una parte descrittiva e una valutativa, concetti che vengono impiegati al contempo per descrivere un certo comportamento, ma anche per prescriverlo e lodarlo. Così anche la definizione di "metaetica" descriverebbe una certa disciplina, ma sarebbe anche portatrice di una carica di valori, in questo caso teorici, come quelli della avalutatività della riflessione sulla morale, e della separatezza dei due campi: "Descrivere è caratterizzare una situazione dal punto di vista vantaggioso di certi interessi, scopi, o standard" (Connolly 1983:23). Secondo questo approccio i concetti morali, e anche il concetto di metaetica, sarebbero essi stessi parte della vita morale. Essi sono parte della vita morale che conduciamo, non una lente

attraverso cui osservarla e riflettono i nostri valori e i nostri scopi (Connolly 1983: 203)¹⁵.

Abbiamo dunque due versanti di quest'obiezione. Da un lato la valutatività delle definizioni renderebbe impossibile giungere alla fine del processo di analisi, per cui sostanzialmente si resterebbe dinnanzi ad una scelta di valori, dall'altro essendo la definizione carica di valore, sarebbe impossibile uscire dal sistema entro il quale siamo situati e gli scopi che ci siamo premessi.

Il primo punto da affrontare riguarda il fatto se davvero le definizioni di questo genere siano "essenzialmente contestabili". Molte sono le obiezioni a questa ipotesi. Da una parte, alcuni filosofi hanno continuato ad affermare che si potessero produrre definizioni che sono delle spiegazioni descrittive, che possano essere accettate da tutti, indipendentemente dalle assunzioni valoriali, e che possano essere utili agli scopi di una ricerca teorica (ad esempio Scarpelli 1962; Oppenheim 1981). In genere mentre i sostenitori della valutatività delle definizioni rimangono aderenti all'uso ordinario dei concetti, evidenziando diversi usi tra loro incompatibili; i sostenitori di questa posizione ritengono che la filosofia dovrebbe produrre nuovi concetti e nuovi usi, anche scostandosi dal solco tracciato dal linguaggio ordinario per raggiungere una maggiore chiarezza. Un altro punto di distacco è spesso dato dal minore interesse per le parole del nostro vocabolario, compensato da una maggiore attenzione verso i concetti, in ciò che sta sotto le parole.

Uno dei sostenitori di questa concezione, Oppenheim, condivide il fatto che nel linguaggio comune esistano termini che siano sia descrittivi che valutativi, come "pregiudizio" o "omicidio" e che la valutazione non sia sopravveniente rispetto al loro significato descrittivo. Tuttavia dall'esistenza di termini che nel nostro linguaggio quotidiano sono contestati, e oggetto di una contesa sui valori, non si può derivare la tesi dell'esistenza di concetti e definizioni che sono essenzialmente contestabili, cioè dal fatto che c'è del disaccordo, non si può derivare il fatto che questo disaccordo sia ineliminabile. Anzi la presenza di tale di-

¹⁵ Sono evidenti i punti di contatto con Dworkin (2004; 2011).

saccordo giustifica di per sé il tentativo di costruire un linguaggio condiviso da tutti, che sia abbracciabile da tutti i punti di vista morali.

Un modo in cui si può rispondere alle obiezioni sopra avanzate è dunque far vedere che si può costruire un tale linguaggio, aprendo così la possibilità ad un progetto di ricostruzione dei nostri termini, che riesca ad essere uno strumento più efficace e condiviso di analisi. Una definizione condivisa, che dunque sfugga all'infinità delle obiezioni è una definizione esplicativa, che come le altre non aggiunge niente alla nostra conoscenza del mondo, ma può essere adeguatamente utilizzata all'interno di un discorso scientifico (cf. Oppenheim 1981: 238). Un'esplicazione di un termine parte dal linguaggio comune "che rimane il punto iniziale". La definizione userà quindi le stesse parole del linguaggio comune, ma saprà rendere conto della complessità che sta sotto di esso, e sarà così adatto all'impresa scientifica. Per questa ragione non è una costruzione, quanto una ricostruzione. In questo processo si evitano anche definizioni troppo generali che potrebbero creare sinonimie. La definizione può e deve essere giustificata: "Se propongo una certa definizione esplicativa, ho l'onere, non di provare che è vera, ma di giustificarla in termini di standard che non sono in discussione" (Oppenheim 1981: 240). È dunque possibile concludere il processo definitorio perché per la definizione proposta esiste un metodo di decisione, quello giustificatorio, ed è dunque possibile argomentare in favore di una posizione piuttosto che dell'altra. Così se due definizioni si troveranno in competizione, valghieremo le ragioni che le sostengono, e sceglieremo quella sostenuta da ragioni più salde e più forti.

Spesso e volentieri le dispute sulle definizioni (come quella di "libertà") non sono vere e proprie dispute, dal momento che i soggetti coinvolti non intendono le medesime cose. Il ricostruzionismo è un metodo per guidarci nel labirinto dei concetti: se molte parole del linguaggio ordinario sono ambigue, e l'ambiguità conduce all'inconsistenza e a cattivi argomenti, il ricostruzionismo rimuove questi problemi, distinguendo differenti significati quando sono espressi dalla stessa parola. Il ricostruzionismo cerca di costruire un linguaggio

che sia adeguato per l'utilizzo scientifico e non per il discorso quotidiano in quel settore. Il ricostruzionismo non vuole rimpiazzare la retorica, o l'uso comune di certi termini, quanto piuttosto facilitare la formulazione di generalizzazioni all'interno di un discorso scientifico e specialistico: "dopotutto, nessuno rimprovera ai fisici atomici o ai microbiologi il fatto che scrivano o parlino in un linguaggio comprensibile solamente agli altri scienziati" (Oppenheim 1981: 245). Almeno teoricamente è dunque possibile arrivare ad un metodo di decisione, che attraverso passaggi finiti, riesca a mettere d'accordo le parti sulla definizione di un concetto. Questo metodo prevede il ricorso all'argomentazione razionale e alla giustificazione, che sono presupposti condivisi da tutti (o quasi)¹⁶ coloro che si mettono all'interno del gioco filosofico.

L'altro versante dell'obiezione riguardava proprio il fatto che nelle definizioni fosse ineliminabile una componente valutativa, per cui sostanzialmente essa si trasforma nell'affermazione di un sistema valoriale su un altro. Abbiamo in parte già visto un'obiezione analoga discutendo di Dworkin (2004; 2011). Come abbiamo visto Dworkin sostiene che sia impossibile porsi al di fuori del dominio dell'etica e descriverlo senza fare riferimento a dei valori. Non solo dunque sarebbe impossibile costruire una disciplina come la metaetica, che abbia come scopo quello di studiare descrittivamente e non in senso storico che cosa sia la morale, quanto anche dare definizioni che non siano compromesse con dei valori (si veda in particolare Dworkin 2004; ma anche in 1986). Non ritorneremo su punti già affrontati, tuttavia diremo qualcosa sulle definizioni.

In genere si sostiene che esista una distinzione tra definizioni descrittive e valutative. Definire "buono", "libertà" o "coraggio" è qualcosa che richiama ad una valutazione, dato che le parole vengono utilizzate per valutare stati di cose e azioni, mentre definire "quadrato", "scapolo", o "tigre" non implica nessuna valutazione. Certo le prime hanno anche un valore descrittivo, così come è stato

¹⁶ La nostra argomentazione ha valore per coloro che riconoscono un qualche valore alla razionalità. Forme di pensiero poetiche, irrazionali, puramente emotive hanno poco o alcuno interesse per la coerenza, la non contraddittorietà, la giustificazione; e si pongono al di fuori di ogni tentativo dialogico su una base comune.

già fatto notare per “coraggio”, ma anche le seconde possono essere utilizzate in un senso metaforico e valutativo, come nel caso di “Quell’uomo è una tigre”. La distinzione sembra quindi essere quanto meno più labile e non riesce a cogliere del tutto la complessità delle questioni. Inoltre dal fatto che una definizione sia valutativa, non necessariamente ne deriviamo che sia di parte o compromessa con il nostro sistema valoriale.

Possiamo allora distinguere diversi *desiderata* e diversi tipi di distacco dai valori: “libertà dai valori” (*value-freeness*), “neutralità rispetto ai valori” (*value-neutrality*) e “indipendenza dai valori” (*value-independence*) (Carter 2015).

Un concetto è libero da valori “se la sua definizione è tale che il *definiens* non contiene nessun termine valutativo” (Carter 2015: 284). Ad esempio definire la “libertà” come “la capacità di fare un’azione senza che un’entità esterna impedisca di compierla o la renda punibile” è una definizione che tiene in mente questa richiesta metodologica.

Un concetto è neutrale rispetto ai valori “se il suo uso non implica la superiorità di almeno un insieme di punti di vista morali sostantivi contrastanti” (Carter 2015: 285). Anche in questo caso se riprendiamo l’esempio precedente vedremo come la definizione sia neutrale rispetto a diverse concezioni di ciò che implementi la libertà. Diversamente da quanto accade per la libertà dai valori, la neutralità rispetto ai valori è una questione di livelli. Probabilmente è quasi impossibile essere del tutto neutrali rispetto ai valori, tuttavia si può ricercare un grado sufficientemente soddisfacente di neutralità.

Un concetto invece è indipendente da valori “se la sua definizione può essere giustificata esclusivamente in termini di considerazioni teoretico-esplicative e senza fare ricorso a considerazioni morali” (*ibidem*). In questo caso una definizione deve ricorrere solo a considerazioni che aumentino la nostra conoscenza del fenomeno empirico, senza presupporre o fare riferimento a nessuno dei significati valutativi di quel termine. Se prendiamo il nostro esempio della definizione di “libertà” possiamo notare come sebbene nella definizione non siano

contenuti termini valutativi, per giustificarla non si possa evitare di far riferimento all'ambito morale.

I tre desiderata possono essere facilmente separati. È facile vedere che mentre l'indipendenza dai valori implichi sia la libertà dai valori che la neutralità rispetto ai valori, non valga anche il contrario.

Connolly e Dworkin quando sostengono che le definizioni siano cariche di valori hanno in mente proprio il concetto di "indipendenza dai valori". Tuttavia questo tipo di indipendenza è alquanto difficile da raggiungere, e anche qualora non fosse raggiunta non pregiudicherebbe il lavoro definitorio e il suo utilizzo nel discorso scientifico. Da un lato infatti richiamarsi ai valori non vuol dire entrare nella piena arbitrarietà, dall'altro possiamo attraverso l'argomentazione giungere ad una definizione condivisa. Quello che invece si dovrebbe cercare di raggiungere è l'esclusione di termini valutativi all'interno della definizione stessa e la più possibile equidistanza da valori. In questo modo potremo essere ragionevolmente sicuri di non essere compromessi già in partenza con una teoria specifica.

È dunque possibile offrire una definizione revisionista che sia utile per i nostri scopi e che però non sia costruita *ad hoc*, in modo che non si renda vero per definizione che la metaetica abbia (o meno) conseguenze normative (cf. McPherson 2008: 21-22).

La definizione prima di tutto dovrà essere sufficientemente chiara ed elegante e adeguata al compito. La chiarezza è un requisito che reputiamo essenziale. È sicuramente più facile produrre una definizione vaga od oscura, in modo che richiami alla mente qualche intuizione senza bene chiarire di cosa stiamo parlando. È sempre possibile che ci siano questioni che stanno a cavallo tra la metaetica e l'etica normativa, e la definizione deve lasciar spazio anche a questa possibilità, tuttavia non per questo la definizione deve essere fumosa o poco netta. La definizione deve anche essere elegante. Con eleganza qui intendiamo la stessa cosa che si intende in matematica. In matematica una dimostrazione è elegante quando si svolge in un numero non troppo lungo di passaggi e non fa

troppo ricorso a eccezioni, spiegando il maggior numero di casi (cf. Rota 1997; Cellucci 2015; Inglis e Aberdeen 2015). Così qui vogliamo una definizione elegante, che sia sufficientemente comprensiva e che riesca a rendere conto dell'impresa metaetica senza fare ricorso a troppe postille o eccezioni.

Come abbiamo detto la definizione che cerchiamo è di tipo migliorativo, è cioè una definizione che renda conto del perché abbiamo bisogno di un tale concetto e lo renda utilizzabile nel discorso scientifico che vogliamo intraprendere. Tuttavia abbiamo anche bisogno che il concetto sia sensibile anche all'attuale modo di concepirlo, cioè non può distaccarsi totalmente da come i filosofi lo usano attualmente.

Ultimo *caveat* per la nostra definizione è che essa non deve rendere vera per definizione la tesi che vorremmo sostenere, e cioè che la metaetica è rilevante per l'etica normativa. Da un lato perché così la nostra ricerca sarebbe banale, dall'altro perché sembrerebbe che ci siamo costruiti le definizioni che più ci piacevano per dimostrare quello che volevamo.

Infine è utile precisare che tratteremo i termini "etica" e "morale" come equivalenti e coestensivi. Discuteremo poi nel paragrafo dedicato all'etica normativa della possibilità di una loro differenziazione.

Se terremo conto di tutto ciò potremo produrre una definizione solida di "metaetica" e anche di "etica normativa", che sia condivisa e condivisibile, il più possibile neutrale rispetto alle varie concezioni e utile per i nostri scopi.

4. Definire la metaetica

Procederemo in questo modo: per prima cosa esamineremo alcune delle definizioni proposte nel corso dello sviluppo della disciplina, vedendone limiti e problematicità, per poi giungere ad una definizione di tipo funzionalista, che difenderemo. Nel corso della storia della metaetica sono state proposte molte definizioni, tant'è che riusciamo a trovarne molte in competizione tra loro. È molto probabile che siano state concepite non come alternative l'una con l'altra. È ugualmente probabile che in un autore si trovino più definizioni intese come

complementari, quando in realtà sono mutualmente esclusive, come capita che qualcun altro lasci la definizione solo ad un livello intuitivo.

Un'ultima precisazione riguarda la giovinezza di questi due ambiti. Sebbene la filosofia si sia occupata di etica fin dai suoi primordi, la sistematizzazione di quest'area può considerarsi molto recente, tant'è che si può sensatamente sostenere che l'etica sia nata solo nella seconda metà del Novecento (cf. Parfit 1984: 574-576). Così la metaetica come disciplina sistematica si può dire che nasco solo agli inizi del secolo scorso.

4.1. Definizioni su livelli

Uno dei primi modi in cui sono state definite "metaetica" ed "etica normativa" è attraverso un'analogia con quanto avviene in altre discipline, proponendo una distinzione che faccia riferimento a livelli e piani diversi.

Probabilmente la più famosa di queste definizioni è quella proposta da Stevenson (1944: 15) in *Etica e Linguaggio*:

In primo luogo ci si propone di chiarire il significato dei termini etici, quali "buono", "retto", "giusto", "doveroso", eccetera; in secondo luogo, di indicare i metodi con cui si possono provare o sostenere i giudizi etici. Uno studio di questo genere ha lo stesso rapporto con l'etica normativa (...) che l'analisi concettuale e il metodo scientifico hanno con le scienze; e come nessuno si aspetta che un'opera sul metodo scientifico svolga l'attività della scienza stessa, così non dobbiamo attenderci di trovare qui alcuna conclusione che ci dica quale condotta è giusta o sbagliata. Lo scopo di uno studio analitico e metodologico (...) è quello di far sì che gli altri ritornino al lavoro con idee più chiare e con metodi più fruttuosi.

Come possiamo notare in questo breve paragrafo di Stevenson vengono presentate almeno due idee distinte riguardo alla metaetica: la prima è una definizione in qualche modo deittica, si mostrano infatti degli esempi di cosa si intende metaetica; la seconda riguarda la distinzione tra due livelli, l'uno di pratica e l'altro di analisi della pratica. Le due idee sono affini l'una l'altra, tuttavia non è necessario che questo avvenga, infatti questa è una conseguenza dovuta all'identificazione della metaetica con l'analisi del linguaggio morale.

Allo stesso modo anche Darwall (1998) molti anni dopo sfrutta un'analogia simile a quella della filosofia della scienza, prendendo come esempio la matematica: "La metaetica è la filosofia dell'etica, e sta all'etica (normativa) come la filo-

sofia della matematica sta alla matematica” (Darwall 1998: 9), aggiungendo che “[le questioni di metaetica] nascono non dentro l’etica, ma quando stiamo un passo indietro e riflettiamo sulla natura e lo stato dell’etica in sé. La metaetica consiste in questioni filosofiche sull’etica” (ibidem).

In queste brevi righe Darwall sembra sostenere diverse tesi, la prima è che la metaetica sia in qualche modo “archimedea”, secondo la terminologia usata da Dworkin. In realtà visto che Darwall non sostiene la tesi della neutralità (si veda in particolare Darwall 1998: 12), sarebbe più corretto dire che egli sostiene invece la sola tesi di austerità, per cui l’analisi metaetica è svolta senza alcun riferimento ai valori (in almeno uno dei tre sensi che abbiamo appena visto). In ragione di questa tesi definisce la metaetica e l’etica normativa attraverso la distinzione tra due livelli, uno della pratica, e l’altro di analisi della pratica stessa. In terzo luogo si possono leggere queste righe di Darwall anche come un sostegno alla tesi della metaetica come studio della “natura” della morale. In questo caso le due definizioni non sono autoescludenti, quanto piuttosto complementari: la metaetica si colloca ad un livello di analisi superiore rispetto all’etica normativa, e quest’analisi si concentra proprio nello studio di che cosa propriamente sia l’etica.

In ogni caso qui ci concentreremo sulla distinzione tra un livello di pratica della moralità, e uno di riflessione su che cosa sia questa pratica. L’intuizione sembra convincente. La metaetica, è appunto una riflessione “meta-”, una riflessione di secondo livello su una disciplina e non comporta entrare direttamente all’interno di quella disciplina. Il metaeticista è una sorta di osservatore della pratica morale, che osserva e registra quello che gli attori morali fanno, cercando di capire che cosa intendono quando prescrivono o giudicano, e cercando di estrapolare quali sono i metodi che vengono applicati nel ragionamento morale. La metaetica è nei confronti dell’etica normativa nello stesso rapporto della filosofia della scienza nei confronti della scienza, o della filosofia della matematica nei confronti della matematica. Abbiamo infatti da un lato il matematico, che fa sottrazioni e addizioni, dall’altro abbiamo il filosofo che si chiede che cosa stia

facendo il matematico quando addiziona due numeri, che cosa sono i numeri, se esistono e che tipo di esistenza hanno. Così per la scienza: abbiamo il genetista che studia la trasmissione dei geni nelle generazioni e il filosofo della scienza che analizza il processo di produzione di un'ipotesi scientifica, per trovare una teoria che spieghi il metodo scientifico. In questi due esempi è abbastanza chiaro che un conto è il lavoro del matematico e del biologo, completamente un altro lavoro, quello del filosofo: il secondo ha per oggetto il primo. I due livelli sembrerebbero dunque separati e non comunicanti¹⁷.

La tesi di due livelli è stata a lungo sostenuta, anche a prescindere dall'analogia di scienza e filosofia della scienza. Essa infatti presenta la metaetica come una disciplina che ha per oggetto un'altra disciplina. Anche per questa ragione tale definizione è spesso presente nelle trattazioni e nei manuali. Ad esempio si ritrova anche in uno dei manuali introduttivi alla disciplina più recenti:

[La metaetica] è l'area dello studio filosofico dell'etica dove ci si sposta verso un livello più astratto per porci questioni sulla pratica di prim'ordine della produzione di giudizi morali, e che ci conduce a varie questioni sulla metafisica, l'epistemologia, la filosofia del linguaggio e la filosofia della mente" (Chrisman 2017: 145).

Questa definizione di metaetica ha sicuramente il merito di rendere conto di uno dei suoi punti essenziali, che è quello di non scendere direttamente nell'*agone morale*, di rimanerne in qualche modo fuori, osservando quello che si fa all'interno dell'arena. La metaetica infatti non prescrive corsi d'azione né ci dice come giudicare una persona o un'azione, non fornisce una teoria di che cosa è giusto o sbagliato, ma si propone di dirci quale sia il significato delle parole morali, se quando parliamo di "giusto" o "sbagliato" ci stiamo riferendo a una qualche proprietà esistente fuori dal mondo, e come abbiamo accesso a tale proprietà, e se queste proprietà ci motivino intrinsecamente a fare il bene oppure no. Tuttavia la definizione, che pur sembra molto attraente, presenta alcuni problemi.

¹⁷ Questa è una delle ragioni da cui è nata la tesi della neutralità (si veda Appendice 1).

Il primo di questi riguarda l'uso dell'analogia con la filosofia della scienza o della matematica. Pur potendo essere una buona analogia, rimane un'analogia, non una teoria di che cosa è la metaetica, né è una definizione. Può essere usata come esemplificazione, ma appunto non come una definizione. Questa obiezione non riesce certo a far cadere questo tipo di definizione, infatti si può sempre definire la metaetica dicendo che è un discorso di secondo livello, utilizzando l'analogia appunto come un esempio (cf. McPherson e Plunkett 2017: 17-18).

La seconda obiezione è rivolta proprio alla distinzione su più livelli. Essa contesta alla distinzione primo/secondo ordine che non descrive adeguatamente la metaetica. Si prendano ad esempio due domande: "Ci sono fatti morali?" e "Quante persone si stanno chiedendo 'che cosa dovrei fare?' in questo preciso momento?". Riguardo la prima di queste domande essa viene considerata una tipica questione metaetica. Il problema dell'esistenza di fatti morali è stato infatti centrale a più riprese, da Moore fino ad oggi, tuttavia non è affatto ovvio come possa essere considerata una questione di secondo livello, una questione di considerazioni sull'etica, sembra contrariamente una questione direttamente morale, di primo livello. Al contrario la seconda domanda è chiaramente una domanda di secondo ordine, ma non sembra di alcun interesse metaetico. Sembra che la definizione che si richiama alla distinzione tra due livelli, da un lato lasci fuori delle questioni essenziali per la metaetica, e dall'altro ne includa altre che invece non sono di alcun interesse (cf. McPherson-Plunkett 2017: 18). La ragione di tutto ciò è che questa sembra essere una definizione in qualche modo derivata da un'altra concezione: quella che la metaetica sia sostanzialmente analisi del linguaggio morale. In questo caso avrebbe completamente senso distinguere tra questioni di primo e secondo livello, essendo l'uno l'utilizzo di un certo linguaggio, e l'altra l'analisi di quel linguaggio.

La terza obiezione che può essere fatta è che ci sono molti filoni di ricerca che sono a cavallo tra la metaetica e l'etica normativa, per cui la definizione su due livelli diviene poco sensibile a queste questioni (cf. Schroeder 2017). Si pensi ad esempio a quegli approcci che si basano sulle intuizioni, e sulla loro valutazione

(ad esempio Rawls 1971), o a quelli che si basano sulle ragioni (ad esempio Parfit 2011). In questi due casi l'analisi normativa e quella metaetica si confondono, per passare dall'uno all'altro lato della questione e ancora indietro. Sembra dunque che più che assomigliare alla filosofia della scienza, la metaetica assomigli alla metafisica contemporanea. Coloro che si occupano di che cosa significhi per un oggetto esistere, o quali sono le condizioni per cui si dia il caso che un oggetto sia sempre lo stesso nel corso del tempo, non lavorano al di là della fisica, ma in qualche modo in continuità con essa. Coloro che sostengono la cosiddetta posizione "quadri-dimensionalista", sostenendo che gli oggetti siano porzioni di spazio-tempo, la sostengono sfruttando e inserendosi nella teoria fisica dello spazio-tempo.

La definizione di "metaetica" come riflessione di secondo livello sulla morale non sembra dunque essere sensibile all'uso e alla pratica contemporanea della metaetica. Anzi essa sembra essere legata ad una concezione della metaetica come esclusiva analisi del linguaggio morale, e dunque alla cosiddetta filosofia linguistica. Vediamo dunque più nel dettaglio la definizione di metaetica come analisi della semantica morale.

4.2. Definizioni semantiche

Probabilmente questa posizione ha origine dal padre dell'etica analitica, G. E. Moore, quando scriveva nei *Principia Ethica* (Moore 1903) che prima di sapere che cosa sia buono o giusto fare, bisognasse sapere che cosa questi termini significhino, e più in generale che prima di cercare di rispondere alle domande della filosofia, si dovrebbe cercare di capire che cosa queste vogliano dire.

Come dicevamo questa definizione non è mutualmente esclusiva con la precedente, anzi probabilmente ne è all'origine, e il richiamo a Moore ne può far vedere la contiguità. Di questa definizione ne esistono due versioni (cf. Tännsjö 1976: 17-19): la prima che include nei compiti della metaetica la sola analisi concettuale e semantica (ad esempio Hospers 1953; Hudson 1983) e chi invece vi inserisce anche i metodi dell'etica, cioè i metodi di argomentazione e la logica del

linguaggio morale (ad esempio, Gewirth 1960; 1968; Hare 1952; 1963; Green 1982)¹⁸.

Le due versioni non sono state intese come esclusive, piuttosto come una l'estensione dell'altra. Studiare la semantica del linguaggio morale si è pensato, è studiare anche la logica con cui queste parole vengono tra loro combinate e come possano essere combinate. Questo legame tra semantica e studio dell'argomentazione è particolarmente evidente ad esempio in R. M. Hare¹⁹.

Nella definizione di Hare, la metaetica viene intesa come "lo studio logico del linguaggio della morale" (Hare 1952: 9). Lo studio delle parole morali va di pari passo allo studio della logica del linguaggio morale, che stabilisce le regole di inferenza e di argomentazione. Scriverà più tardi Hare (1997: 31): "Considero l'etica teorica [cioè la metaetica] una branca della logica perché il suo fine principale è la scoperta di modi per stabilire quali argomentazioni sulle questioni morali siano buone argomentazione, o per stabilire come distinguere in questo ambito i ragionamenti validi da quelli non validi". La metaetica in quanto propriamente filosofia dell'etica ha come scopo quello di studiare le proprietà e la struttura logica delle proposizioni che stiamo analizzando, perché si deve "tro-

¹⁸Ci sono poi anche coloro che hanno sostenuto che la metaetica dovesse essere definita essenzialmente come la parte dell'etica che si occupa di stabilire che cosa vuol dire giustificare un giudizio morale, e quando un giudizio morale è giustificato. La posizione è però minoritaria (si veda ad esempio Sumner 1967 e Forcehimes 2015).

¹⁹Il legame è anche evidente per i sostenitori dell'emotivismo. L'emotivismo riducendo il discorso morale alla mera espressione di un atteggiamento emotivo, di una valutazione di gusto, all'indicazione di un consiglio o un'esortazione, concepisce l'etica come avente delle procedure argomentative sue proprie, emotive e retoriche, che devono essere analizzate e studiate. Mentre Ayer è principalmente interessato ai problemi che riguardano la verità degli enunciati, per cui "la questione per la filosofia morale non è se una certa azione sia giusta o ingiusta, ma cosa si viene a dire dicendo che è giusto o che è ingiusta" (Ayer, 1949: 198; ma anche 1946: 129); Stevenson è maggiormente interessato alla spiegazione del disaccordo morale tra individui, per cui diventa interessante scoprire non solo quale sia il significato dei termini morali, ma anche i metodi utilizzabili nel discorso per cui il disaccordo può essere spiegato e ricomposto. Sebbene Stevenson fornisca essenzialmente una definizione di metaetica su due livelli, egli caratterizza comunque questa attività come un'analisi del linguaggio morale e dei metodi dell'etica, cioè i metodi con cui questo linguaggio viene costruito. Esso serve a consegnare agli altri una conoscenza su come si operi in etica che renda più agevole la comprensione e l'agire (cf. Stevenson 1944: 1, 127, 427-432). Ai metodi dell'argomentazione morale più che all'analisi delle parole morali, è molto più interessato uno degli epigoni dell'emotivismo: Chaïm Perelman, che dedica il suo lavoro alla retorica informale (ad esempio, Perelman e Olbrechts-Tyteca 1958).

vare un modo di pensare migliore (...) sulle questioni morali" (Hare 1989: 175).

La metaetica dunque:

è lo studio dei concetti morali. (...) I problemi centrali della filosofia morale vertono tutti sulla natura delle domande morali: intorno a che cosa domandiamo quando ce le poniamo, e dunque intorno ai concetti che impieghiamo, o intorno al significato dei termini in esse usati, sui concetti che figurano nelle premesse e nella conclusione. Fintanto che esiste un dubbio circa il significato di questi, si sarà in dubbio se le conclusioni conseguano dalle premesse. (Hare, 1963: 12-14).

La definizione semantica di metaetica è stata proposta e sostenuta anche da Frankena (1973)²⁰. Frankena distingue tre tipologie di discorso morale, un discorso descrittivo, di proprietà degli antropologi, degli storici e dei sociologi, che descrivono le varie etiche storiche degli esseri umani. Poi c'è il pensiero normativo, che consiste nel chiedersi che cosa sia giusto, buono e obbligatorio. Infine vi è un terzo livello: quello "analitico", "critico" o "metaetico":

Il pensiero metaetico non consiste di teorie e ricerche empiriche o storiche, né comporta la proposta o la difesa di giudizi normativi o di valore. Esso pone e cerca di rispondere a domande logiche, epistemologiche, o semantiche del tipo seguente: qual è il significato o uso delle espressioni "(moralmente) giusto" o "buono"? (Frankena 1973: 50)

Spesso queste definizioni sono state date in modo quasi "inconsapevole", senza una vera e propria riflessione, lasciandosi influenzare dal tipo di lavoro metaetico che si era svolto, e dal clima filosofico che si respirava. Per tale ragione rivestono particolare importanza le poche definizioni "consapevoli" e "ragionate". In modo particolare analizzeremo qui la definizione proposta da Torbjörn Tännsjö (1976).

Tännsjö riconosce l'esistenza di queste due versioni della definizione semantica. La prima che include solo questioni legate alla semantica viene definita "stretta", e la seconda "larga" poiché si allarga anche alle questioni di argomentazione:

²⁰ Anche lo stesso Frankena considera alternative la definizione semantica con quella dei due livelli. Esse si trovano infatti espresse contemporaneamente negli stessi testi (ad esempio Frankena 1980: 4).

C'è una concezione stretta che prende come "metaetiche" solo questioni che concernono il significato e il funzionamento del linguaggio morale, che concernono la natura dei concetti e degli enunciati morali, e così via; poi c'è una più ampia concezione che include anche questioni che concernono spiegazioni sulla conoscenza morale, teorie di argomentazione morale, la corretta visione della razionalità o dell'oggettività degli enunciati morali (...).(Tännsjö 1976: 17-18)

Tännsjö sostiene che si dovrebbe considerare propriamente come "metaetica" solo ciò che viene espresso dalla definizione ristretta, quindi tenendo dentro solo questioni che concernono la semantica del linguaggio morale. Si devono invece escludere le teorie riguardo che cosa sia un ragionamento valido, e le teorie sulla validità, l'oggettività, la razionalità, della moralità. La ragione per cui Tännsjö opera questo taglio, è che l'inclusione di queste questioni all'interno della metaetica renderebbe molto banale la soluzione del problema se la metaetica è rilevante per l'etica normativa e renderebbe vano il requisito di neutralità. Tännsjö non è il solo a pensarla a questa maniera, anche McPherson (2008: 27-30) in una prima fase del suo pensiero ha ritenuto di dover espungere dalla metaetica tutte quelle questioni che lui chiama "epistemologiche", cioè quelle questioni che riguardano i corretti metodi argomentativi in morale, dal momento che avrebbero reso vera per definizione la tesi che la metaetica è rilevante per l'etica normativa, pur includendovi a differenza di Tännsjö le questioni di ontologia, metafisica, e psicologia.

Sotto il termine "epistemologia morale" o "metodologie dell'etica", possono essere raggruppate molte questioni. I termini sono sufficientemente vaghi da permettere di includere in un unico insieme cose differenti.

In primo luogo l'espressione "epistemologia morale" può essere utilizzata per designare quella parte della metaetica che studia come abbiamo accesso alla proprietà morali, o come abbiamo accesso ad una qualche verità morale, e domande affini. In questo senso la materia non sembra rendere vero per definizione che la metaetica è rilevante per l'etica normativa, almeno non più delle altre questioni propriamente metaetiche come quelle ontologiche o semantiche.

In secondo luogo l'espressione può essere utilizzata per denotare le proprietà logiche del linguaggio morale. È in questo senso che ad esempio la usa Hare.

Nella prospettiva di Hare le parole morali possiedono un doppio significato, uno descrittivo, e uno prescrittivo, cioè sostanzialmente sono l'unione di una descrizione e di un comando a fare o non fare le cose che vengono descritte. In virtù di queste due componenti, le parole morali possiedono una logica, cioè possiedono delle caratteristiche che vincolano il loro uso: come l'universalizzazione. È possibile pertanto definire una sintassi, che stabilisca quali enunciati morali sono ben formati, e quali non lo sono.

Infine l'espressione "epistemologia" può essere intesa anche come analisi dei metodi con cui si argomenta in etica, facendo riferimento ad esempio al posto delle intuizioni nello sviluppo dell'argomentazione. Ad esempio una teoria di questo tipo sarebbe una teoria dell'argomentazione morale, che si occupa di stabilire cosa valga come "argomento" e come si debba argomentare, chiarendo ad esempio che solo certi tipi di intuizioni possono essere usati, quelle che rispettano certi vincoli, oppure che non si possono produrre argomenti deduttivi, ma solo analogie.

I tre sensi di "epistemologia" sono contigui uno all'altro. Infatti è possibile passare dal primo senso al secondo, e da questo al terzo, senza soluzione di continuità, in modo del tutto graduale. Partire ad esempio da un'analisi semantica di alcune parole morali, può portare a un'identificazione di alcune loro peculiarità logiche e sintattiche, e da questo si può sostenere che un argomento valido in morale dovrebbe essere costruito in un determinato modo. Tuttavia dal fatto che ci siano dei punti di continuità tra i tre ambiti, non si può far derivare che i tre ambiti non dovrebbero essere tenuti disgiunti. Essi infatti identificano tre problemi ben distinti: (a) Come conosciamo le proprietà morali? (b) Quali sono le particolarità logiche del discorso morale? (c) Qual è un argomento valido in etica?

Argomenteremo poi nei prossimi paragrafi su questo problema, tuttavia solo i primi due quesiti fanno parte della metaetica, il terzo è più opportuno che venga collocato in un altro ambito di discorso: quello della *metamorale*. Per ora l'argomento che qui si offre per tenere distinte da una parte le prime due do-

mande e dall'altra la terza, è lo stesso che offrono Tännsjö e McPherson, e cioè che includere nella metaetica il terzo gruppo di domande renderebbe banalmente affermativa la risposta alla domanda che ci stiamo ponendo: se cioè la metaetica sia rilevante per l'etica normativa, e abbia delle conseguenze per essa. È abbastanza evidente che stabilire che cosa sia un argomento morale valido, o come debba essere condotta l'argomentazione morale, abbia in se stessa anche la forza normativa di imporre che l'analisi morale debba essere condotta in quel modo. Sviluppare una teoria dell'argomentazione morale implica che gli argomenti morali debbano essere sviluppati in quel modo.

Si potrebbe obiettare a questa divisione che anche il secondo senso di epistemologia presenta questa caratteristica. Non a caso la riflessione di Hare può essere letta anche in questa chiave, come un'analisi di quelle posizioni che possono ascriversi al dominio morale²¹. È certamente vero che le questioni che riguardano la sintassi del linguaggio morale sono in stretta continuità con le questioni sull'argomentazione morale, e che pertanto sono da considerarsi come un punto mediano nel passaggio tra metaetica e metamorale; tuttavia se ci limitiamo alla sola indagine sulla sintassi morale, essa ha come obiettivo di chiarire le proprietà logiche del linguaggio morale e come viene costruito, senza nessuna pretesa normativa su come condurre un'argomentazione morale. Certo le conclusioni dell'indagine sulla logica delle parole morali, possono essere utilizzate per sviluppare posizioni sull'argomentazione morale, ma è comunque una posizione derivata.

Abbiamo dunque diviso le definizioni "semantiche" in due gruppi. Il primo che definisce la metaetica solo come questioni puramente semantiche e sintattiche, il secondo che vi introduce anche questioni di argomentazione morale. Abbiamo visto come questa seconda definizione non possa essere presa in considerazione. Vediamo dunque se la prima possa invece essere una definizione adeguata

²¹ Si veda in proposito tutta la trattazione a riguardo dell'amoralista e del fanatico in Hare (1963).

di metaetica. La risposta al quesito appena posto è che anche questa definizione non può essere considerata adeguata.

La principale ragione è che essa non è sensibile agli usi contemporanei del termine. Infatti la metaetica contemporanea si sviluppa principalmente su quattro filoni di ricerca: oltre all'analisi semantica, ci sono programmi di ricerca metafisici, altri epistemologici, e altri ancora di psicologia morale. Pensare che la metaetica sia esclusivamente una questione semantica è dovuto ad una ragione storica. Infatti questa definizione è stata proposta nel momento in cui la filosofia analitica era essenzialmente "filosofia del linguaggio", in cui si rifiutava qualsiasi speculazione metafisica, per concentrarsi sull'analisi del linguaggio, con la speranza che i problemi filosofici si sarebbero dissolti o risolti (si veda Miller 2013: 2-3; McPherson e Plunkett 2017: 20). Questa fiducia nell'analisi linguistica, accompagnata dal rifiuto di qualsiasi speculazione di diverso tipo, ha fatto sì che anche la filosofia morale si appiattisse sul medesimo programma di ricerca, espungendo qualsiasi questione che non riguardasse la semantica. Il fatto che poi i filosofi morali fossero dei filosofi del linguaggio prestati alla morale non ha certo migliorato le cose; il caso più emblematico è forse lo stesso Ayer (1946), che concepisce la riflessione morale come un caso particolare della teoria più generale del linguaggio e della scienza (in proposito si vedano Harman 1977: vii-x; Couture e Nielsen 1995; Neri 2013: 42-51).

La definizione linguistica, sebbene garantisca unità all'impresa, non sembra comunque essere adeguata agli scopi del nostro lavoro.

4.3. Definizioni sociologiche

Un altro modo spesso utilizzato per fornire una definizione di "metaetica" è quello di dare un elenco dei temi di cui si occupa, o delle macro-aree che la compongono, o di fornire alcuni esempi di domande tipiche.

Generalmente gli elenchi che vengono forniti sono composti di quattro punti: (a) Questioni di ontologia o metafisica, che riguardano l'esistenza (o meno), e di che tipo, delle proprietà morali (ad esempio posizioni realiste e anti-realiste); (b)

Questioni di epistemologia, che riguardano come si conoscono le proprietà morali o se è possibile una qualche conoscenza morale (ad esempio posizioni cognitiviste e non-cognitiviste); (c) Questioni che riguardano la semantica delle parole morali (ad esempio cosa significa “giusto” o “buono”); (d) Questioni di psicologia morale (ad esempio questioni circa la natura della motivazione ad agire).

Tuttavia si trovano anche elenchi più raffinati. Ad esempio Miller (2013: 2) propone il seguente elenco:

- (a) *Significato*: quale è la funzione semantica del discorso morale? La funzione del discorso morale è esprimere fatti, o ha qualche altro ruolo di non espressione di fatti?
- (b) *Metafisica*: i fatti (o le proprietà) morali esistono? Se esistono, a cosa assomigliano? Sono identiche o riducibili a fatti (o proprietà naturali) o sono irriducibili e sui generis?
- (c) *Epistemologia e giustificazione*: ci sono cose come la conoscenza morale? Come possiamo conoscere se i nostri giudizi morali sono veri o falsi? Come possiamo giustificare le nostre pretese di conoscenza morale?
- (d) *Fenomenologia*: Come sono rappresentate le qualità morali nell’esperienza di un agente che produce un giudizio morale? Appaiono essere “là fuori” nel mondo?
- (e) *Psicologia morale*: Che cosa possiamo dire sullo stato motivazionale di qualcuno che produce un giudizio morale? Che tipo di connessione c’è tra produrre un giudizio morale ed essere motivati ad agire come quel giudizio prescriverrebbe?
- (f) *Oggettività*: Un giudizio morale può essere davvero corretto o scorretto? Possiamo lavorare per trovare una verità morale?

Sicuramente si possono proporre elenchi più o meno esaustivi o dettagliati. Alcune questioni possono essere tenute insieme, altre ancora possono invece essere separate. Ad esempio nell’elenco proposto da Miller ci si potrebbe davvero chiedere se il problema dell’oggettività sia a sé stante oppure possa essere ricompreso nell’ambito semantico o epistemologico. Certamente l’avvento di teorie costruttiviste (ad esempio Rawls 1980; Korsgaard 1996) ha scisso la questione dell’oggettività dell’etica da quella semantica e ontologica. Si può però obiettare che questo dato non è sufficiente a produrre un tema a sé stante, ma che comunque la questione dell’oggettività dovrebbe rimanere nell’ambito epistemologico, che si occupa appunto anche di come i giudizi vengono prodotti.

Il primo dei problemi con questo tipo di definizioni è infatti quale sia la lista corretta da proporre, e come raggiungere il consenso su di essa. Cosa fa sì che un problema venga classificato come separato o meno? È una questione di “occhio”, cioè di esperienza e sensibilità, oppure c'è un metodo? E qual è questo metodo? Anche se si riuscisse a raggiungere un consenso sulla lista, tale definizione assomiglierebbe a una definizione “di lavoro”, più che a qualcosa di solido e definito, avrebbe i contorni sfumati dell'intuizione, e non quelli definiti di una definizione²². Assomiglierebbe alla definizione di “malattia”, che più o meno tutti sappiamo cosa sia, se ne vediamo una sappiamo riconoscerla, ma al contempo difficilmente sapremmo dire perché certe cose lo sono e altre no.

La seconda obiezione per rifiutare questa definizione è che essa dice cosa sta dentro l'insieme “metaetica”, elenca tutte le cose che vi appartengono, ma non specifica la caratteristica o le caratteristiche che tengono insieme tutti questi oggetti. La definizione in sostanza non dice che cosa sarebbe la metaetica come disciplina, non rende conto dell'unità della metaetica. Che cosa lega l'epistemologia e la metafisica insieme? E che cosa queste con la semantica e la psicologia morale? La mossa che potrebbe fare il sostenitore di questa posizione è provare a dare una risposta a queste domande. Si potrebbe dire allora che sono “teoria della morale” o che cercano di spiegare la “natura dell'etica”. In questo caso però abbiamo un'altra definizione di “metaetica” che va a sostituirsi a quella sociologica, il suo sostenitore non sta più sostenendo la definizione di partenza. Se si vuole continuare a sostenere la definizione sociologica non si può fornire nessuna ragione che tenga insieme le varie sotto-discipline e questioni, perché inevitabilmente finirebbe con il sostenere una definizione differente, che sarebbe data dal criterio unificatore.

²² In effetti non c'è concordia nemmeno su quale sia la domanda, o il problema di partenza, da cui si dipanano tutti gli altri. L'assunzione di un problema come fondamentale, sembra infatti derivare da assunti “valoriali” o di impostazione sul tipo di ricerca. Ad esempio alcuni pongono come domanda principale quella semantica (ad esempio Miller 2013; van Roojen 2015) altri ancora quella metafisica (ad esempio Fisher e Kirchin 2006; Neri 2013).

La terza ragione è che anche in questo caso ci sono zone grigie di cui non si riesce a tenere conto e che potrebbero essere catalogate sia come “metaetica” sia come “etica normativa”. La definizione dunque non riuscirebbe a distinguere adeguatamente tra questi due ambiti (cf. McPherson e Plunkett 2017: 19). Per esempio si può prendere in considerazione una tesi classica dell'utilitarismo, che la giustizia di un'azione sia data dalla bontà delle sue conseguenze. Secondo alcuni questa tesi dovrebbe essere interpretata come una tesi di tipo metafisico: che i fatti che riguardano la giustizia delle azioni sono fondati sulla bontà delle loro conseguenze, secondo altri invece la si dovrebbe interpretare come una tesi normativa di teoria del valore. Si rischia quindi di non riuscire a distinguere adeguatamente la metaetica dall'etica normativa.

Certo la definizione sociologica ha un vantaggio, quello di riuscire a descrivere bene che cosa facciano i metaeticisti, senza impegnarsi in una discussione sulla definizione. Per questo può essere agevolmente utilizzata nei manuali, perché consente di far comprendere che cosa sia la metaetica e di passare così all'analisi delle teorie.

4.4. Definizioni funzionali

La definizione che vogliamo proporre è di tipo funzionale: cioè la metaetica viene definita attraverso il suo scopo. La versione più strutturata di questo tipo di definizione è stata sostenuta da McPherson e Plunkett (2017). Essa è:

La Metaetica è quell'attività teorica il cui scopo è spiegare come l'effettivo pensiero e discorso morale - e quello su cui il pensiero e il discorso morali vertono (se vertono su qualcosa) - siano inseriti nella realtà [*fits into reality*]. (McPherson e Plunkett 2017: 3)

Secondo questa definizione la metaetica si distingue dall'etica normativa in quanto cerca di capire come il pensiero e il discorso morale siano strutturati, se esitano nel mondo fuori di noi, o siano qualcosa di totalmente interno a noi e come si relazionano al resto delle conoscenze che abbiamo sul mondo²³.

²³ Ci concentriamo qui sulla definizione proposta da McPherson, che nel passato era stata proposta a più riprese, ma ha ricevuto scarsa attenzione (cf. Singleton 1950 e Taylor 1958).

Possiamo concordare con la lista proposta da Miller, tuttavia ci aspetteremmo che una posizione che abbia lo scopo di fornire una spiegazione del mondo (in questo caso del mondo morale) sia qualcosa di più di una lista di quello che c'è, e di cose ad esso correlate; ci aspetteremmo che appunto fornisca qualcosa che unifichi il contenuto delle nostre conoscenze, e che spieghi come i vari elementi si relazionino tra di loro (cf. Jackson 1998: 4-5). Detto brutalmente, abbiamo bisogno di una teoria, e non di un catalogo.

La definizione funzionale è neutrale rispetto ai molti modi in cui può essere praticata la metaetica e le differenti discipline. La definizione può andare bene per un realista anti-naturalista come Moore, per un realista naturalista come Brink e per un nichilista come Mackie, allo stesso modo anche i costruttivisti che accettano la distinzione tra metaetica ed etica normativa possono ritrovarsi in questa definizione. Non è dunque una definizione che presuppone la verità di una particolare teoria metaetica.

La metaetica, in base alla definizione che abbiamo dato, è un'attività teorica che è caratterizzata dal suo scopo. L'aver uno scopo dovrebbe fornire anche le "condizioni di successo" del progetto stesso. Le condizioni di successo sono le condizioni che portano alla buona riuscita dell'atto. Così come in un gioco, la strategia che ha successo è quella che porta alla vittoria, così in questo caso, una teoria ha successo, cioè può essere considerata una buona teoria metaetica, se è una teoria che riesce a spiegare come la moralità entra all'interno del mondo, e come con esso sia coerente (cf. McPherson e Plunkett 2017:6). Sembrerebbe che qui si presuma la verità del coerentismo come teoria della giustificazione, in realtà la coerenza è solo uno dei parametri di cui si deve tenere conto. La giustificazione di una teoria può avvenire sia attraverso la ricerca di coerenza con il resto delle nostre credenze, o attraverso una fondazione su intuizioni o altre conoscenze, tuttavia essa non può essere in contraddizione con altri dati in nostro possesso (a meno che non si offra una spiegazione di tale contraddizione).

Dalla definizione che vogliamo difendere potrebbe sembrare che l'attività metaetica sia di ampio respiro, che sia un'attività sistematica, che voglia rendere

conto di che cosa sia la moralità nel suo insieme. In questo senso solo pochi dei lavori che riconosciamo come metaetici potrebbero definirsi tali: ad esempio quelli di Hare, Mackie, Brink, ma chi ad esempio ha dedicato tutta la sua ricerca a questioni particolari, come la logica deontica, il problema di Frege-Geach e il significato del disaccordo, potrebbe non aver mai fatto metaetica. In realtà dalla definizione che abbiamo difeso non si può derivare questa conclusione: anche contributi molto specifici e di dettaglio su particolari questioni, o sfumature di alcune teorie metaetiche contribuiscono a quello che è lo scopo generale della metaetica. La metaetica si viene così a costituire come un progetto collettivo di una comunità di ricerca; studiare un particolare o un dettaglio a livello veramente specifico si inserisce all'interno di programmi di ricerca più ampi e generali (cf. McPherson e Plunkett 2017: 11). Una teoria metaetica può essere intesa come un progetto di ricerca che tenta di spiegare come il pensiero morale entri all'interno della realtà. Ognuno di questi tentativi può essere letto come un tentativo di trovare la teoria che soddisfi al meglio lo scopo della metaetica.

La metaetica è dunque anche connessa con progetti simili che tentano di spiegare come altre discipline normative siano situate nel nostro mondo, come ad esempio la metapolitica, la metagiurisprudenza e così via. Tutti questi progetti si raccolgono poi nel grande filone di ricerca che studia la normatività in generale, e cioè la metanormatività.

Un altro vantaggio di questa definizione è che pur essendo indifferente sia verso la tesi della *neutralità* che della *rilevanza*, riesce comunque a fornire una giustificazione al perché fare metaetica. La domanda potrebbe sembrare banale o scontata, ma potremmo comunque chiederci perché entrare in un'impresa teorica che poi non ha alcuna utilità pratica (o potrebbe non averne) o di un ambito di cui ci interessa poi solo la pratica. La domanda classica della filosofia morale (ma si potrebbe anche dire della filosofia *tout court*) è "che cosa devo fare?" e non "che cosa significa 'che cosa devo fare?'". Potrebbe dunque essere che la metaetica sia non solo inutile, ma anche dannosa, perché ci conduce lontano da quello che più ci premerebbe sapere. Questa definizione invece riesce almeno a

dirci che la metaetica non è una conoscenza fine a stessa, o in un certo senso inutile, perché ci permette di conoscere come la moralità sia inserita all'interno del mondo. È possibile che questa conoscenza non abbia conseguenze pratiche, ma non è comunque un'indagine priva di senso (cf. van Roojen 2015: 5-7).

Come avevamo detto all'inizio del capitolo la definizione deve rispettare quattro vincoli: deve essere chiara ed elegante, di tipo migliorativo ma anche sensibile all'uso contemporaneo. Come possiamo vedere la definizione funzionale rispetta tutti e quattro questi vincoli. La definizione è chiara, dice in modo lineare quello che è la metaetica facendo ricorso al suo scopo, e lascia aperta la porta a indagini che possono essere a cavallo tra l'uno e l'altro ambito, facendo vedere come tale catalogazione varia in base allo scopo per cui si fa ricerca. La definizione è anche elegante, perché non si svolge in un numero troppo lungo di passaggi, non fa ricorso a eccezioni, riuscendo a fornire una spiegazione per tutto il fenomeno della ricerca metaetica. La definizione corrisponde anche alla tipologia migliorativa, infatti rende conto del perché abbiamo questo concetto e lo rende utilizzabile all'interno del discorso che vogliamo intraprendere (a differenza di visioni che non tenevano in adeguata considerazione l'unità dell'impresa). La definizione però è anche sensibile agli usi contemporanei, infatti è compatibile con le aree e le sotto-aree identificate come prettamente metaetiche (come ad esempio fatto da Miller 2013).

Infine la definizione è neutrale rispetto la descrittività o la valutatività della metaetica. Dal punto di vista storico è più o meno dagli anni '60 che questa distinzione viene messa in crisi (cf. Putnam 2002). Già Searle (1964) aveva cercato di mostrare come da un "is" si potesse derivare un "ought", cioè come il dover essere potesse essere derivato da enunciati descrittivi. Ma questo è solo un primo esempio, successivamente sono fioriti i casi in cui si fa notare come all'interno del discorso normativo siano presenti descrizioni e al contrario come all'interno del discorso descrittivo siano presente norme e valutazioni. In ogni caso la nostra definizione è neutrale da questo punto di vista, compatibile sia con l'uno che con l'altro versante della questione. Certamente se indeboliamo la distin-

zione tra questi due domini, e accettiamo che la metaetica possa contenere anche delle valutazioni, allora sarà più facile che essa abbia delle conseguenze normative.

4.5. La “natura” della morale

Nella letteratura è presente un'altra definizione spesso, considerata alternativa alle altre: quella che la metaetica sia lo studio della “Natura” della morale, cioè uno studio di cosa sia la morale e quali siano le sue caratteristiche essenziali. La posizione è stata ad esempio sostenuta da Kagan (1998), Darwall (1998) e da van Roojen (2015)²⁴. Analizzeremo queste posizioni, perché ci consentono di chiarire la nostra.

Spesso questa definizione è stata utilizzata alla stregua di un modo di dire, come un'espressione esplicativa, e si trova pertanto accanto ad altre espressioni definitorie. Questo è il modo in cui viene utilizzata da Darwall. Come abbiamo visto Darwall propone una definizione su due livelli, ma per esplicitare di che cosa il livello metaetico si occupi, scrive: “[Le questioni di metaetica] nascono non dentro l'etica, ma quando stiamo un passo indietro e riflettiamo *sulla natura e lo stato dell'etica in sé*. La metaetica consiste in questioni filosofiche sull'etica” (Darwall 1998: 9; corsivo mio). La stessa posizione viene anche presa da Kagan, che distingue due livelli di discorso, per poi aggiungere che “rispondere a queste questioni [quelle di secondo livello] richiederebbe di prendere una posizione a riguardo della natura della moralità” (Kagan 1998: 4).

Questo tipo di definizione viene dunque utilizzata come alternativa alla definizione dei livelli: da una parte abbiamo una pratica, un certo oggetto, qualcosa di concreto, dall'altra abbiamo la riflessione su che cosa questo oggetto sia, quali siano le caratteristiche di questa pratica. In questo senso essa aggiunge poco o nulla a quanto abbiamo precedentemente notato per l'altro tipo di definizione.

La versione più articolata di questa definizione è quella fornita da van Roojen. Egli distingue etica normativa e metaetica perché la prima parla di cosa è giusto

²⁴ Si veda a proposito anche Forcehimes (2016)

e di cosa è sbagliato, buono e cattivo, di valore o meno; mentre la metaetica è un pensiero “più generale e riflessivo sulla natura dell’etica” (van Roojen 2015:1). Aggiunge poi in cosa questo pensiero sulla natura dell’etica si distinguerebbe, infatti esso avrebbe principalmente tre compiti: (a) fornire un resoconto dell’oggetto dell’etica; (b) fornire una spiegazione del ruolo di guida per l’azione dei giudizi morali; (c) fornire un resoconto di come possiamo arrivare a conoscere ciò che conosciamo in etica (van Roojen 2015: 3).

Sembra dunque che il compito della metaetica sia principalmente di spiegare che cosa sia un’etica, che cosa essa faccia, e perché mai la riteniamo vincolante, e solo in seconda battuta di entrare più nello specifico, con i temi classici che sono stati indicati fino ad adesso, quindi quelli dell’ontologia, della semantica e via di seguito.

A questa posizione possono essere rivolte diverse obiezioni, tutte che vertono sul fatto che come definizione risulta troppo ampia. In primo luogo infatti rischia di non rendere adeguatamente conto della differenza tra etica normativa e metaetica. In base alla definizione fornita infatti anche una tesi di etica normativa potrebbe risultare metaetica, perché contribuirebbe a spiegare la natura dell’etica, cioè che cosa è la moralità e a cosa serve. Prendiamo infatti la tesi normativa che “tutti dovremmo promuovere il bene”, essa può essere letta appunto sia come una norma che spinge gli esseri umani alla beneficenza, sia come una tesi che esplicita quello che è lo scopo della moralità (cf. McPherson e Plunkett 2017: 19).

Si può dunque provare a raffinare questa definizione, per evitare questo tipo di inconveniente. Possiamo allora sostenere che la metaetica riguarda una specifica parte della natura dell’etica. Per evitare i problemi di ambiguità sopra riscontrati, si dovranno espellere dalla metaetica il primo punto dell’elenco fornito da van Roojen, quello che riguardava l’oggetto dell’etica. Operando in questo modo, la definizione che si è venuti a produrre è molto più simile alla definizione funzionale che volevamo sostenere. Anzi sostanzialmente sono equivalenti. Infatti la nuova definizione che fa riferimento alla natura dell’etica, sostiene che la

metaetica indaga la natura dell'etica, intesa come natura del discorso e pensiero morale (dovendo eliminare ogni riferimento alla moralità come fenomeno) e questo è un evidente schiacciamento sulla definizione funzionale (cf. McPherson e Plunkett 2017: 19-20). Così facendo la definizione diviene un po' più confusa, e perde anche il suo fascino, così da rendere alla fine preferibile la nostra. La seconda obiezione che si può fare a questa definizione è legata proprio all'ambiguità rilevata nella prima. Includere nell'indagine metaetica anche l'analisi di che cosa sia l'ambito morale, quale siano i suoi scopi, così come includere quali siano i metodi corretti per argomentare in etica, rende banalmente vera la tesi che la metaetica sia rilevante per l'etica normativa. In realtà noi vogliamo tenere i due ambiti distinti: la metaetica e la *metamorale*, quest'ultima intesa proprio come indagine sulla struttura generale della moralità. Adottare la definizione in questione creerebbe troppa confusione nel separare tra questi due ambiti. Nel prossimo paragrafo ci concentreremo proprio su questa distinzione.

5. *Metaetica e metamorale*

Il termine "metamorale" non è molto usato, e non trova molti riscontri nella tradizione filosofica. Si possono evidenziare due usi ben distinti della parola, uno relativamente più antico risalente a Frankena, e l'altro più recente che possiamo ascrivere a Darwall. L'uso che si vuole proporre è quello nel senso proposto da Frankena, mostreremo le ragioni di ciò, e le ragioni per cui si debba distinguere tra metaetica e metamorale.

Fino ad adesso abbiamo trattato come interscambiabili i termini "etica" e "morale", come se avessero lo stesso significato e la stessa estensione. Siamo però consapevoli che c'è tutta una tradizione filosofica che tiene separati i due domini: l'etica verterebbe sull'ambito del valore, e la morale verterebbe invece su quello dell'obbligazione. Sarebbero non tanto due modi di concepire lo stesso ambito, uno incentrato sulla ricerca di ciò che vale (sia esso il piacere, la felicità, o la virtù) e l'altro incentrato sull'aderenza ad una norma obbligatoria; quanto piuttosto due ambiti compresenti e distinti: l'ambito dell'etica è quello del bene

personale, della ricerca di ciò che rende fiorente la nostra vita, mentre quello della morale, è quello dell'obbligazione nei confronti degli altri, delle regole che permettono la convivenza. Darwall (1998; 2017) riconoscendo la distinzione tra questi due ambiti distingue tra metaetica e metamorale: "proprio come la metaetica si confronta con le questioni filosofiche sull'etica, che sono per lo più sulla normatività in generale, così anche la metamorale riguarda le questioni filosofiche sulla moralità" (Darwall 2017: 554).

La prima obiezione che si può fare alla distinzione proposta da Darwall è che è abbastanza oscura. Quale sarebbe la specificità della metaetica e quale quella della metamorale? Cosa le differenzerebbe come ambiti diversi del più ampio progetto metanormativo? I sostenitori della divisione tra etica e morale separano il dominio delle valutazioni da quello delle prescrizioni, e ciò rende inintelligibile perché dovremmo compiere il dovere. Per avere un dovere a fare una certa cosa, sembra che ci debba essere una ragione per compierlo (fosse anche il rispetto della norma in assoluto). Il dovere sembra dunque essere necessariamente dipendente dal concetto di valore. Separare tra i due ambiti rende incomprendibile perché dovremmo compiere il nostro dovere da un lato e dall'altro inefficace l'identificazione del valore, perché manca delle indicazioni del modo in cui dovremmo compierlo. Le stesse difficoltà si riscontrano anche nelle due analisi "meta". L'analisi del concetto di "dovere" sembra essere legata a quello di "buono", e il termine "giusto" può trovarsi benissimo a cavallo tra i due ambiti.

In secondo luogo la distinzione presuppone già una teoria normativa, secondo la quale i due ambiti debbano essere tenuti distinti perché esprimono atteggiamenti differenti. Infatti sembra che la distinzione serva a rimarcare la supremazia degli ambiti valoriali su quelli legalistici. Anche storicamente questa tesi è stata avanzata soprattutto dai sostenitori dell'etica delle virtù, che in questo modo volevano rimarcare la diversità tra la parte relazionale dell'etica e quella di raggiungimento della "fioritura" come essere umani. Ma qui non possiamo presumere la verità di nessuna etica normativa.

In terzo luogo sembra che la separazione vada contro l'uso comune del termine "metaetica", facendo sì che il termine resti quasi oscuro. Per queste ragioni riteniamo che la proposta di Darwall debba essere rigettata, in quanto già carica di teoria, oscura e troppo distante.

Il senso più antico di "metamorale" è quello che vorremmo proporre qui. Esso risale a Frankena, che si lo contrapponeva a metaetica, ma non per riflesso ad una distinzione tra etica e morale, quanto per distinguere domande di "secondo livello" e di "terzo livello", cioè per tenere distinte da una parte le questioni propriamente metaetiche (nella nostra, e in parte anche nella sua definizione) e le questioni sul metodo argomentativo, sul significato di "moralità", sul perché essere morali e simili.

Frankena produce una sorta di mappa della moralità in generale. Prima di tutto distingue due livelli di riflessione morale: un primo è il "pensiero morale" (*moral thinking*) e il secondo è il "pensiero sulla moralità" (*thinking about morality*). Il primo consiste nell'esercizio della moralità, il secondo in una riflessione sulla moralità in sé (Frankena 1980: 4). Questo secondo pensiero non è però tutto coincidente con la metaetica. Esso può essere ancora suddiviso in tre grandi famiglie: la prima è la cosiddetta *etica descrittiva*, cioè quell'ambito dell'etica che descrive le etiche passate e presenti, ma anche lo studio psicologico della nostra moralità. La seconda è la *metaetica* vera e propria, che Frankena abbiamo visto definisce in modo nettamente semantico. La terza è quella che egli chiama appunto *metamorale*: "la riflessione su qualcosa di tipo diverso [rispetto alla metaetica] che si pone questioni come 'Che cos'è la moralità?' 'Quale è il suo oggetto?' 'Quali forme può prendere?' e 'Perché dovrei essere morale?'" (Frankena 1980: 4-5).

Vogliamo provare a difendere la tesi proposta da Frankena, e cioè di eliminare dalla ricerca metaetica i quesiti su che cosa sia la morale, e perché essere morali. Questa operazione ha due grandi vantaggi. Il primo è che preserva una qualche neutralità della metaetica. Già Stevenson (1944), nei passi che abbiamo richiamato, faceva notare nella sua analogia tra metaetica e filosofia della scienza, che

sì la filosofia della scienza è neutrale rispetto ai contenuti della scienza, ma che prendere una posizione sul significato di “scienza” potrebbe escluderne alcune o includerne altre. Se prendiamo in considerazione una definizione più formale, come potrebbe essere quella che scienza è tutto ciò che nel corso del tempo è stato considerato tale, allora potremmo dire che l’astrologia è una scienza. Se al contrario, prendiamo una definizione di scienza più “materiale”, come può essere quella che scienza sono quelle discipline che utilizzano un certo metodo e hanno una certa verificabilità, allora l’astrologia ne verrebbe esclusa. Lo stesso discorso può essere fatto per l’etica. Definire l’etica in modo “materiale” può ad esempio portare ad escludere alcune teorie del comportamento, e può anche portare supporto ad altre. Questo ad esempio è quanto notato con la teoria di G. J. Warnock (1971), il quale definisce l’etica come un’istituzione che ha come compito quello di migliorare la condizione generale umana. Per definizione vengono dunque escluse dall’elenco delle etiche molte forme di egoismo, tutte quelle che hanno come obiettivo primario la soddisfazione del bene individuale. Queste teorie non sarebbero dunque immorali, forme sbagliate di moralità, ma non-morali, cioè non appartenenti alla moralità. Al contempo una definizione di questo tipo sembra anche portare prove a favore di un’etica consequenzialista e welfaristica. Sembra dunque che da questa teoria della moralità in generale seguano delle conseguenze normative dirette sia negative (dicendo ciò che non è etica normativa), sia positive (dicendo a cosa dovrebbe assomigliare l’etica normativa). Per evitare dunque che la nostra tesi sia banalmente vera, e per salvaguardare almeno una prima apparenza di neutralità per la metaetica, è utile separare i due tipi di discorso, quello che ha a cuore la definizione di moralità, e quello che discute dei termini interni della moralità.

L’altra ragione per tenere separate metamorale e metaetica è che essi sembrano vertere su due tipi di discorso diverso, stare su piani diversi. Mentre la metaetica è un’analisi di parole e proprietà che stanno all’interno della moralità, la metamorale analizza le questioni sulla moralità in generale. Se ci limitiamo all’analisi semantica, che può rendere più comprensibile il discorso, la metaetica

analizza i termini utilizzati all'interno del discorso morale (come "giusto", "buono" e "dovere"), mentre la metamorale analizza i termini che stanno ad un livello di generalità e astrazione superiore, quelli che definiscono il discorso morale, come appunto "moralità".

La separazione tra metaetica e metamorale, si concilia con la definizione che abbiamo fornito di metaetica nei precedenti paragrafi. Infatti la metaetica si concentra su come il discorso e il pensiero morale entrino nel mondo, e non su cosa siano tali discorso e pensiero, e perché vadano attuati.

Per ora abbiamo espunto dall'ambito della moralità il discorso sul significato di "moralità" e sul perché essere morali. Tuttavia abbiamo fatto notare nella trattazione delle definizioni semantiche che anche le teorie dell'argomentazione morale non sono da considerarsi pienamente metaetiche. Il problema nel considerare lo studio dell'argomentazione morale come pienamente metaetica è che esso sembra rendere banalmente affermativa la risposta alla domanda se la metaetica ha rilevanza per l'etica normativa (cf. McConnell 1985). Prendiamo ad esempio un principio che secondo molti dovrebbe condurre lo sviluppo dell'argomentazione morale, come può essere il principio di universalizzabilità. Esso stabilisce direttamente cosa può considerarsi una buona teoria normativa e cosa no. Infatti una teoria che non lo rispetta, è una teoria che dovrebbe essere esclusa, in quanto non si conforma ai requisiti minimi di argomentabilità. Per tale ragione l'analisi della teoria dell'argomentazione morale dovrebbe essere considerata più simile all'ambito metamorale che a quello metaetico. Questa vicinanza ad esempio è evidente nella filosofia di Hare, dove il principio di universalizzazione dei giudizi morali diventa poi anche un criterio definitorio della stessa moralità (cf. Hare 1963; Green 1978). Per questa ragione inseriamo nell'ambito della metamorale anche le questioni che riguardano la teoria dell'argomentazione morale.

6. Definire l'etica normativa

Abbiamo fino ad adesso parlato di metaetica. Ma anche fornire una definizione soddisfacente di "etica normativa" sembra essenziale al nostro progetto. Come abbiamo visto spesso la metaetica viene definita per contrapposizione con l'etica normativa, la quale avrebbe come oggetto una teoria del giusto e dello sbagliato, cioè di che cosa si dovrebbe fare o meno. Tuttavia sebbene la definizione possa essere considerata più o meno soddisfacente, richiede quantomeno di essere giustificata.

6.1. Etica e morale

Ritorniamo un momento sulla questione se si debba separare etica e morale. Come dicevamo in molti hanno ritenuto di dover separare i due ambiti. Se guardiamo la storia dell'etica, la domanda centrale a cui fornire risposta, è sempre rimasta "Che cosa devo fare?". Tuttavia dai greci in avanti essa ha assunto forme diverse, tant'è che spesso si è parlato di una incommensurabilità tra etiche antiche e moderne. Ad esempio Anscombe (1958) evidenziava come ci fosse stato un passaggio dall'etica antica a quella moderna, un passaggio scandito dall'introduzione nella filosofia morale di concetti legalistici come "dovere" e "obbligo".

Si può dunque riscontrare una dicotomia tra teorie dell'agire che sono basate su beni puramente personali, come le teorie della virtù, e le etiche perfezioniste; e al contrario teorie che si basano su visioni collettive, che stabiliscono uno standard intersoggettivo, indipendente dal bene individuale e dal perfezionamento del proprio carattere o della propria essenza.

Le alternative possono essere due: o accettare che l'etica normativa possa porre l'accento ed enfatizzare uno dei due versanti della questione, e quindi assumere una forma legalistica, piuttosto che perfezionistica; oppure dividerli per sempre parlando di etica e morale (cf. Williams 1995; Darwall 1998; 2017). Si può dunque dire che esiste da una parte l'etica, che riguarda il bene individuale, i nostri ideali, quello che vorremmo perseguire per noi, e dall'altro la morale, che inve-

ce riguarda norme a noi esterne, che si applicano a tutti, e regolamentano come ci dovremmo comportare gli uni con gli altri²⁵.

Abbiamo già detto qualcosa riguardo la distinzione tra questi due ambiti e perché siamo contrari. Vorremmo qui brevemente ripercorrerne le ragioni. La prima ragione per cui qui non vogliamo riproporre la distinzione è che essa sembra già carica di teoria. Sembra infatti che per tenerla si debbano fare degli assunti circa la natura dell'etica che qui per molti versi vorremmo evitare.

Ci sono poi anche delle altre ragioni per rifiutare la distinzione. La distinzione separa ambiti che dovrebbero essere tenuti insieme, e che convivono in ogni teoria. La ragione per dire che etica e morale sono diversi sembra infatti essere che in un caso si enfatizza l'aspetto di ciò che ha valore, nell'altro caso si enfatizza invece l'aspetto della deontologia, di ciò che deve essere fatto, dell'elenco di norme. Ma questi due aspetti sono presenti in tutte le teorie. Ogni teoria etica completa ha un'assiologia (cioè un "elenco" delle cose che hanno valore) e una deontologia (cioè un "elenco" dei doveri) (cf. Lumer 2008a; 2008b; Jamieson 2002: 327). Se prendiamo le etiche della virtù, in esse è sì molto enfatizzata la componente assiologica, ma vi è anche presente una deontologia (che impone di portare a termine quello previsto nell'assiologia). Così anche nelle teorie deontologiche è presente un'assiologia, in cui si specifica perché fare il proprio dovere abbia valore. Se prendiamo ad esempio l'utilitarismo vediamo che entrambe le parti sono adeguatamente sviluppate: è presente un'assiologia che specifica che cosa sia il bene (il piacere, la soddisfazione dei desideri o delle preferenze, e così via) e anche una deontologia, che specifica quali siano i doveri da performare (la massimizzazione del bene). La separazione dei due ambiti può condurre ad un'incomprensione della teoria normativa, o a dei suoi sviluppi errati. Per queste ragioni in questo lavoro non terremo separati etica e morale.

²⁵ Si veda anche Thomson (2008) che distingue tra "etica" e "moralità": l'etica si occuperebbe della normatività generale, mentre la moralità solo dell'aspetto relazionale umano. A proposito si veda l'Appendice 2.

6.2. Criteri per l'agire

In base a quanto detto poco sopra, il termine "etica normativa" potrebbe sembrare troppo legato a visioni deontologiche, in quanto fa riferimento ad una norma. Potrebbe essere sostituito per questa ragione con "etica criteriologica" (Lumer 2008a), o con "teoria etica"; tuttavia lasceremo l'espressione invariata, in quanto possiede una lunga tradizione, ben sapendo che si possono utilizzare come sinonimi questi altri termini.

Vogliamo definire anche l'etica normativa attraverso il suo scopo (cf. McPherson 2008). L'etica normativa è una costruzione teorica il cui scopo è quello di sviluppare una teoria che verta su come si dovrebbe agire, come si dovrebbe vivere e che tipo di persone si dovrebbe essere (cf. Kagan 1998: 2-3).

La prima cosa evidente di questa definizione è che essa non riguarda l'etica descrittiva. Cioè non si tratta di fare una descrizione di come gli uomini si comportano oggi, o si sono comportati in passato, né tantomeno si tratta di fare una spiegazione evolucionistica di come gli uomini si comportano, spiegandone i tratti del loro carattere. Certo queste cose possono essere importanti per la costruzione tanto di una metaetica quanto di una teoria normativa. Ma in ogni caso l'etica normativa ha l'ambizione di dire quale sarebbe il comportamento giusto, non quale è considerato giusto oggi dalla nostra società. L'etica normativa è una teoria su come vorremmo che il mondo fosse.

La seconda questione che sorge dalla nostra definizione è che è l'etica normativa ha lo scopo di produrre una teoria. Con "teoria" si intende un insieme unificato di principi dell'agire, che devono essere tra di loro coerenti e giustificati. Questa definizione sembrerebbe escludere quelle posizioni che negano la possibilità di avere una teoria in etica: sia di tipo particolaristico (Dancy 2004) sia antiteorici più in generale (Williams 1985). Non percepiamo questo come un problema. Essi rifiutano in vario modo che ci possa essere un pensiero morale teorico, l'imperativo morale sembra essere qualcosa di particolarmente specifico, situato nella situazione concreta dell'agente, che dunque non ha bisogno né di valori generali, né di principi guida, quanto piuttosto di un senso intuitivo mo-

rale, o di emozioni ben educate. Sembra dunque che non ci sia nessuna etica normativa, quanto piuttosto una pratica morale continua. Questo non significa che l'etica normativa (teorica) non sia pratica: la praticità è assicurata infatti dall'oggetto della sua teoria. Essendo teorica però mantiene anche un carattere di argomentabilità. Non si tratta cioè di un puro elenco di doveri, beni o virtù, ma anche di una loro giustificazione.

La terza questione riguarda il fatto che essa stabilisce da un lato sia i principi pratici dell'agire sociale che individuale, sia cosa sia la bontà, e le altre cose che abbiano valore morale, e dall'altro gli ideali di vita che si vorrebbero raggiungere. Essa cioè conserva in se stessa una parte assiologica e una deontologica, come dicevamo poco fa, consentendole così di assumere la forma che più riterremo opportuna: deontologismo, consequenzialismo o etica della virtù, oppure una forma ibrida tra queste.

L'ultima postilla sull'etica applicata. Non vogliamo entrare nella discussione su cosa sia l'etica applicata, se si tratti di applicare i principi dell'etica normativa a dei problemi pratici o specifici, oppure se si tratti di qualcosa di diverso che si configura come un nuovo modo di pensare all'etica (cf. Mori 1990). Lasciamo il problema da parte, sebbene esso costituisca uno dei nodi più importanti della riflessione morale, e pure della riflessione sui metodi della morale.

7. Conclusioni

In questo capitolo abbiamo voluto fornire una definizione di metaetica ed etica normativa. Per prima cosa abbiamo stabilito di che tipo di definizione andassimo in cerca. In secondo luogo abbiamo provveduto a farci largo tra le varie definizioni di metaetica, per giustificare la nostra che è di tipo funzionale: la metaetica è un'attività teorica il cui scopo è spiegare come il pensiero e il discorso morale entrino nella realtà. Abbiamo poi distinto tra metaetica e metamorale. Questo secondo ambito indaga che cosa sia la moralità in generale e il corretto modo di argomentare in etica. Infine abbiamo proposto una definizione di etica

normativa, che è una teoria su come si dovrebbe agire, vivere e che tipo di persone si dovrebbe essere.

Mappare il territorio

1. Introduzione

In questo capitolo si vuole tracciare una mappa delle possibili relazioni tra metaetica ed etica normativa, e di come l'argomentazione morale possa procedere dall'una all'altra.

Nei precedenti capitoli abbiamo fornito una definizione precisa e accurata di che cosa sia la metaetica e di cosa sia l'etica normativa. Abbiamo anche separato la metaetica dall'ambito metamorale, che si occupa di stabilire che cosa sia la "morale" e quale sia il metodo più appropriato per l'argomentazione morale. Abbiamo anche difeso la metaetica dagli attacchi di chi ritiene che non abbia alcuna ragione di esistere e di essere perseguita come progetto. In questo capitolo vorremmo invece isolare alcune tesi sul rapporto che intercorre tra metaetica ed etica normativa.

Evidenzieremo quattro grandi gruppi di relazioni: terapeutiche, logiche, argomentative e pragmatiche. Le relazioni *terapeutiche* riguardano le questioni circa la chiarificazione del linguaggio. Le relazioni *logiche* riguardano le questioni sulle dirette implicazioni tra la metaetica e l'etica normativa. Le relazioni *argomentative*, invece, riguardano la possibilità che tesi metaetiche possano figurare come premesse in argomenti deduttivi insieme a premesse di altro tipo. Le relazioni *pragmatiche* riguardano invece, altri tipi di argomenti (come quelli induttivi o abduttivi). Si analizzeranno alla fine altri tipi di tesi, come quelle che affermano la compatibilità tra metaetica ed etica normativa, conseguenze irrazionali, o la priorità temporale.

Si cercherà anche di mostrare i legami o le conseguenze che queste tesi hanno con altre questioni, come la legge di Hume, la dicotomia fatti/valori, o il ragionamento morale.

2. *Quante relazioni ci sono?*

Il problema principale che dobbiamo affrontare adesso è: quanti tipi di relazioni tra metaetica ed etica normativa sono possibili? Di solito si è sempre parlato di *neutralità* della metaetica in generale, senza entrare nei dettagli di cosa questo significasse. Tuttavia la relazione tra questi due campi della moralità può essere intesa in modi differenti, non solo come la possibilità di un'implicazione dal primo al secondo, o come la negazione di questa possibilità. Per questa ragione è bene procedere isolando le varie tesi sostenute, e esplicitandone altre che potrebbero esserlo.

Non tutte queste tesi verranno analizzate nella restante parte del lavoro, ma comunque già l'averle identificate riveste una particolare importanza per la disciplina, e può servire da prolegomeno a studi futuri.

2.1. *La tesi dell'utilità e della priorità temporale*

Il primo modo in cui la relazione tra metaetica ed etica normativa è stata immaginata è che la metaetica sia utile per coloro che sono impegnati nell'etica normativa.

Questa visione era comune tra i metaeticisti della prima metà del XX secolo. Per esempio questa idea è stata espressa da Moore, quando scriveva che molti errori sono dovuti "al fatto che spesso si tenta di rispondere a una domanda senza prima chiarire precisamente quale sia la domanda cui si vuol dare risposta" (Moore 1903: 35). Una posizione abbastanza simile è stata sostenuta da Stevenson, il quale scriveva che la rilevanza della metaetica per l'etica normativa fosse solo "indiretta"²⁶, e che il suo scopo fosse "far sì che gli altri ritorn[assero] al lavoro con idee più chiare e con metodi più fruttuosi" (Stevenson 1944: 15)²⁷.

²⁶ In realtà Stevenson sembra sostenere una tesi composta, risultato dell'unione della tesi dell'utilità con una versione della neutralità. Dire che gli scopi dell'analisi sono "indiretti", è equivalente a dire che niente può essere derivato dalla metaetica, ma che questa può essere utile perché chiarifica gli strumenti del pensiero e del linguaggio. Come sarà evidente, la tesi dell'utilità della metaetica è compatibile con la tesi della neutralità.

²⁷ Dello stesso avviso sembra essere anche la raccomandazione finale: "Benché lo studio sia soltanto un prolegomeno, esso non è superfluo, dato lo stato presente delle teorie etiche. In nessun

Spesso, chi sostiene questa visione vi connette anche una tesi sulla priorità temporale: prima di tutto si dovrebbe fare metaetica, e solo dopo dedicarsi alle questioni di etica normativa. Questo perché la metaetica è utile per il filosofo normativo, dal momento che fornisce una buona spiegazione del significato delle parole usate nel discorso normativo e una buona analisi dei suoi metodi. Così, i filosofi morali, per prima cosa dovrebbero chiarificare quelle cose, e solo dopo dovrebbero dedicarsi a risolvere i problemi morali concreti, dal momento che in questo modo potranno affrontarli evitando confusioni e incomprensioni.

Entrambe queste due tesi sono problematiche, così come lo è la loro unione. Per tale ragione le affronteremo una alla volta.

La tesi di *utilità* non è così chiara, per questa ragione possiamo provare a fare un esempio. Un filosofo che sostiene questa tesi potrebbe pensare che fare metaetica fornisca una chiarificazione del significato delle parole del discorso morale e dunque rende i problemi morali più chiari.

Per esempio se il mio problema è se io debba o meno donare la metà del mio salario in beneficenza ad associazioni che combattono la fame nel mondo, per prima cosa dovrei anche sapere in quale senso devo intendere quel “debbà”. È un dovere? O solo un consiglio? Se per esempio, io accetto la teoria russiana dei doveri *prima facie* (Ross 1930), allora posso sapere di avere un’obbligazione ad aiutare gli altri, e che se dono la metà del mio salario allora potrò salvare la vita di un certo numero di persone. Ma questa obbligazione potrebbe essere scavalcata da altre, se la mia intuizione dice che sono più stringenti. Ad esempio, se quel denaro potrebbe servire a curare il cancro di mia figlia, e se io accetto di avere un’obbligazione nei confronti della mia famiglia, allora potrei pensare che sia moralmente sbagliato donare quei soldi ad un’associazione che si occupa di persone lontane in uno sperduto villaggio africano, ma che li debba utilizzare per alleviare la sofferenza di coloro con cui ho un vincolo familiare. Dunque l’analisi metaetica mi può informare sulla natura del “dovere”, che questo è col-

altro campo vi è così urgente bisogno di procedimenti controllati e in nessun altro campo maggiore è il bisogno di una analisi esplicita” (Stevenson 1944: 432).

legato alla nozione di obbligazione e anche ogni dovere è *prima facie*, cioè è un dovere che può sempre essere subordinato ad un altro in caso di conflitto, ma non riesce a dire nulla sul mio dovere attuale e su quali sono i miei doveri: se io debba dare metà del mio salario a Oxfam oppure io debba usarlo per altri scopi (incluso spendere tutti quei soldi nel bere birra). La risposta alla domanda normativa non può essere derivata dalle premesse metaetiche che analizzano il termine "dovere", tuttavia queste scoperte metaetiche possono essere utili per risolvere il dilemma morale che ci siamo posti.

Il problema qui però è come rappresentare l'utilità. Che tipo di relazione è l'utilità? Qual è il significato dell'espressione che "la metaetica è utile"?

Se ad esempio si considera la posizione di Stevenson, si può notare come egli ritenesse che la metaetica fosse neutrale (cioè che nessuna conclusione normativa potesse essere derivata da premesse metaetiche), e al contempo ritenesse anche che la metaetica fosse utile per chi dovesse poi affrontare l'etica normativa. Se la neutralità e l'utilità devono essere compatibili, allora l'utilità deve essere qualcosa di differente da una relazione di implicazione. Quando diciamo che una cosa è utile ad un'altra, stiamo dicendo che può aiutare, ma che si può fare anche senza. Al contrario se diciamo che qualcosa è essenziale, stiamo dicendo che necessariamente dobbiamo possederla.

La relazione di utilità della metaetica può essere comparata con un altro caso in cui si parla di utilità: la relazione tra etica normativa e analisi fattuale. Torniamo di nuovo sull'esempio di poco fa. La questione era se io dovessi dare metà del mio salario ad un'associazione per il sollievo della fame del mondo. Si supponga dunque che io voglia sapere qualcosa di più su che cosa sia la "fame nel mondo" o cosa facciano queste associazioni. Ad esempio io posso avere la possibilità di donare a diverse associazioni non governative, ma qualcuna di queste potrebbe essere esclusa perché non si occupa di fame nel mondo, ma ad esempio di educazione femminile. L'analisi fattuale non può rispondere direttamente alla domanda se io debba donare metà del mio salario, cionondimeno essa ha

un ruolo nella mia deliberazione su questo punto. Potrebbe infatti aiutarmi a rispondere a quale associazione dovrei donare questi soldi.

Dunque, l'analisi fattuale può essere utile poiché riesce a mettere in ordine le questioni coinvolte, e a chiarirne qualcun'altra, ma non si rivela né cruciale, né essenziale. Riesce a stabilire a chi è più conveniente donare per realizzare lo scopo che ci siamo preposti, ma non ci dice nulla su questo stesso scopo. Dunque la stessa relazione sembra occorrere con la metaetica. La metaetica potrebbe mettere in ordine e chiarire, ma non sembrerebbe essere essenziale per l'etica normativa²⁸.

Se dunque la nozione di utilità non sembra essere una diretta implicazione, essa può essere rappresentata come una sorta di "importanza terapeutica" (cf. Tännsjö 1976: 194-214), cioè la metaetica sembra essere importante per l'etica normativa perché riesce ad eliminare le "malattie" (cioè le oscurità e le ambiguità) del discorso normativo. Essa potrebbe essere definita in questo modo:

- (1) *Utilità Terapeutica*: la metaetica facilita l'elaborazione dell'etica normativa, attraverso l'eliminazione di ambiguità e oscurità del discorso morale.

Come abbiamo già potuto notare nei capitoli precedenti, riportando il pensiero dei "padri fondatori" della metaetica, questa tesi è stata interpretata soprattutto da un punto di vista semantico: l'analisi concettuale può infatti evitare confusioni sui concetti utilizzati all'interno del discorso morale. L'assunto di questa tesi è che il linguaggio quotidiano sia confuso e ambiguo, e che sia causa di molti problemi filosofici. Renderlo più chiaro, è utile perché contribuisce ad avere un'argomentazione e una deliberazione scevra da tali problemi e dunque più efficiente (cf. Moore 1903).

²⁸ La tesi è stata sostenuta in qualche modo anche da Hudson (1983), il quale però sembra concepire l'utilità in modo un po' più complesso. La metaetica può essere utile sotto più rispetti, può rendere il discorso morale più efficiente, può fornire una fondazione logica al discorso morale, ed infine può anche avere un'utilità pedagogica (Hudson 1983: 12-18).

Questa posizione è appunto comune per il positivismo logico, in ogni caso sembra essere in qualche modo differente dalla tesi wittgensteiniana (Wittgenstein 1922) che l'analisi del linguaggio può dissolvere i problemi filosofici. Si può infatti notare che l'analisi dei concetti impiegati in una discussione sull'aborto, non elimina il problema se io debba o meno sottopormi ad un aborto.

Oltre a queste forme della tesi dell'utilità si può trovare la tesi della priorità temporale. Essa ha avuto un notevole seguito lungo tutto il corso della storia della metaetica. Filosofi come Moore e Stevenson hanno sostenuto questa "massima" della *buona pratica* filosofica: "prima la metaetica, e solo dopo l'etica normativa". Come dicevamo essa ha ricevuto credito non solo dai primi metaetici, ad esempio anche Frankena (1973: 51; 1980), sostiene che per risolvere i problemi morali, prima si debba avere una "teoria generale" della moralità. Dello stesso avviso è anche Smith (1994; 1995), il quale sostiene che i problemi metaetici siano sì più astratti, ma siano anche "più pressanti" (Smith 1995: xiii), per la ragione che non possiamo affermare o negare una tesi di etica normativa, senza prima aver davvero capito cosa questa tesi stia dicendo. Questa tesi può essere espressa in questo modo:

- (2) *Priorità temporale*: la metaetica dovrebbe essere elaborata prima dell'etica normativa poiché facilita la sua elaborazione.

La ragione di questa priorità temporale risiede nel vantaggio che la metaetica potrebbe portare nel risolvere i problemi morali: se non ci fosse utilità non ci sarebbe ragione di sostenere la priorità temporale. La tesi dell'utilità terapeutica sembra dunque essere la giustificazione minima della priorità temporale. Minima perché ovviamente possono esserci altre tesi che la giustificano in modo più forte. Se infatti la metaetica avesse delle implicazioni logiche per la teoria etica normativa, anche in questo caso potremmo ritenere indispensabile studiare prima la metaetica. Infatti se esiste una metaetica vera, che descrive come il discorso e il pensiero morale entrino all'interno del mondo, e questa abbia delle

conseguenze dirette sull'etica normativa, non avrebbe alcun senso dedicarsi prima (o solo) a quest'ultima, perché correremmo il rischio, di costruire una teoria normativa falsa. Una tale ipotesi renderebbe indispensabile studiare prima la metaetica, e costituirebbe una giustificazione molto più forte per la priorità. In questo caso l'impostazione argomentativa risulta fortemente *top-down*, dall'alto in basso e deduttiva.

A seconda della giustificazione che si possiede per la priorità temporale, essa può assumere una forma forte o una più debole²⁹. Il termine "dovrebbe" all'interno della nostra definizione, riesce a rendere conto di entrambe le interpretazioni. Se la giustificazione risulta essere troppo debole, la priorità risulterà a sua volta indebolita, risultando quasi un consiglio, che può essere seguito oppure ignorato. Altrimenti se la giustificazione è forte (come nel caso in cui ci siano delle implicazioni) allora sembra che questo "dovrebbe" sia da interpretare in modo vincolante: l'unico modo per condurre un'indagine seria e ben fatta in etica normativa è impegnarsi prima in un'analisi metaetica.

La tesi della priorità temporale è dunque una tesi dipendente, che assume forme diverse a seconda di quali altre tesi si assumono o si giustificano.

2.2. Rilevanza e neutralità

La relazione tra etica normativa e metaetica è stata concepita anche in forme differenti. Uno dei modi principali in cui è stata pensata è che fosse possibile (o impossibile) un'implicazione dalla prima alla seconda. Durante l'età d'oro della metaetica (cioè la prima metà del secolo XX), questa possibilità era rifiutata e criticata, e divenne comune sostenere il suo contrario: la tesi della neutralità.

Abbiamo già richiamato diverse volte i passaggi di *Etica e Linguaggio* di Stevenson dove si prospetta l'analogia tra metaetica e filosofia della scienza. Abbiamo già evidenziato la sua idea che la rilevanza della metaetica per l'etica normativa fosse solo "indiretta". In realtà egli esplicita anche l'idea che la metaetica non può fornire nessun contenuto per l'etica normativa. Come la filosofia della

²⁹ La distinzione sembra in qualche modo essere stata intravista da Hudson (1983: 14).

scienza analizzando il metodo scientifico non fornisce nessun contenuto scientifico (non dice ad esempio quali sono gli agenti patogeni che scatenano il morbillo), così la metaetica non fornisce alcun contenuto all'etica normativa. Dello stesso avviso è anche Ayer, che nel suo saggio sull'analisi dei giudizi morali (Ayer 1949) esprime in modo chiaro che tutte le teorie metaetiche sono neutrali rispetto all'agire pratico.

Uno dei problemi che può essere trovato nella concettualizzazione della rilevanza è la confusione tra diverse versioni di questa, o di altre tesi. Un esempio lo troviamo in Gewirth (1960), il quale scriveva: "La meta-etica non implica né presuppone nessuna specifica dottrina di etica normativa: *la stessa metaetica è cioè compatibile con diverse e anche opposte etiche normative*" (Gewirth 1960: 187)³⁰. Se si analizza questa definizione, si possono rinvenire alcune difficoltà.

La definizione fornita da Gewirth sembra essere costituita da due enunciati che vengono considerati come equivalenti, quando in realtà non lo sono. Infatti è ben diverso dire che la metaetica non implica una teoria normativa, e dire che la metaetica è compatibile con differenti etiche normative. Quando diciamo che due teorie sono compatibili tra loro, vogliamo dire che la loro congiunzione non implica una contraddizione, invece quando diciamo che una teoria non implica un'altra, stiamo utilizzando la nozione di conseguenza logica che è ben diversa dalla nozione di consistenza. La relazione di conseguenza logica riguarda la necessità di certe conseguenze, mentre quella di consistenza, riguarda la non contraddittorietà di una congiunzione.

Dunque per prima cosa si dovrebbe distinguere tra *neutralità* e *compatibilità*, che sono due tesi differenti tra di loro, e anche tra differenti versioni di queste. Cominciamo analizzando le questioni che riguardano la conseguenza logica.

³⁰ La formulazione di Gewirth è doppiamente ambigua. Infatti egli scrive che la metaetica "né implica, né presuppone", ma anche in questo caso presuppone e implicare sono due relazioni ben diverse, in un caso la metaetica sembra essere una premessa, nell'altro la conseguenza. Gewirth fa dunque confusione con un'altra relazione, che è quella del *silenzio*. Per il momento metto da parte questa ulteriore confusione.

La tesi della *rilevanza* della metaetica per l'etica normativa è la posizione secondo cui tesi metaetiche hanno implicazioni di etica normativa, cioè avere una posizione metaetica obbliga ad avere una certa posizione in etica normativa. Queste implicazioni possono essere di vario tipo. Per esempio la posizione metaetica potrebbe permettere un'unica posizione normativa, o un insieme di posizioni normative, ma anche il tipo di implicazioni potrebbe essere diverso.

La rilevanza può essere interpretata in tre differenti modi. Il primo tipo di lettura di questa tesi è la *rilevanza logica*: da premesse esclusivamente metaetiche possono essere derivate conclusioni normative. In secondo luogo, può essere letta in un altro modo, che chiameremo *rilevanza argomentativa*, per cui premesse metaetiche possono essere impiegate in argomenti deduttivi, accanto a premesse di altro tipo (anche normative). Da ultimo, la metaetica può avere *rilevanza pragmatica*, perché fornisce ragioni per abbandonare o accettare certe conclusioni normative. In questo ultimo caso l'argomento sembra essere abduttivo, piuttosto che deduttivo, consente infatti di fare un'inferenza induttiva o abduttiva verso una posizione normativa.

Cominciamo con l'analisi dalla rilevanza logica. Si possono distinguere due diverse versioni della rilevanza logica, a seconda che le implicazioni che si possono derivare dalla metaetica siano più ristrette o più ampie.

La prima versione è quella che possiamo definire rilevanza logica "forte":

- (3) *Rilevanza logica forte*: date certe premesse metaetiche, segue necessariamente un'unica teoria etica normativa.

Secondo questa tesi, se si prende una teoria metaetica, o certe premesse di tipo metaetico, da queste è derivabile una sola teoria etica normativa. In base a questa posizione non solo la metaetica ha delle implicazioni normative dirette, ma esse sono in realtà molto nette.

Una versione che richiede meno oneri, è la rilevanza logica "debole". Secondo questa posizione la metaetica non implicherebbe un'unica teoria normativa, ma

un insieme di queste, più o meno grande, ma che comunque lascia aperte più possibilità.

- (4) *Rilevanza logica debole*: date certe premesse metaetiche, segue necessariamente un insieme di teorie etiche normative.

Sostenere una di queste due tesi potrebbe avere forti conseguenze. Come abbiamo già visto con l'analisi del pensiero di Dworkin, secondo molti la metaetica dovrebbe essere considerata una disciplina esclusivamente descrittiva. Se dunque si accetta la tesi della descrittività della metaetica, e la si accompagna con una delle due tesi sulla rilevanza, saremo costretti in qualche modo ad abbandonare la legge di Hume che sostiene l'impossibilità di un passaggio dall'essere al dover essere. Questa è da un certo punto di vista la strategia utilizzata dallo stesso Dworkin (2011), per rigettare la tesi che la metaetica sia una disciplina esclusivamente descrittiva. Egli mostra come la metaetica abbia conseguenze normative, tiene ferma la legge di Hume, facendo così conseguire che la metaetica sia una disciplina valutativa. In ogni caso, assumere una delle due versioni della *rilevanza* indebolisce la distinzione tra metaetica ed etica normativa, proprio perché sembra suggerire che la metaetica non sia una disciplina completamente descrittiva (si veda ad esempio Mothersill 1952; 1960 e più recentemente anche Brink 1989). Come abbiamo visto dal fatto che la metaetica non sia puramente descrittiva, o che abbia implicazioni verso l'etica normativa, non si può derivare la conclusione che la metaetica non esista o non abbia senso come disciplina separata. Inoltre il fatto che la distinzione tra i due ambiti sia più debole dovrebbe essere vissuto in modo sereno: come abbiamo già visto esistono zone di intersezione, o zone grigie, in cui è difficile dire esattamente cosa stiamo facendo.

Prendiamo in esame adesso la rilevanza argomentativa. In questo caso la metaetica assume importanza perché può figurare tra le premesse di un'argomentazione deduttiva. In questo caso non ha senso distinguere tra una

rilevanza argomentativa forte o debole, perché la forza dell'argomento non dipende esclusivamente dalle premesse metaetiche, ma anche dalle altre che vi figurano all'interno (cf. Tännsjö 1976: 172-184).

In questo caso si dà un argomento che è composto da premesse di diverso tipo: metaetiche, normative, o fattuali, che vengono combinate insieme e da cui segue la conclusione. Le premesse, o la premessa metaetica, sono essenziali: senza di esse la conclusione non seguirebbe logicamente. È importante notare questo perché vale il principio logico che se da una teoria Γ si può derivare una formula φ , e se $(\Gamma \ \& \ \chi)$ sono consistenti, allora anche $(\Gamma \ \& \ \chi)$ deriverà φ . In modo diverso:

1. Tutti gli animali sono mortali
2. Socrate è un animale

(C) Socrate è mortale

E questa è una deduzione valida. Ma io posso aggiungere alle premesse di questo sillogismo anche altre premesse che sono consistenti con quelle due date, e che non hanno alcuna rilevanza per la deduzione, ed essa continuerà ad essere comunque valida, come nel caso:

1. Tutti gli animali sono mortali
2. Socrate è animale
3. *Le rane sono verdi*

(C) Socrate è mortale

È altresì vero che la nostra conclusione potrebbe anche essere "Socrate è mortale e le rane sono verdi" ed essa sarebbe comunque valida, ma è evidente che dal

punto di vista del contenuto essa non avrebbe alcuna rilevanza per la nostra indagine su Socrate.

Possiamo dunque definire la *rilevanza argomentativa* in questo modo:

- (5) *Rilevanza argomentativa*: Enunciati metaetici possono figurare come premesse in argomenti deduttivi insieme a premesse di altro tipo. Le premesse metaetiche devono essere indispensabili per la derivazione.

In questo caso, se concepiamo la metaetica come puramente descrittiva, la tesi resta comunque compatibile almeno con certe versioni del principio di Hume. Infatti se intendiamo il principio come l'impossibilità logica di derivare conclusioni valutative *esclusivamente* da premesse descrittive, il principio non verrebbe violato, essendo l'argomento composto sia da premesse normative che descrittive. Questa tesi è ad esempio stata sostenuta da McPherson (2008a; 2008b; 2012), il quale sostiene che il miglior modo di argomentare in etica normativa, sia quello di integrare premesse metaetiche e normative, perché questo fornisce la migliore giustificazione all'argomento.

L'ultimo tipo di rilevanza è quella che abbiamo chiamato *pragmatica*. In questo caso la metaetica è rilevante non perché può figurare tra le premesse di un argomento deduttivo, quanto piuttosto perché accettare qualche credenza metaetica rende più plausibile accettare certe altre tesi normative, o rende più razionale sostenerle (cf. Tännsjö 1976: 184-191). Possiamo definire la rilevanza pragmatica in questo modo:

- (6) *Rilevanza pragmatica*: Avere certe posizioni metaetiche contribuisce ad accettare certe altre posizioni normative, perché le rende più razionali, o più probabili.

In questo caso risulta evidente che non stiamo parlando di argomentazioni deduttive, quanto di argomenti induttivi, ma soprattutto abduttivi. Un esempio

molto noto di questo tipo di argomento abduttivo è l'argomento della relatività di Mackie (1977: 41-43; cf. Velleman 2013; Olson 2014: 72-75). In questo caso si tratterebbe di una rilevanza pragmatica non di enunciati o posizioni metaetiche, quanto piuttosto di enunciati fattuali, che avrebbero conseguenze sulla metaetica. L'argomento procede così: si parte osservando dal punto di vista storico e antropologico una certa variabilità dei codici morali nel tempo e nello spazio. Questo di per sé non ha dirette implicazioni verso una posizione realista o anti-realista, o comunque oggettivista o meno. È banalmente vero infatti che se tutti si sbagliano su un certo fatto, ciò non vuol dire che la verità su quel fatto non esiste, potrebbe infatti esserci qualcuno nel futuro che trova tale verità, o potrebbe esistere una remota popolazione che l'ha ricevuta in dote dalle proprie divinità. Tuttavia questo fatto storico e antropologico può contare come un indizio in favore del relativismo o del nichilismo metaetico: se tutti hanno valori diversi, è più probabile che non esista una verità oggettiva, o che non esistano valori oggettivi fuori di noi, altrimenti in tutti questi millenni qualcuno li avrebbe pure scoperti.

La stessa cosa può avvenire con tesi metaetiche. Se ad esempio accettassi una posizione di relativismo metaetico, potrei chiedermi per quale ragione dovrei preferire un'etica normativa ad un'altra. Potrei arrivare ad accettare una posizione normativa di tipo relativistico. Anche in questo caso evidentemente non sono necessitato ad accettare tale posizione: posso pure sostenere che ci sono ragioni di altro tipo per sostenere una morale piuttosto che un'altra. Posso sostenere un po' come fa Mackie, che una certa morale è più ragionevole perché viene incontro a quelli che sono i bisogni degli esseri umani di stabilità, sicurezza, e aiuto nelle situazioni difficili. Ma comunque la posizione più plausibile rimane che io sostenga una forma di relativismo etico (cf. Magni 2010; 2015).

Anche questa tesi è compatibile con diverse interpretazioni della legge di Hume, e la grande distinzione essere/dover-essere, ma anche con la tradizionale distinzione che l'etica normativa sia composta solo da enunciati valutativi, e la metaetica da enunciati descrittivi. Infatti la legge di Hume proibisce solo il pas-

saggio deduttivo da premesse esclusivamente descrittive a conclusioni normative. In questo caso non si darebbe alcun argomento deduttivo, quindi la validità della conclusione verrebbe garantita. Per questa stessa ragione la tesi della rilevanza pragmatica è compatibile anche con una versione più forte della legge di Hume, cioè la tesi per cui il dominio descrittivo è completamente irrilevante in ogni argomento deduttivo la cui conclusione sia normativa. Anche se gli enunciati metaetici fossero esclusivamente descrittivi, essi avrebbero comunque rilevanza nella formazione di argomenti induttivi e abduttivi senza violazione della legge di Hume.

Adesso andiamo a considerare la negazione di queste tesi, cioè tutte quelle che vanno sotto il nome di *neutralità*. Come è già stato ricordato una qualche versione della tesi di neutralità è stata sostenuta dalla gran parte dei metaeticisti della cosiddetta “età dell’oro”, cioè coloro che hanno sviluppato la propria riflessione tra gli anni ‘30 e la fine degli anni ‘70, quando si compie una svolta in qualche modo metafisica e ontologica (si veda in proposito l’Appendice 1). Un eccellente esempio di questa posizione è l’emotivismo, come abbiamo già avuto modo di notare. D’altro canto ci sono state voci minoritarie che hanno tentato di negare questa tesi, cercando di mostrare come ci possano essere delle implicazioni, o come alcune questioni considerate metaetiche indeboliscono la neutralità, e dunque impongano o un ripensamento della divisione metaetica/etica normativa, o un ripensamento della definizione stessa di “metaetica”³¹.

In analogia con la rilevanza, si devono distinguere almeno tre tipi di neutralità (ed alcune di queste a loro volta possono essere distinte in una versione forte e una debole). La prima versione è la *neutralità logica*. Generalmente l’idea della neutralità della metaetica è espressa come la tesi che nessun contenuto di etica normativa può essere derivato dalla metaetica. Coloro che hanno sostenuto questa tesi, hanno anche pensato che la metaetica fosse una descrizione, una

³¹ Si vedano a riguardo le posizioni di Mothersill (1952; 1955; 1960), Olafson (1956), Grave (1958); Gewirth (1958; 1968), Blackstone (1961; 1963), Adams (1964); Gordon (1964); Zimmerman (1980); Singleton (1981). Per lo più non verranno discussi i loro contributi allo sviluppo della tematica, tuttavia rivestono un grande interesse nello sviluppo della storia della disciplina.

chiarificazione del linguaggio morale e della sua logica, mentre l'etica normativa fosse qualcosa di estremamente simile all'attività di un predicatore, cioè fornisse prescrizioni su ciò che dovrebbe essere fatto. L'una apparterebbe al dominio descrittivo, mentre l'altra a quello valutativo, e in virtù della legge di Hume non sarebbe consentito alcun passaggio dall'uno all'altro. Come abbiamo fatto per la rilevanza logica, è possibile distinguere tra due forme di neutralità logica.

La prima di queste due versioni è la *neutralità logica debole*:

- (7) *Neutralità logica debole*: Non è possibile che la metaetica (o solo premesse di tipo metaetico) attraverso un argomento deduttivo implicino un'unica etica normativa.

Come è facile notare, questa tesi nega solo che la metaetica abbia implicazioni così specifiche e precise. Essa sembra essere complementare con l'altra tesi quella della rilevanza logica debole, infatti è possibile che sia proibito per la metaetica derivare un'unica etica normativa, ma che possa invece derivarne un gruppo. Non è superfluo isolare questa tesi, dal momento che essa sembra essere connessa all'idea che una metaetica che abbia conseguenze normative così stringenti sia in qualche modo mal concepita e mal costruita, che sia stata costruita in quel modo per dimostrare quello che si voleva.

L'altra versione è la *neutralità logica forte*. La neutralità logica forte sostiene che una metaetica non abbia alcuna conseguenza normativa, che le teorie metaetiche siano silenti riguardo quelle normative.

- (8) *Neutralità logica forte*: Non è possibile che la metaetica (o solo premesse di tipo metaetico) attraverso un argomento deduttivo, abbiano alcuna implicazione normativa.

Questa tesi è stata la tesi sostenuta da gran parte della metaetica dell'età d'oro, in particolare fu molto cara all'emotivismo. Essi la usavano per difendersi dagli attacchi di essere compromessi con il relativismo etico. Infatti, un'obiezione molto comune all'emotivismo era proprio quella che se il significato dei termini morali e dei giudizi morali fosse completamente emotivo, le parole morali e i proferimenti morali non avrebbero avuto alcun valore di verità, dal momento che sarebbero solo l'espressione delle emozioni e delle attitudini del parlante, pertanto ogni cosa in campo morale sarebbe stata permessa, perché appunto mancherebbero del tutto verità oggettive: l'approvazione sarebbe sufficiente a considerare buona una certa cosa.

L'emotivismo replicava a questa critica dividendo la metaetica dall'etica normativa. Essi sostenevano che non fosse necessario che una posizione relativistica in metaetica implicasse una posizione relativistica nella teoria normativa. Per esempio sarebbe possibile e perfettamente comprensibile dire che anche se non ci fossero verità in etica, questo non farebbe alcuna differenza, come abbiamo visto poco fa rispetto al modo di vedere di un tipo di pensiero "alla Mackie". Nel caso più estremo si potrebbe avere una posizione molto simile a quella di Mussolini che commentando il libro di Adriano Tilgher (1921), in cui si accostava il fascismo al relativismo, ribadiva con forza l'idea di questo accostamento, rivendicando il proprio essere relativista (diremmo noi in campo metaetico), affermando che non esistono verità morali, e al contempo riconoscendo che ognuno abbia il diritto di imporre la propria moralità a tutti gli altri con quanta più forza abbia. In sostanza proprio perché non esistono verità morali, allora possiamo imporre il nostro punto di vista e giungere ad un'etica universale basata appunto non sulla scientificità di fatti oggettivi, ma sulla forza di chi la impone (Mussolini 1921). In ogni caso, qui il punto è che la tesi della neutralità certifica l'indipendenza dei due domini, e l'impossibilità di passare da uno all'altro.

Sempre in analogia con quanto detto per la rilevanza, possiamo trovare altre due forme di neutralità: quella argomentativa e quella pragmatica.

La neutralità argomentativa afferma che aggiungere premesse metaetiche negli argomenti deduttivi che hanno conseguenze normative non cambia le conclusioni. Gli enunciati metaetici sono totalmente irrilevanti per le conclusioni normative, se riprendiamo il nostro esempio di poco fa:

1. Tutti gli animali sono mortali
2. Socrate è animale
3. *Le rane sono verdi*

(C) Socrate è mortale

Gli enunciati metaetici hanno lo stesso valore e la stessa utilità che ha la premessa (3). Questa è una tesi molto forte, molto più forte della neutralità logica. Infatti, mentre la neutralità logica nega solo che la metaetica implichi logicamente conclusioni normative, in argomenti che sono costituiti esclusivamente da premesse metaetiche, la neutralità argomentativa nega anche che le premesse metaetiche possano essere rilevanti in argomenti misti.

- (9) *Neutralità argomentativa*: Enunciati metaetici non sono rilevanti in argomenti deduttivi in cui compaiono insieme ad altre premesse di diverso tipo, dove questi argomenti derivano conclusioni normative.

Le cose non sono molto dissimili per la *neutralità pragmatica*, che nega che la metaetica abbia qualsivoglia forza persuasiva razionale.

- (10) *Neutralità pragmatica*: Avere credenze metaetiche non contribuisce ad accettare o a rendere più probabili tesi normative.

Si potrebbero ovviamente produrre ulteriori distinzioni, modificazioni e unioni di più tesi, ma questo risulterebbe più che di aiuto, un'inutile e dannosa complicazione.

Come abbiamo già ricordato all'inizio di questo capitolo, si potrebbe unire una delle tesi sulla rilevanza con la priorità temporale. In questo modo avremmo una giustificazione più forte per dover analizzare prima il dominio metaetico e solo successivamente quello normativo. Mentre se uniamo la priorità alla tesi dell'utilità, avremmo solo un suggerimento, in questo caso avremmo un obbligo epistemico. Sembra ad esempio di questa opinione Smith (1994: 2), quando scrive che bisognerebbe garantire alla metaetica la priorità perché investiga che cosa significa "essere moralmente giustificato".

Nei casi in cui si assuma una qualche forma della rilevanza, fare filosofia morale prenderebbe la forma di un'attività con una forte impostazione dall'alto verso il basso (*top-down*): partirebbe da assunti generali, cercando di costruire delle fondamenta metaetiche per poi costruirci sopra il castello della moralità. Questo potrebbe essere criticato sotto diversi punti di vista, renderebbe infatti impossibile fare etica applicata senza per forza ricorrere a premesse di tipo metaetico, o comunque senza prima aver "comprato" o prodotto una dottrina metaetica. Inoltre tale modello è criticato da una parte dai particolaristi, e dall'altro dagli anti-teorici. In qualche modo la morale dovrebbe essere affrontata caso per caso, dicono questi, senza che sia necessario avere una teoria.

Queste obiezioni possono essere avanzate solo se si assume una qualche versione della priorità. Infatti è solo in quel caso che saremmo in qualche modo indirizzati a questa forma di impostazione filosofica dall'alto verso il basso. Inoltre abbiamo visto quali siano le problematicità a far rientrare i particolaristi e gli anti-teorici all'interno dell'etica normativa. In ogni caso l'obiezione potrebbe comunque reggere ancora, perché questo potrebbe essere il modo sbagliato di fare etica normativa. Se non si assume la tesi della priorità, non è necessario anche adottare quest'impostazione verticale del lavoro filosofico. Sarebbe possibile svolgere etica normativa o etica applicata, anche senza richiamarsi diretta-

mente a questioni metaetiche, o senza dover almeno assumere una metaetica. Rimarrebbe vero però che per giustificare al meglio una teoria normativa si potrebbe fare riferimento a premesse metaetiche, visto che esse avrebbero una qualche rilevanza.

2.3. Il silenzio sulle questioni metaetiche

Adesso è opportuno analizzare la questione dall'altro lato, se cioè ci sono connessioni dall'etica normativa verso la metaetica. Come già abbiamo ricordato, questa possibilità è stata per molto tempo vista con sospetto, dal momento che dire che un'etica normativa può implicare una metaetica, sembra molto simile a scegliere la metaetica che è più conveniente, senza badare a quello che di fatto esiste (o meno) nel mondo. In questa intuizione ha molto peso proprio l'ultima idea, e che pertanto io non possa scegliere la posizione che mi fa più comodo. Sembra infatti che la metaetica sia suscettibile alle stesse questioni riguardo la verità e l'accuratezza di cui è suscettibile la scienza: il rischio sarebbe quello di produrre una metaetica sbagliata.

Ovviamente gioca un ruolo rilevante anche l'idea che l'argomentazione debba procedere dall'alto in basso, che la metaetica sia in una condizione di priorità e che l'etica normativa non possa fornire una giustificazione alla metaetica, e che questo suoni quantomeno strano (cf. Medlin 1957). Tuttavia ci sono stati certi filosofi che hanno sostenuto proprio questa possibilità: che l'etica normativa fornisca una giustificazione adeguata per la metaetica. Questo è ad esempio il caso di Scarpelli (1982), il quale affermava chiaramente che "da un'etica potrà venire la giustificazione del procedere costruttivo di una meta-etica" (Scarpelli 1982: 106). Scarpelli dà per spacciate tutte quelle visioni cognitiviste e realiste, per cui risulta impossibile una qualsiasi fondazione metaetica dell'etica normativa. Pertanto sembrerebbero possibili solo due soluzioni: o l'etica non è razionale perché sta "al di qua" della razionalità, cioè qualcosa di prettamente emotivo: o "al di là" della razionalità, cioè qualcosa di mistico. Di fronte a questi risultati della metaetica che consegnano l'etica all'incomunicabilità o al relativismo

smo, c'è una risposta diversa. Invece di fondare l'etica sulla metaetica, Scarpelli capovolge la questione: è l'etica che prendiamo come più giustificata e coerente che può fornire una giustificazione alla metaetica: "L'etica, esente dall'estrema ambizione suicida della fondazione, è in grado di offrire alla meta-etica il conforto di una giustificazione, mostrandone la conformità alle sue direttive" (Scarpelli 1982: 107). La relazione dunque non è di tipo logico-deduttivo, ma come la chiama Scarpelli "una relazione dialettica in un processo di vita" (ibidem). Cioè si tratta di un processo coerentistico e fallibilistico, in cui si produce un'etica che sia coerente con le nostre conoscenze sul mondo e in qualche modo preferibile, perché ha dei vantaggi rispetto ad altre. La metaetica allora diventa il momento in cui questa etica si struttura e prende una forma più definita. La conclusione che ne possiamo derivare è che accettiamo delle tesi metaetiche non perché corrispondono a quello che c'è o accade nel mondo, ma perché in qualche modo danno una struttura più definita ai nostri valori e li rispecchiano. Così ad esempio "dobbiamo accettare la legge di Hume non già perché l'uomo è libero (e la legge di Hume rispetta la sua libertà), ma perché vogliamo farlo libero, abbiamo nella nostra vita etica il valore della libertà" (Scarpelli 1982: 110).

Scarpelli non è l'unico ad aver pensato e ad aver sostenuto una visione di questo tipo. Certamente il suo pensiero è particolarmente peculiare ed esemplificativo, soprattutto per il suo essere italiano. Attualmente una posizione che parte da considerazioni normative per poi giungere a conclusioni metaetiche, è sostenuta da coloro che hanno un approccio basato sulle "ragioni per agire" (cf. Tännsjö 2010; Parfit 2011).

Tännsjö sostiene appunto questo passaggio in modo diverso. Come molti altri utilitaristi ritiene che ci siano delle questioni morali genuine, che hanno una risposta giusta o sbagliata, indipendentemente da ogni altra concettualizzazione. Ad esempio infliggere dolore ad una persona senza alcuna ragione è sbagliato, perché ci sono delle ragioni per considerare tale atto sbagliato, e l'enunciato normativo "è sbagliato infliggere ad una persona dolore senza alcuna ragione" è di conseguenza vero. Questo fatto e questa asserzione sono vere sulla base di

considerazioni fattuali e normative: appunto che cosa significa dolore, provare dolore ed essere esseri senzienti da un lato e dall'altro quali sono le ragioni per agire o per non agire. Se ci sono ragioni (ragioni normative) che sostengono l'enunciato "è sbagliato infliggere dolore ad una persona senza alcuna ragione", infliggere dolore è sbagliato indipendentemente da ogni concettualizzazione metaetica che possiamo fare, da ogni spazio e tempo: è sbaglio e rimane tale. Questo sembra essere una ragione a sostegno del realismo morale (cf. Tännsjö 2010: 27-40)³².

Il punto dunque è identificare quale tipo di argomento venga chiamato in causa nel caso in cui si sostenga che l'etica normativa giustifichi la metaetica. In analogia con quanto detto per la rilevanza e la neutralità, possiamo distinguere diverse tesi.

(11) *Rilevanza logica invertita debole*: Date certe premesse di etica normativa, segue necessariamente da queste premesse un insieme di teorie metaetiche.

E così anche una versione forte:

(12) *Rilevanza logica invertita forte*: Date certe premesse di etica normativa, segue necessariamente un'unica teoria metaetica.

³² Questi approcci sembrano molto promettenti, ma abbiamo qualche perplessità che siano genuini. Sembra infatti che incorporino qualche premessa metaetica o tesi al proprio interno, o che la presuppongano. In alcuni casi sembra che siano più vicini a quanto proposto da alcuni realisti morali, come Brink (1989), dove l'argomento procede da una parte all'altra e poi indietro. Se prendiamo ad esempio la tesi proposta da Scarpelli, essa sembra procedere innanzitutto con un'analisi metaetica: la verità del non-cognitivismo e dell'antirealismo, che è stata derivata in modo astratto. Questa tesi è la premessa per la sua posizione, per cui se è vero che la metaetica non può *fondare* l'etica normativa, allora questa può *giustificare* la nostra assunzione di tesi metaetiche, tra cui anche quella della verità del non-cognitivismo. In questo caso l'argomentazione assume una struttura coerentista dove dalla metaetica si passa all'etica normativa, e poi ancora da questa alla metaetica, e le due parti si giustificano a vicenda.

Come abbiamo già notato queste due tesi comportano un certo revisionismo nella nostra concezione della metaetica e dell'etica normativa. Infatti in questo caso avremmo argomenti di tipo deduttivo nelle cui premesse figurano solo enunciati di tipo normativo o valutativo e nelle cui conclusioni abbiamo un enunciato metaetico. La possibilità per cui si verifichi questa condizione è o che si rifiuti la legge di Hume, che non solo vieta il passaggio dall'essere al dover essere, ma anche il converso. Questo lato della legge sembrerebbe anche più forte e difficilmente discutibile, infatti sembra sotto gli occhi di tutti che i discorsi su come dovrebbe essere il mondo, non stabiliscono come il mondo di fatto è. Un altro modo per sostenere queste due tesi è rinunciare alla distinzione tra metaetica descrittiva ed etica normativa prescrittiva. Se si lascia andare questa divisione allora, anche tenendo ferma la legge di Hume, si può sostenere una di queste due tesi.

Si può immaginare anche una relazione di tipo diverso, possiamo sostenere tesi che propongono una rilevanza *argomentativa* o *pragmatica*. Si ha dunque:

- (13) *Rilevanza argomentativa invertita*: enunciati di etica normativa possono figurare come premesse in argomenti deduttivi che hanno conclusioni metaetiche, insieme a premesse di altro tipo. Le premesse normative devono essere indispensabili per la derivazione.

e ancora

- (14) *Rilevanza pragmatica invertita*: Avere posizioni normative contribuisce all'accettazione di certe tesi metaetiche, perché le rende più razionali, o più probabili.

Queste due tesi sono meno onerose. Mentre nella versione logica della rilevanza invertita, le premesse appartengono esclusivamente all'etica normativa, nella versione argomentativa sono di tipo diverso. E nella versione pragmatica il pas-

saggio è ancora più debole. Per quanto riguarda la tesi della rilevanza argomentativa invertita, essa rispetta la legge di Hume, tuttavia resta da mostrare come queste premesse siano essenziali alla derivazione.

Ci sono poi delle tesi che sostengono il contrario di quanto espresso fin qui, e cioè che l'etica normativa non ha rilevanza per la metaetica. Chiameremo questa la tesi del "silenzio" dell'etica normativa³³. Una prima analisi di questa tesi si può ritrovare in Gewirth (1960). Questa tesi è stata implicita in gran parte della metaetica del Novecento, anche se in alcuni casi la riflessione sul ragionamento morale ha portato almeno alla messa in dubbio del sistema tradizionale di impostazione dall'alto in basso.

Anche in questo caso, come per la neutralità si possono identificare diverse versioni della tesi del *silenzio*. La prima di queste è la tesi del *silenzio debole*:

- (15) *Silenzio debole*: Non è possibile che l'etica normativa (o solo premesse normative) attraverso un argomento deduttivo implicino un'unica metaetica.

Come nel caso analogo della neutralità, questa tesi può essere usata per fornire un avviso o un indicatore che qualcosa non sta andando bene nella nostra riflessione filosofica. Infatti questa tesi proibisce solo che si derivi un'unica teoria metaetica ben definita. Sembra infatti anche in questo caso che se le conseguenze sono così nette, nel passaggio da un'area all'altra dell'etica, si sia costruito il tutto per avere la conclusione che volevamo.

La seconda di queste tesi è la versione *forte* del silenzio:

- (16) *Silenzio forte*: Non è possibile che l'etica normativa (o solo premesse normative) attraverso un argomento deduttivo, abbiano implicazioni metaetiche.

³³ Il nome è ripreso da McPherson (2008a).

Questa tesi è la negazione di tutte le implicazioni per ogni etica normativa. Detto in modo diverso, possedere un'etica normativa non obbliga ad accettare nessuna specifica metaetica. Prendiamo l'utilitarismo, esso è sostenuto sia da realisti che anti-realisti, sembra dunque che confermi questo fatto, che l'etica normativa non abbia alcuna implicazione, dato che si riescono a sostenere posizioni così diverse.

Altre due versioni del silenzio, sono quella *argomentativa* e quella *pragmatica*. In questo caso si nega che l'etica normativa abbia implicazioni di qualche altro tipo.

- (17) *Silenzio Argomentativo*: enunciati di etica normativa non sono rilevanti in argomenti deduttivi in cui compaiono insieme ad altre premesse di diverso tipo, dove questi argomenti derivano conclusioni metaetiche.

e ancora

- (18) *Silenzio pragmatico*: Avere credenze di etica normativa non contribuisce ad accettare o a rendere più probabili tesi metaetiche.

In entrambi questi casi le considerazioni normative non hanno alcuna rilevanza per la metaetica.

2.4. Compatibilità tra teorie

La *tesi della compatibilità* è spesso confusa con quella della neutralità e del silenzio. Due o più teorie, o due o più tesi, sono compatibili se la loro congiunzione non implica contraddizione, se cioè sono consistenti. Ma quale relazione c'è tra questa e le altre tesi? Quando diciamo che due teorie sono compatibili l'una con l'altra, diciamo solo che non sono in contraddizione, ma non diciamo che ci sono legami o collegamenti dall'una all'altra, o che non ci sono in assoluto tali legami. In realtà non ci esprimiamo proprio in merito.

Questa tesi sembra meno onerosa della *neutralità* e del *silenzio*. Infatti si richiede solamente che l'unione delle due teorie non comporti una contraddizione. Sembra infatti anche un requisito razionale, dal momento che la coerenza delle nostre richieste sembra essere un punto di vantaggio per la nostra posizione, e nel caso in cui manchi, un punto debole che ci impone di riconsiderare la nostra posizione filosofica. In ogni caso si possono isolare diverse versioni della tesi della compatibilità.

La prima versione è piuttosto simile alla tesi della neutralità, chiameremo questa tesi *Compatibilità forte*.

(19) *Compatibilità forte*: Ogni metaetica è compatibile con ogni etica normativa.

Questa tesi afferma che tutte le metaetiche non sono in contraddizione con ogni etica normativa, questo può essere vero se nessuna metaetica implica conseguenza di tipo normativo e lo stesso deve valere per l'etica normativa. Se poniamo il caso che la metaetica sia composta solo da enunciati descrittivi, e l'etica normativa solo da enunciati valutativi, allora perché la compatibilità forte sia vera, si dovrà dare il caso che in nessuna metaetica sia presente un enunciato valutativo e in nessuna etica normativa un enunciato descrittivo, altrimenti si troverà in contraddizione con quella etica normativa (o metaetica) che contiene l'enunciato contrario. Se una metaetica m_1 è compatibile con tutti gli elementi dell'insieme delle etiche normative N , e gli stessi elementi di N sono compatibili con m_2 , che è in contraddizione con m_1 , ciò significa che le due metaetiche non contengono formule contenute anche in N , e che non implicano nulla che sia contenuto in N (o potrebbe essere il caso che sia m_1 che m_2 implicino le medesime cose, cioè alcune questioni uguali per tutte le etiche normative, ma questa opzione renderebbe davvero poco interessante la questione).

Un altro modo di pensare alla compatibilità è darle un'interpretazione più debole, una metaetica è compatibile non con tutte le etiche normative, ma con un insieme di esse. Considerando la questione del silenzio, un'etica normativa non

è compatibile con tutte le metaetiche, ma con un insieme di esse. Avremo quindi due versioni:

(20.1.) *Compatibilità debole (top-down)*: Una metaetica è compatibile con un certo insieme di etiche normative.

e ancora:

(20.2.) *Compatibilità debole (bottom-up)*: Un'etica normativa è compatibile con un certo insieme di metaetiche.

Questa tesi può essere letta in due modi. Sia che c'è una compatibilità con un insieme di teorie, ma anche dall'altro lato che se ne escludono altre. La metaetica (o l'etica normativa) possono escludere un insieme di etiche normative o (metaetiche). Per esempio avere una metaetica di tipo realista e naturalista, per cui la proprietà morale di "essere buono" è riducibile con quella di "essere piacevole", sembra escludere tutte quelle etiche normative che non si preoccupano abbastanza della *piacevolezza* di certi atti, e che magari puntano tutto sull'obbligatorietà e sul fare il dovere per il dovere. In generale infatti escludere alcune teorie sembra meno oneroso che implicarne certe altre. Abbiamo già notato questa asimmetria. Ad esempio la legge di Hume nega che ci possa essere un passaggio da una serie di premesse solo fattuali ad una conclusione normativa, ma non sembra negare che una serie di premesse solo fattuali possano escludere certune etiche normative.

2.5. Altre possibilità

Ci sono altre possibilità di immaginare la relazione tra etica normativa e metaetica, tuttavia esse hanno avuto (o hanno ancora) un ruolo minore e marginale, per questa ragione sebbene molto differenti tra di loro, saranno raggruppate tutte insieme.

La prima tesi che verrà discussa è quella che può essere chiamata *grande unione*. Questa tesi suggerisce che ci sia un'implicazione di qualche tipo dalla metaetica, all'etica normativa, ma che sia vero anche il contrario, che l'etica normativa possa presentare conclusioni di tipo metaetico. Questa tesi mette insieme appunto i due lati della *rilevanza*, affermando che si può andare da un regno all'altro e viceversa. Possiamo formulare la tesi in questo modo:

- (21) *Grande unione*: La metaetica ha implicazioni per l'etica normativa e l'etica normativa ha implicazioni per la metaetica.

Tenendo in mente quanto detto nelle precedenti distinzioni, il termine "implicazione" può essere inteso in modi diversi, come un'implicazione logica, pragmatica o argomentativa. Quindi si potrebbe distinguere una grande unione logica, pragmatica o argomentativa, nonché fare anche altre variazioni sul tema. Tuttavia lasceremo la questione in questo modo, sapendo che appunto bisogna chiarire di quale tipo di implicazioni si sta parlando. Questa tesi è in opposizione con il silenzio e la neutralità, ma in particolare nega la tesi della *priorità temporale*. In questo caso io posso iniziare la mia riflessione da dove voglio, dalla metaetica o dall'etica normativa, senza alcuna differenza. Brink (1989) sostiene questa tesi. Egli afferma che sebbene "sia importante distinguere tra metaetica ed etica normativa esse non sono completamente indipendenti" e che per tale ragione "lo studio dei fondamenti dell'etica non dovrebbe limitarsi alla metaetica, ma dovrebbe includere anche l'etica normativa" (Brink 1989: 7). Questo viene esemplificato dalla sua argomentazione di tipo coerentista, in cui si cerca coerenza tra tutte le credenze morali (e non), e di trovare implicazioni da un lato verso l'altro e viceversa.

Come abbiamo appena visto, Brink sebbene accetti che la distinzione tra le due aree possa essere sfumata, ritiene che comunque si dia una distinzione, ma qualcun altro potrebbe avere gioco facile nel dire che non ci sia differenza alcuna. Abbiamo già visto teorie che negano in qualche modo questa possibilità, e

l'abbiamo già affrontate (cf. Dworkin 1996; 2004; 2011; si veda il Capitolo 1). Si può dunque isolare una tesi dworkiniana che neghi del tutto l'esistenza della metaetica, e a tal ragione abbiamo esordito con una difesa della metaetica per non vanificare tutto il lavoro.

L'ultimo modo di intendere la relazione tra metaetica ed etica normativa è un legame irrazionale. Questo legame irrazionale è stato ammesso anche da Ayer (1949)³⁴ quando concedeva che l'emotivismo potesse avere qualche conseguenza psicologica e potesse rendere le persone più inclini al relativismo morale. Questo lato *psicologico* della questione è materia della teoria della motivazione, e non è stato sufficientemente investigato, o gli è stata prestata insufficiente attenzione.

Legami psicologici possono essere riconosciuti sia alla metaetica nei confronti dell'etica normativa, ma anche nel senso opposto. Possiamo riassumerli però in un'unica formulazione.

(22) *Spinta psicologica*: la metaetica ha conseguenze psicologiche per l'etica normativa, e/o l'etica normativa ha conseguenze psicologiche verso la metaetica.

Questa tesi sembra essere una tesi riguardo il ruolo delle emozioni nel ragionamento morale, e se esse possono produrre lo stimolo ad agire o a giustificare un'azione o una credenza. Chi sostiene questa tesi, suggerisce che avere certe credenze, mettiamo metaetiche, possa produrre certi stati psicologici, che sono delle *pro*-attitudini o dei sentimenti, o anche delle emozioni. Questi stati psicologici spingerebbero ad accettare certe altre tesi. In sostanza una credenza produce nel nostro cervello uno stato psicologico di inclinazione verso certe teorie etiche.

Per esempio questo potrebbe avvenire nel caso dell'emotivismo. Io ho certe credenze circa la natura dei giudizi morali e il significato delle parole morali: sono

³⁴ Si veda ad esempio anche Nannini (1998).

l'espressione di un'emozione e le usiamo per biasimare e lodare, e produrre attitudini favorevoli o sfavorevoli verso certe azioni o stati di cose. Sapendo questo, si produrrebbe uno stato psicologico che mi renderebbe più incline ad accettare il relativismo etico, infatti se la moralità è governata dalle emozioni, e "buono" significa "Wow! Fantastico!", e per ognuno buono è ciò che approva, e non esiste fuori di noi una proprietà oggettiva come la "bontà", allora io posso ritenere di poter fare tutto ciò che le emozioni mi spingono a fare. Non c'è una connessione logica tra l'emotivismo e il relativismo etico, piuttosto sembra esserci qualcosa di molto più simile ad un pendio scivoloso.

Ovviamente ci si può opporre a questa visione, con una più "tradizionale". L'accettazione di una teoria normativa dovrebbe essere guidata da argomenti razionali, e non da inclinazioni emotive. Certo io devo e posso trovare una motivazione all'agire, ma dovrei anche accettare e difendere la mia etica normativa perché ho ragioni razionali per farlo, perché posso fornire una giustificazione.

Generalmente l'argomentazione procede in questo modo: ho una teoria metaetica, da questa posso cercare di tirar fuori un'etica normativa, o attraverso delle implicazioni, o delle giustificazioni che siano coerenti con la mia metaetica, ed infine trovare una motivazione che mi spinga all'agire. In questo modello le emozioni e le pro-attitudini non costituiscono una ragione per sostenere una posizione: sembrerebbe infatti che ci stiamo costruendo la posizione che più ci piace, o che stiamo discreditando la nostra riflessione.

In questo modo di vedere dunque il processo temporale e in qualche modo argomentativo sembra procedere in questo senso

$$M \rightarrow N \rightarrow \Psi \text{ (o } N \rightarrow M \rightarrow \Psi)$$

In quest'altro modello che sembra essere correlato alla tesi della spinta psicologica, si parte da una teoria, che fornisce alcune attitudini o emozioni in favore di certi altri comportamenti o credenze. Il modello potrebbe essere questo:

$$M \rightarrow \Psi \rightarrow N \text{ (o } N \rightarrow \Psi \rightarrow M)$$

Gli stati psicologici possono contare prima di tutto come una sorta di "giustificazione". Tuttavia questo sembra essere molto oneroso (almeno per un raziona-

lista), perché stride con l'idea che le giustificazioni debbano essere in qualche modo razionali. Oppure gli status psicologici possono essere il punto di inizio (quasi una sorta di intuizione) per una ricerca di ragioni che supportino la teoria intravista. In questo caso c'è una giustificazione razionale, ma l'impulso iniziale è una pro-attitudine verso quella teoria.

Questa tesi sembra dunque più che sottostare al problema su quale sia il rapporto tra metaetica ed etica normativa, a quale sia la metodologia filosofica corretta, a quello su quale sia lo spazio per le emozioni e per le intuizioni. Qualcosa che trascende il tema che qui ci siamo proposti

3. Conclusioni

In questo capitolo abbiamo isolato varie tesi su quale siano i rapporti tra etica normativa e metaetica. Innanzitutto può essere immaginato un rapporto che procede partendo dalla metaetica verso l'etica normativa, ma abbiamo visto che anche il senso opposto è stato investigato, ed infine può anche essere immaginata una relazione bidirezionale.

Abbiamo visto poi che la relazione in genere viene esplicitata nella forma di "implicazione" e che questa può prendere le vesti di un'implicazione deduttiva, ma anche induttiva e deduttiva, per cui bisogna distinguere tra relazioni logiche, argomentative, e pragmatiche. Abbiamo isolato quindi anche altre tesi che stanno fuori da questa relazione, come quella dell'utilità e della spinta psicologica.

In questo capitolo abbiamo *solo* mappato il territorio, senza addentrarci nella discussione della tesi. Non le indagheremo tutte, ma ci concentreremo solo sulle questioni della *rilevanza* e della *neutralità*. Lo ripetiamo il nostro scopo è mostrare che la metaetica può essere utile al ragionamento normativo. Questo non esclude che anche le altre tesi possano essere vere.

Le conseguenze della metaetica

1. Introduzione

In questo capitolo vengono proposti tre argomenti a favore della rilevanza della metaetica per l'etica normativa.

Il primo argomento può essere definito come un argomento *a posteriori*, e consiste nel mostrare che l'analisi metaetica ha delle conseguenze di tipo normativo. Verranno mostrati due teorie metaetiche che hanno questo tipo di conseguenze: il relativismo e il finzionalismo. Per prima cosa si distingueranno vari tipi di relativismo, non sempre distinti, per poi concentrarci su un esempio di relativismo metaetico. Poi si farà vedere come il finzionalismo morale di Joyce abbia esplicitamente delle conseguenze pratiche (come rinforzare la forza di volontà), che vengono considerate un vantaggio per la teoria.

Il secondo argomento riguarda invece la struttura della metaetica e dell'etica normativa, ed è dunque un argomento *a priori*. Per come sono intese la metaetica e l'etica normativa, la teoria del valore si configura come un'area di intersezione tra i due ambiti. Entrambe infatti hanno bisogno di specificare che cosa è che abbia valore e per quale ragione.

Il terzo argomento invece si compone di due parti. Nella prima si mostra come ci sia una pressione a raggiungere un livello di ottimalità nella giustificazione (ottimalità epistemica) anche per quanto riguarda l'etica normativa. Nella seconda parte invece si mostra che la metaetica è in una posizione epistemicamente privilegiata rispetto all'etica normativa, e che quindi possa fornire una giustificazione a questa. Per tale ragione il metodo migliore per argomentare nell'etica normativa consiste nell'integrarvi anche argomenti e giustificazioni di tipo metaetico.

Infine concluderemo che per gli argomenti addotti, si debbano considerare come false le varie tesi di neutralità, mentre si dovrebbero accettare le tesi di rile-

vanza. Ugualmente gli argomenti portati sono da considerarsi una prova contro l'idea dell'autonomia dell'etica. Ultima postilla a concludere il testo è quella che riteniamo sia una conseguenza pratica di questa tesi, cioè che esistono esperti morali.

2. *Primo argomento: teorie metaetiche che hanno conseguenze normative*

Il primo argomento che si può offrire per mostrare che la metaetica sia rilevante per l'etica normativa, è appunto far vedere che essa ha delle conseguenze normative. Procederemo dunque con l'analisi di due posizioni metaetiche che presentano queste conseguenze. Esse sono il *relativismo metaetico* e il *finzionalismo* di Joyce. Si potrebbero portare ulteriori casi, anche se ciò rederebbe più pesante l'argomentazione³⁵.

Se si producono casi di metaetiche che hanno conseguenze normative, è ragionevole credere che le varie tesi di neutralità siano false, mentre quelle di rilevanza vere. Procederemo dunque a verificare se tali conseguenze ci siano. È pur vero che qui mostriamo solo due casi, e che dunque la casistica è limitata, si potrebbe però procedere ad un'analisi approfondita trovando ulteriori esempi. Questa approfondita analisi di tutte le metaetiche però avrebbe condotto ad un lavoro diverso, con obiettivi e risultati diversi. Crediamo quindi di essere giustificati a fornire solo due esempi, fermo restando che tale analisi potrebbe essere legittimamente estesa.

2.1. I livelli del relativismo

La prima teoria metaetica che analizzeremo è il relativismo metaetico. Esistono diversi modi di essere relativisti. In modo generico un relativista sostiene che qualcosa è tale non in modo assoluto, bensì si riferisce ad altro. Se dico che "Dante è alto", posso a ragione sostenere che la proprietà di "essere alto" non sia assoluta, ma sia relativa a standard sociali e storici: Dante è alto qui ed ora

³⁵ Per ulteriori esempi si può vedere McPherson (2008a) ma anche Dworkin (1996; 2011).

perché la sua statura è di un metro e novantacinque centimetri, ma nella società dei “Watussi” probabilmente il nostro Dante non sarebbe affatto definito alto.

Sostanzialmente esistono due differenti tipi di relativismo (Magni 2010: 25-38; 2015: 14-40), uno che viene definito *descrittivo* ed uno *filosofico*. Nel relativismo descrittivo ci si limita a constatare la varietà di certe valutazioni e principi. Se prendiamo il relativismo morale, che è quello che qui ci interessa, possiamo notare antropologicamente ed empiricamente che ci sono diversi criteri di valutazione morale: noi valutiamo immorale uccidere i neonati, ma nell’antichità questa era prassi comune. Anche questa forma di relativismo può avere delle conseguenze morali, le abbiamo notate parlando a proposito di Mackie, il cui argomento a partire dalla relatività sembra fare proprio questo³⁶.

Il relativismo filosofico, al contrario fa un’affermazione diversa. Mentre il relativismo empirico constata la relatività di certi standard di valutazione e la loro non assolutezza, quello filosofico “ritiene che l’attribuzione di uno di questi generi di proprietà non sia assoluto ma dipenda dalla relazione con qualche altro fattore” (Magni 2015: 16). In questo caso si afferma non che le cose vanno in un certo modo nel mondo (ma potrebbero anche andare diversamente, magari ora siamo in disaccordo, ma potremmo trovare un punto d’accordo), ma che anche se ci fosse accordo, questi criteri sarebbero comunque relativi, perché dipendenti da una relazione con altre proprietà.

A sua volta possiamo identificare due diversi livelli di relativismo filosofico in etica, uno che riguarda la norme morali, l’altro la giustificazione, cioè un relativismo che potremmo definire *normativo*, e uno che potremmo chiamare *metaetico*. Distinguere questi due livelli non è spesso semplice. Possiamo dire che una distinzione può essere fatta in base ai risvolti che prendono queste teorie, se riflettono soprattutto sulla giustificazione o la validità delle norme morali, o sulle norme stesse dell’agire morale.

³⁶ Oltre a Mackie (1977), si vedano anche i più recenti Harman (1996), Prinz (2007) e Wong (2006).

2.2. Il relativismo normativo

Il relativismo normativo è quel tipo di relativismo che sostiene che dal punto di vista dell'agire pratico non ci debba essere un criterio universale della bontà, della giustizia o della virtù. Come viene definito da Magni (2015: 43):

Il relativismo morale come tesi filosofica afferma che i giudizi morali sono di principio relativi a un determinato sistema morale (...) e che ci sono più sistemi morali in conflitto tra loro. (...) Il relativismo morale di primo livello [cioè *normativo*] trae da questa tesi una conclusione pratica su come si debba agire: una conclusione normativa.

In sostanza il relativismo normativo è una forma di etica normativa in cui si afferma che non ci sia un codice di comportamento universale, che cioè le norme morali abbiano un valore relativo al tempo, allo spazio, alla società, o all'approvazione del singolo. Il relativista normativo si limita a sostenere che se in questo momento ho il dovere di fare *X*, che questo mio dovere non sia assoluto e universale e che valga per tutti coloro che si trovino nelle medesime circostanze, ma che valga solo per me, perché io ho qualche motivazione a compiere *X*, oppure vale perché sono spazio-temporalmente situato, o mi trovo in un determinato spazio culturale, dove in certe situazioni vige la norma di fare *X*. Il relativista in etica normativa nega che si dia un codice di comportamento universale e valido per tutti, che si possano fare delle prescrizioni universali. Sia nella forma in cui è espresso da Magni, sia nell'esemplificazione qui sopra proposta sembra chiaro come risulti difficile separare il relativismo normativo da quello metaetico. Sembra infatti che il primo sfoci nel secondo e il secondo nel primo. Tuttavia il nostro compito qui è tenerli separati e far vedere se ci può essere o meno un passaggio, e di che tipo sia questo passaggio.

Si possono individuare diverse forme di relativismo normativo (cf. Magni 2015: 41-51). Si può sostenere una tesi di tipo isolazionista (cf. Blackburn 1998): poiché non ci sono principi morali che non siano dipendenti da una qualche cultura, per cui non si possono giudicare coloro che non condividono i nostri principi morali, dal momento che la valutazione morale è possibile solo per coloro che sono all'interno della nostra struttura morale. Questa tesi conduce a posizioni di

tolleranza verso coloro che possiedono etiche diverse dalle nostre. A questo filone di pensiero appartiene ad esempio Harman (1975; 1996), il quale sostiene questa posizione a partire da delle considerazioni motivazionali. La tesi di Harman è che non si possa obbligare qualcuno a fare qualcosa se questi non condivide i principi morali propri del contesto nel quale ci si è formati. Per applicare un principio morale si deve avere una motivazione ad agire in conformità a quel medesimo principio morale, pertanto ognuno si trova a dover fare solo ciò per cui possiede già una motivazione. Presumibilmente tale persona avrà queste motivazioni nel caso in cui sia entrata, almeno implicitamente, all'interno di un accordo con altri individui su cosa fare. Questo accordo in sostanza è la nostra cultura, nella quale viviamo, e della quale assorbiamo i valori, e che ci trasmette dei percorsi preferenziali d'azione, che implicitamente e tendenzialmente seguiamo (Harman 1975). In questo caso dunque gli obblighi morali sono relativi in primo luogo agli individui e alle loro motivazioni ad agire, ed in secondo alle culture dove essi risiedono³⁷. Questo tipo di posizione può assumere anche un'altra versione, spesso definita come *indifferentismo*, per cui se ogni principio è relativo, allora tutto è giusto, e non si può né giudicare né condannare il comportamento morale altrui (cf. Ross 1968). La tesi dell'indifferenza e la tesi dell'isolamento sembrano dunque estremamente connesse l'una con l'altra, tanto da potersi dire due versioni di una medesima posizione.

Il relativismo può prendere anche altre forme, come il *conformismo*, per cui si considera giusto e nostro dovere morale compiere quello che è considerato giusto e doveroso dalla propria società; o ancora si può assumere il *nichilismo*, per cui si rigetta ogni tipo di moralità e di principio morale.

³⁷ Una versione più debole è sostenuta da Wong (1984; 2006) il quale combina il relativismo, con una forma di oggettivismo: sebbene esistano diverse moralità "vere", solo alcune sono ammissibili, perché in qualche modo rispettano alcuni criteri razionali. In qualche modo correlata a questo tipo di relativismo è la versione sostenuta da Williams (1985), il quale assume che si possa condurre un confronto tra morali diverse, ma solo in senso storico.

Prendiamo ad esempio la posizione schematica che abbiamo delineato riguardo al pensiero di Harman. Si potrebbe obiettare che qui non ci troviamo di fronte ad un relativismo morale normativo, piuttosto ad una forma di relativismo metaetico. Infatti l'argomentazione ha come punto di partenza una difesa di una forma di internalismo: per avere un dovere a fare *X* bisogna avere una motivazione a fare *X*, che nasce dall'adesione implicita ai valori e principi di una certa cultura. Si tratterebbe dunque di derivare conclusioni normative da questo principio metaetico di teoria della motivazione.

In effetti l'esistenza di un relativismo etico esclusivamente normativo non è riconosciuta da molti (cf. Gowans 2016). Si può certo immaginare una teoria etica che sostenga dal punto di vista normativo una forma di conformismo, e che quindi affermi che si debba compiere quello che è considerato dovere nella nostra società. Tuttavia si devono cercare di fornire delle giustificazioni per questa posizione, che sembrano naturalmente risiedere nel fatto che non esistono verità morali e principi morali assoluti o universalizzabili, o che i nostri principi morali non sono confrontabili l'uno con l'altro. Tutte queste ragioni sembrano in qualche modo delle ragioni metaetiche. Non vogliamo prostrarci oltre nell'analisi di questo tipo di relativismo. Se esiste una forma propriamente normativa di questa tesi, essa mostra però delle forti connessioni con la metaetica, che la sostiene fornendone le ragioni, o di cui è conseguenza. Ci concentreremo su quello che viene definito e riconosciuto specificatamente come relativismo metaetico. Non ci soffermeremo però sul relativismo di Harman, proprio perché da taluni è considerato come una forma propria di relativismo normativo (cf. Magni 2010; 2015), e quindi la nostra analisi potrebbe essere controversa.

2.3. Il relativismo metaetico

Il relativismo metaetico è una tesi sulla giustificazione dei giudizi morali, o sulla loro verità, che sostiene che non siano universalizzabili, ma relativi a qualcos'altro, in modo analogo alle altre forme di relativismo. Non deriva diretta-

mente delle posizioni normative, ma almeno in linea di principio si limita a constatare che la verità o la giustificazione dei principi morali sono relative. In forma schematica potrebbe essere definito come fa Gowans (2016): “la verità o la falsità dei giudizi morali, o la loro giustificazione, non è assoluta o universale, ma è relativa alle tradizioni, alle convinzioni, o alle pratiche di un gruppo di persone”.

Il relativismo morale metaetico è dunque una tesi che riguarda la *giustificazione* o la *validità*³⁸ dei principi morali, e sostiene che nessun insieme di principi morali sia valido universalmente. Se è impossibile mostrare quale sia il più valido (o più giustificato) tra due principi morali, allora è anche impossibile decidere quale dei due sia da seguire, dunque è impossibile risolvere il conflitto morale tra più individui o culture diverse. Se Duccio sostiene che sia meglio uccidere una persona, piuttosto che lasciarne morire cinque, mentre Lapo sostiene che non ci sia simmetria tra uccidere e lasciar morire, e che dunque sia meglio lasciarne morire cinque, piuttosto che ucciderne uno, in questo caso il relativista metaetico afferma che non ci sia un modo per risolvere questo conflitto, per giungere ad un punto di vista condiviso, questo perché i principi sono relativi a due sistemi culturali differenti e incomparabili. L’etica sarebbe dunque davanti ad un *impasse*, e si dimostrerebbe del tutto priva di forza risolutiva (cf. Magni 2010: 95).

Questa ancora non è una posizione normativa. Non ci dice che si deve fare ciò che ciascuno ha ragione di fare, o ha motivazione di fare, o che è più giustificato dal suo sistema morale a fare, né si dice che ci dovremmo conformare ai principi della società nella quale ci troviamo. Si sta solamente dicendo che non esistono valori oggettivi, e che non esiste un metodo di decidibilità tra valori in conflitto, non che tutto è lecito. Dopotutto come abbiamo già mostrato, si può essere relativisti in campo metaetico, ma allo stesso tempo assolutisti in campo normativo, come nel caso di Mussolini, dove un’unica etica veniva imposta con

³⁸ La nozione di validità può essere sostituita con altre nozioni, come quelle di *appropriatezza*, *correttezza* e anche *verità*, e molte altre (cf. Magni 2010: 93).

la forza. L'impressione è che sia sempre possibile cambiare l'orientamento di una teoria, a condizione che si aggiungano principi e premesse adeguate. Sembrerebbe che il relativismo sia quanto più distante da una forma di assolutismo normativo, e tuttavia inserendo le opportune premesse, è possibile renderlo compatibile anche con un'etica fascista e nazista.

Una delle obiezioni più note e comuni al relativismo metaetico è quello di avere delle conseguenze morali. Essa può essere avanzata in due modi: se il relativismo ha delle conseguenze normative, allora è una teoria metaetica falsa. L'assunto di questo argomento è ovviamente che la metaetica debba essere neutrale. La seconda strategia invece, mostra come il relativismo metaetico abbia delle conseguenze normative, che però sono implausibili, e pertanto debba essere refutato.

La prima linea di argomentazione ci trova in disaccordo, poiché assume il principio di neutralità che noi vogliamo refutare. Anche sulla seconda abbiamo qualche perplessità, perché sembra sostenere che le conseguenze morali di una teoria metaetica contribuiscono alla sua refutazione, sembra dunque appoggiarsi ad una qualche versione della rilevanza invertita. In ogni caso a noi qui non interessa la conclusione di questi argomenti, quanto la dimostrazione che il relativismo metaetico abbia delle conseguenze normative. Da questo poi se ne possono trarre le conclusioni che siamo più giustificati a sostenere. Se si hanno delle buone ragioni per refutare la tesi della rilevanza, e sostenere la neutralità si potrà dire che siccome ci sono delle conseguenze di tipo normativo, allora si può ritenere refutato il relativismo metaetico. Se invece si avranno delle buone ragioni a favore della rilevanza invertita, o della tesi della grande unione, si potrà allora sostenere che il relativismo metaetico dovrebbe essere abbandonato per le sue stesse conseguenze normative, che sono poco accattivanti. O se si sosterrà invece la rilevanza a discapito della neutralità, si dovrà accettare che questa teoria abbia tali conseguenze e che dunque se si vuol sostenere il relativismo metaetico dobbiamo essere pronti ad accettare tali conseguenze. Da questo pun-

to di vista una confutazione del relativismo può avvenire solo tramite altre considerazioni di tipo metaetico, e non da intuizioni normative.

Qui vogliamo solo mostrare che il relativismo metaetico ha delle conseguenze normative. Questo è il primo argomento a favore della tesi della rilevanza. Se molte teorie metaetiche hanno conseguenze normative, questo per un'inferenza alla migliore spiegazione rende più probabile che le tesi sulla neutralità siano false. Come dicevamo ci concentreremo in generale sul relativismo, e poi sul finzionalismo morale, che per molti versi può essere considerata una teoria affine a questa³⁹.

Come dicevamo da molte parti si sostiene infatti che il relativismo finirebbe per avere delle conseguenze normative inevitabili: se non c'è un insieme di principi che è più valido, o più giustificato, o più vero rispetto agli altri che sono suoi concorrenti, allora ciò vuol dire che non esiste nemmeno un comportamento in assoluto giusto o buono. Questo può produrre diverse forme di atteggiamento morale, che sono comunque tra loro imparentate. La prima è l'astensione dal giudizio morale, limitandolo magari solo a coloro che condividono le medesime norme morali (cf. Cook 1999). Lo stesso Harman (1975) sostiene che ci troviamo nell'impossibilità di giudicare Hitler, e tutti coloro che hanno operato seguendo una morale diversa dalla nostra. Un'altra alternativa potrebbe essere che poiché non c'è una verità oggettiva in etica, allora abbiamo il dovere di conformarci agli *standard* morali della società e della cultura nella quale viviamo (cf. Sobel 2009; Olson 2014). Altri ancora si spingono oltre e sostengono che venendo meno qualsiasi punto oggettivo e stabile in etica, qualsiasi cosa sia lecita, dal momento che viene meno qualsiasi autorità della morale (cf. Gowans 2016, Glover

³⁹ Ci si sarebbe potuti concentrare anche su altre teorie, come certe forme di realismo metaetico, che sembrano implicare forme di utilitarismo. Se ad esempio sostengo che la proprietà morale della bontà esiste nel mondo, ed è riducibile al piacere, e che invece la giustizia è una proprietà derivata, che consiste nel massimizzare la bontà, sembra che da questo ne derivi logicamente (cioè senza introdurre premesse normative) qualche forma di utilitarismo. Tuttavia ci concentreremo sull'analisi di questa tesi nel secondo argomento, quello che prende in esame la struttura stessa dell'etica normativa.

1995). Si può giungere quindi a quelle tre posizioni normative che poco fa ricordavamo *isolazionismo, conformismo e nichilismo*.

Analizzeremo queste tre obiezioni, per vedere se queste derivazioni siano corrette o meno. Prendiamo la prima tesi: il relativismo metaetico ha come conseguenza l'isolamento morale. Come abbiamo detto il relativismo metaetico afferma che la verità o la validità o la giustificazione dei giudizi morali non è assoluta o universale, ma è relativa alle tradizioni, alle convinzioni, alla cultura e alle pratiche di un gruppo di persone. Se prendiamo dunque il giudizio morale "Duccio è coraggioso", esso non potrà dirsi vero, valido o giustificato in modo assoluto, cioè non è vero che Duccio è coraggioso a prescindere da ogni circostanza, ma la validità di tale giudizio varierà in base alla cultura dell'epoca storica di Duccio e di chi proferisce il giudizio. Mettiamo che Duccio sia un soldato senese della battaglia di Montaperti (1260), e che si sia gettato sul nemico fiorentino facendo un'incursione particolarmente temeraria e spregiudicata. Probabilmente il suo amico Jacopo vedendo tale azione in campo nemico, avrebbe potuto esclamare "Duccio è proprio coraggioso!". Possiamo dire che Jacopo si sia sentito giustificato a dire che Duccio sia stato coraggioso, perché Duccio rispetta gli standard del coraggio a lui contemporanei. Se invece il nostro caro Duccio fosse stato un soldato nella guerra in Kosovo (1996-99), probabilmente Jacopo sarebbe stato giustificato a esclamare tale giudizio solo a fronte di un comportamento di Duccio molto diverso. Se noi oggi guardassimo indietro al comportamento di Duccio a Montaperti, probabilmente non chiameremmo Duccio "coraggioso" ma "stupido" o "incosciente". Questo semplice esempio nella concezione relativista mostra come gli standard morali cambino (in questo caso temporalmente). Jacopo è giustificato a chiamare Duccio "coraggioso" nel XIII secolo, ma non lo è nel XX, e così gli standard di appropriatezza della proprietà del "coraggio" sono variati nel corso dei secoli.

Come è possibile derivare da questa posizione sulla validità o la giustificazione dei giudizi morali o dei principi morali, una tesi normativa che sostiene l'isolamento normativo? La prima considerazione che fa il relativismo metaetico

è che la giustificazione di un giudizio o principio morale è relativa alla cultura o al gruppo in cui ci si trova. La valutazione delle azioni morali, come dei principi morali, cambia dunque a seconda di chi produce tale valutazione. Tutte queste considerazioni sono ancora metaetiche, sono infatti considerazioni sulla natura dei giudizi e dei principi morali, e sulle loro condizioni di validità, stiamo infatti analizzando come il pensiero ed il linguaggio morale si inseriscono nel mondo. Da queste premesse non si evince ancora che io possa giudicare solo chi condivide i miei stessi standard morali.

Ma il mio giudizio odierno su una persona che possedeva standard morali collocabili sette secoli addietro, è davvero un giudizio sensato? Ci si può infatti interrogare sulla funzione dei giudizi morali. Si può sostenere una versione in qualche modo emotivista sulla funzione dei giudizi morali, che essi siano degli imperativi mascherati, o nascondano al proprio interno un imperativo morale. Ad esempio il giudizio "Duccio è coraggioso" equivarrebbe all'espressione "Wow Duccio! Comportiamoci come lui!". In sostanza un invito a imitare certi comportamenti. Anche queste considerazioni continuano ad essere metaetiche.

Se questa è la funzione dei giudizi morali, allora si può sostenere che un giudizio morale sia felice o di successo, se c'è coincidenza tra standard morali del valutatore e standard morali del valutato. Infatti un imperativo di tal genere può ricevere attenzione solo se si condividono gli standard morali del parlante, l'invito a comportarsi in un certo modo può essere motivante se e solo se si inserisce nella nostra cornice morale, altrimenti non ha alcun effetto sulla nostra vita morale. Sembra dunque che l'unico giudizio morale felice sul nostro Duccio sia quello basato sui suoi assunti morali. Ancora queste sono considerazioni di psicologia morale, e dunque metaetiche. Io posso esprimere il mio giudizio morale negativo su Duccio, ma esso sembra anche essere del tutto inefficace (almeno per Duccio). Ciò ancora non mi proibisce di gettare il mio fiato al vento biasimando Duccio e Hitler.

Posso allora inserire una premessa normativa in cui si sostiene che ho il dovere di intervenire solo in quelle circostanze in cui posso essere influente. Se aggiun-

giamo queste premesse normative, e le combiniamo con le premesse metaetiche appena sopra esposte, possiamo allora derivare le conclusioni normative dell'isolazionismo. Nei confronti di Hitler i giudizi morali felici sono solo quelli della sua comunità nazista, e io non ho alcuna autorità morale per poter pronunciare i miei giudizi morali, nonché posso anche dichiarare di avere il dovere di non esprimere giudizi morali su Hitler.

Questo argomento sembra dunque essere a sostegno della tesi della rilevanza argomentativa, che sosteneva che premesse metaetiche e normative potessero derivare conclusioni normative, dove le premesse metaetiche sono indispensabili alla derivazione. Ma può anche sostenere la rilevanza pragmatica, infatti se ci fermiamo alle sole premesse metaetiche, potremmo fare un'inferenza abductiva, per cui la migliore etica normativa sarebbe quella di tipo isolazionista o indifferentista.

Forse sarebbe anche possibile cercare di trovare un modo di avere una derivazione senza l'introduzione di premesse normative. Ad esempio analizzando il concetto di "autorità morale". Sembra vero infatti che io posso essere un'autorità morale per Hitler solo se lui mi riconosce come membro della sua comunità morale (i cattolici riconoscono il pontefice, o gli sciiti un particolare ayatollah). Quindi i miei giudizi possono essere indirizzati in modo felice solo verso coloro che fanno parte della mia comunità morale. Stando così la situazione potrei pragmaticamente credere di non dover giudicare gli altri, infatti può valere la legge che dovere implica potere: non potendo giudicare, non dovrei nemmeno farlo. Ma questa linea argomentativa sembra comunque molto complessa per essere ben sviluppata. In ogni caso potrebbe essere portata a sostegno della tesi della rilevanza logica.

Un'argomentazione simile la potremmo costruire anche per le altre due posizioni morali che sembrano essere implicate dal relativismo metaetico, il conformismo, o il nichilismo. Vediamole molto brevemente. Il conformismo normativo sostiene che bisogna conformarsi alle norme morali della comunità morale in cui si è inseriti, infatti se il relativismo sostiene che non esiste un insieme di

principi morali più giustificato degli altri, sembra ragionevole continuare a seguire quelli in cui ci troviamo, dal momento che sembra che essi siano quelli che più siamo motivati a seguire. Così per il nichilismo, che sostiene che non c'è niente che sia giusto o morale, e che quindi possiamo fare ciò che più ci aggrada. Infatti il relativismo eliminerebbe l'esistenza assoluta e universale di ogni principio e valore morale, per cui l'etica sarebbe solo una finzione e pertanto risulta privo di senso seguire delle regole che sappiamo essere finte, e per cui non ci sarebbe nessuna autorità esterna coercitiva.

Come abbiamo visto è possibile per una teoria metaetica avere delle conseguenze normative. Lo è sicuramente mantenendo i principi della rilevanza argomentativa e pragmatica, forse anche con quella logica.

2.4. Il finzionalismo morale

Mentre la nostra analisi del relativismo metaetico è stata in un certo qual modo astratta (non si è infatti fornita una teoria realmente sostenuta, ma siamo andati avanti procedendo con una teoria possibile) qui invece ci concentreremo sul finzionalismo morale sostenuto da Joyce.

Potremmo definire il finzionalismo come una derivazione della teoria dell'errore di Mackie. Come dicevamo, Mackie (1977) sostiene che tutti i nostri giudizi morali hanno una pretesa di verofunzionalità: quando proferiamo un giudizio morale lo facciamo pensando che possa essere vero o falso, attribuiamo una proprietà alla persona o all'azione che stiamo valutando. Tuttavia tali proprietà a noi esterne e presenti nel mondo non esistono, per cui tutti i nostri giudizi morali sono costantemente falsi. La teoria dell'errore sostiene proprio questo: che non esistano proprietà morali fuori di noi, e che tutti i nostri giudizi morali siano falsi in quanto pretendono di riferirsi a tali proprietà. Non analizzeremo le conseguenze della teoria di Mackie, dal momento che egli stesso approda ad un'etica normativa, utilizzando però quelle che noi abbiamo chiamato tesi "metamorali". Egli assume che l'etica abbia uno scopo, che sia quello di migliorare la situazione umana e attraverso questo assunto approda ad un'etica

che in qualche modo anche se non oggettiva, potremmo definire intersoggettiva, e che ha una certa pretesa di validità. Risulterebbe infruttuoso analizzare la posizione di Mackie proprio per questa contaminazione tra metaetica e meta-morale⁴⁰. Per questa ragione ci concentreremo su Joyce.

Il finzionalismo morale è in stretta continuità con la teoria dell'errore, e da questa prende le mosse. Possiamo essere convinti della teoria dell'errore, ciononostante ci potremmo trovare davanti al problema pratico di che cosa fare nella nostra vita morale: se infatti tutti i nostri giudizi morali sono costantemente falsi, dovremmo ritirarci in una specie di mutismo morale? Il finzionalismo invece sostiene che dovremmo continuare a impegnarci nella moralità "facendo finta" di accettarla e continuando a fare valutazioni morali: un po' come se fossimo ad una festa in maschera e impersonassimo Napoleone, o parlassimo ai nostri figli di Babbo Natale che porta i doni su una slitta trainata da renne, facciamo finta che Babbo Natale esista, sapendo però che si tratta solo di una finzione.

Si possono distinguere almeno due tipi di finzionalismo (cf. van Roojen 2015: 176-177). Il finzionalismo *rivoluzionario*, sostenuto da Joyce (2001), che è quello che analizzeremo, e che si rappresenta come una sorta di movimento di avanguardia, sostiene che la gente comune sia ancora preda dell'errore di cui parlava Mackie, e che pertanto bisogna continuare a far finta di parlare di moralità in quel modo, credendo che ci siano proprietà morali fuori di noi, e che il discorso

⁴⁰ Si potrebbe fermarci ad analizzare solo gli aspetti metaetici della teoria di Mackie, e vedere che tipo di implicazioni abbiano. Di fatto alcuni hanno proceduto in questa strada, cercando di difendere la sola metaetica di Mackie, provando a vedere se ci siano delle conseguenze normative. Ad esempio Blackburn (1985) cerca di difendere la teoria dell'errore dalle accuse di nichilismo. Alla domanda se continuare a fare etica normativa sarebbe come continuare a stare nell'errore, Blackburn risponde distinguendo tra teoria e pratica. Da un punto di vista teorico i nostri enunciati morali sono tutti falsi, e non c'è modo di risolvere questo problema, ma in qualche modo dobbiamo occuparci della morale e dunque continuare a svilupparla. Una via che sembra in qualche modo aprire la strada al finzionalismo morale. Un'altra via potrebbe essere quella intrapresa da uno dei maggiori difensori contemporanei della teoria dell'errore: Olson (2014). Olson ad esempio nega che le credenze morali siano dei fallimenti, ma crede che abbiano una base prudenziale, per cui risulta utile intraprendere il discorso morale: gli esseri umani hanno bisogno dell'etica per coesistere pacificamente. E questo è possibile perché nella conversazione le asserzioni morali implicano degli imperativi (Olson 2014: 190-198). Sebbene nella ricostruzione di Olson sia presente la tesi (metaetica) della forza imperativa dei giudizi morali, sono comunque presenti delle tesi metamorali, o comunque una derivazione da una teoria della prudenzialità alla teoria morale.

morale sia vero-funzionale. Più la teoria dell'errore verrà riconosciuta, più si diventerà consapevoli di questa finzione. Il secondo tipo di finzionalismo è chiamato *ermeneutico*, ed è stato sostenuto ad esempio da Kalderon (2005). Questa versione sostiene che già adesso le persone intraprendano questo discorso finzionale, non ci sia nessuna rivoluzione da fare perché è già stata fatta. In questo senso essi non solo sono in disaccordo con i finzionalisti "rivoluzionari", ma anche con i teorici dell'errore, perché se la gente sa già di essere dentro una finzione, allora non c'è nessun errore.

Secondo il finzionalismo rivoluzionario di Joyce (2001) dunque, le persone preferiscono enunciati morali con lo scopo di descrivere uno stato del mondo, per tale ragione tutti gli enunciati morali sono falsi, non esistendo fuori di noi proprietà morali; tuttavia Joyce ritiene di poter tenere separati i problemi riguardo alla semantica degli enunciati morali dai problemi riguardanti gli stati psicologici espressi quando noi pronunciamo enunciati morali. Gli enunciati morali hanno una semantica fattualista (cioè hanno un valore di verità basato sul mondo), ma al contempo non sono usati per esprimere credenze su quei fatti, piuttosto essi dovrebbero solo far finta di asserire o credere in quei fatti (Joyce 2001: 6-9). Certo è vero che le persone ancora connettono semantica e psicologia, ed è per questa ragione che è necessaria una rivoluzione (o una revisione) della nostra concezione morale. La differenza tra il discorso morale ordinario e il discorso morale finzionalista risiede non nel contenuto degli enunciati, ma nella forza illocutoria con cui viene espresso tale enunciato: il finzionalista sa di essere in una finzione, come quando parla di Winnie the Pooh, dicendo che è un orso che ama molto il miele (cf. Olson 2014: 181-190). Mentre nel discorso morale comune si crede veramente quello che si afferma, nel discorso finzionalista si fa solamente finta di crederlo.

Secondo Joyce il finzionalismo morale si pone come valida alternativa ad altre tre possibili reazioni alla teoria dell'errore. (Joyce 2005). Il primo modo di reagire potrebbe essere semplicemente di continuare a fare come prima, ignorando le conclusioni della teoria dell'errore, ma questo sembra essere un modo di opera-

re che Joyce definisce “disastroso” (Joyce 2005: 299), sembra nascondere la polvere sotto il tappeto: non si può sapere che il discorso morale è falso, e continuare ad avere la credenza che i miei enunciati morali descrivano il mondo. Il secondo modo di reazione consiste nel rendersi consapevoli della verità della teoria dell'errore, “ma di tenere nascosta questa cosa ed incoraggiare la gente comune a continuare con le loro sincere (false) credenze morali” (ibidem). Ma anche questo modo può sembrare “disonesto” o comunque potremmo provare avversione per la menzogna o la reticenza. Il terzo modo potrebbe essere smettere del tutto di parlare di morale, una sorta di abolizionismo e nichilismo assoluto.

Il finzionalismo rispetto alle altre tre posizioni avrebbe il vantaggio di tenere ferma la moralità senza inganni, facilitando la cooperazione sociale. Sembra quindi che sia ancora una ragione morale a sostenere la validità di una posizione metaetica. Tuttavia questa è una ragione per scegliere una delle posizioni, che sembrano essere implicate dalla teoria dell'errore, e non una premessa morale, introdotta per far derivare dalla teoria dell'errore il finzionalismo morale. Sembrerebbe dunque che Joyce assuma almeno una versione della rilevanza al contrario: infatti è lo stesso Joyce a dire che dovremmo scegliere il finzionalismo per un calcolo mezzi-fini, essendo il mezzo più efficace per raggiungere la soddisfazione delle preferenze (Joyce 2001: 177; 2005: 288; 2008).

Una delle conseguenze del finzionalismo, aggiunge Joyce, è quella di rafforzare l'autocontrollo. Secondo Joyce infatti, adottare un punto di vista finzionalista causerebbe un rafforzamento delle proprie convinzioni morali, contro l'acrasia che ci indurrebbe a soddisfare le nostre preferenze attuali contro quelle a lungo termine:

Un importante valore delle credenze morali è che esse hanno la funzione (...) di integrare e rafforzare i risultati del ragionamento prudenziale. Quando una persona crede che l'azione valutata sia moralmente richiesta - cioè che deve essere compiuta volenti o nolenti - allora le possibilità per la razionalizzazione diminuiscono. Se la persona crede che l'azione venga da un'autorità dalla quale non può sfuggire, se egli la permea di un senso di obbligatorietà [if he imbues with a “must-be-doneness”] (l'elemento della moralità che Mackie trovava così problematico), se

egli crede che nel non compierla, non solo frusterà se stesso, ma diverrà ancora più reprobabile e meritevole di disapprovazione - allora sarà più probabile che egli compirà l'azione. Il valore distintivo degli imperativi categorici è che silenziano il calcolo, il che è una cosa preziosa quando le forze che interferiscono possono facilmente dirottare il nostro calcolo prudenziale. In questa maniera, le credenze morali hanno la funzione di rafforzare l'autocontrollo contro l'irrazionalità pratica (Joyce 2005: 301).

Questo breve passo ci mostra come secondo Joyce adottare il finzionalismo morale preserverebbe la forza dei comandi morali e dunque riuscirebbe ad essere più efficace. Questa caratteristica riesce a motivarci all'azione, e a scardinare i vari meccanismi acratichi. Il finzionalismo, a differenza delle altre dottrine nichiliste, come la teoria dell'errore, riesce in questo, perché preserva la forza obbligatoria dei comandi morali, dunque riesce a rafforzare l'autocontrollo. Ha dunque una conseguenza pratica, anche se forse non direttamente normativa: quella di preservare la normatività della morale, e instillare un senso di obbligatorietà che altrimenti forse andrebbe perso. È vero che l'argomento pratico serve a sostenere la metaetica, ma è anche vero che questa metaetica ha una conseguenza pratica. Quindi Joyce non solo rifiuta la tesi della neutralità, ma ritiene che essa non debba nemmeno essere assunta come prerequisito. In ogni caso a noi interessa rilevare come una metaetica finzionalista abbia delle conseguenze di tipo pratico.

2.5. Forza e limiti di questo argomento

Il primo argomento che qui abbiamo portato si caratterizza come un'*inferenza alla migliore spiegazione*: mostrando che alcune (e forse tutte) le teorie metaetiche hanno conseguenze normative, si può ragionevolmente credere che le tesi della rilevanza siano vere. Se un certo numero di teorie metaetiche presenta delle conseguenze normative, si può rendere conto di questo fatto ipotizzando che la richiesta di neutralità sia insostenibile e che la metaetica sia rilevante per l'etica normativa, avendo delle conseguenze nei suoi confronti. È però un argomento a posteriori, e questo lo indebolisce considerevolmente.

Si potrebbe infatti, concordare che gli esempi portati mostrino come alcune metaetiche abbiano conseguenze normative e applicative, ma negare che questa sia

una prova a favore della rilevanza. Si può infatti obiettare che il principio di neutralità sia un prerequisito della metaetica, una sorta di criterio per stabilire se sia valida oppure no: se la metaetica presenta delle conseguenze normative allora è da rigettare. In questo caso mostrare che alcune metaetiche hanno conseguenze normative avrebbe poca forza, perché queste teorie sarebbero per questa stessa ragione da ritenersi invalide. Anche se tutte le metaetiche avessero conseguenze normative, l'obiezione continuerebbe a reggere, perché potrebbe darsi il caso che ancora non si sia scoperta la "vera" metaetica, che descrive correttamente il mondo morale, e non ha conseguenze normative.

Scopo degli altri due argomenti che presenteremo sarà proprio cercare di rispondere a questa obiezione. I nostri tre argomenti si integrano l'uno con l'altro, per fornire un argomento strutturato e integrato che dimostri che studiare metaetica abbia rilevanza per l'etica normativa, perché essa presenta delle conseguenze normative, e quindi la metaetica può essere utilizzata per giustificare in modo forte l'etica normativa.

3. Secondo argomento: la teoria del valore

Il secondo argomento a favore della rilevanza prende in considerazione la struttura stessa della metaetica e dell'etica normativa. Esso vuol mostrare come ci sia almeno un territorio in comune tra le due discipline, una zona grigia di intersezione, che consenta il passaggio da una parte all'altra.

L'argomento cerca di rispondere in parte all'obiezione precedente, vuole infatti mostrare come la richiesta di neutralità sia impossibile. Al contempo è anche un completamento del primo perché mostra in che modo la metaetica possa essere rilevante per l'etica normativa, e abbia implicazioni nei suoi confronti.

3.1. L'assiologia come punto d'unione

Questo argomento si basa sulle definizioni di "etica normativa" e "metaetica" che abbiamo in precedenza fornito (si veda il Capitolo 2). Abbiamo detto che la metaetica è un'attività teorica il cui scopo è spiegare come il pensiero e il discor-

so morale siano inseriti nella realtà. Al contrario l'etica normativa è un'attività teorica il cui scopo è sviluppare una teoria su come si dovrebbe agire, come si dovrebbe vivere e che tipo di persone si dovrebbe essere.

Abbiamo mostrato come all'interno dell'etica normativa sia presente una teoria del valore (o assiologia) che stabilisce ciò che ha valore, e una deontologia, che stabilisce gli obblighi. Può darsi il caso che una delle due questioni sia più o meno sviluppata, che quindi l'etica assuma un carattere perfezionistico, o un carattere legalistico. Se prendiamo l'utilitarismo esso può considerarsi composto da due tesi una appunto assiologica, che stabilisce ciò che vale e come vale, ad esempio il piacere, e una deontologica, che stabilisce quello che bisogna fare: massimizzare il piacere. Ma anche teorie deontologiche che presentano una lista dei doveri, hanno bisogno di stabilire perché certi doveri valgano: ad esempio perché rispettano la dignità umana. Sembra evidente che allora la dignità umana assurge al ruolo di sommo bene, e dunque serve un'assiologia che stabilisca le ragioni di questo assunto. Possiamo ancora fare un esempio di una dottrina morale molto specifica: il *vitalismo medico*. Forse non è una dottrina morale completa, e la potremmo considerare un pezzo di una dottrina più ampia. Anche in questo caso ci troviamo davanti due tesi: una assiologica, che stabilisce che la vita biologica è sempre buona in sé, e la morte di conseguenza è il peggiore dei mali; ed una deontologica, secondo cui il primo dovere del medico è fare sempre il possibile per prolungare la vita e posticipare la morte (cf. Mori 2013: 339-340). Anche in questo caso sembra che la deontologia sia in qualche modo dipendente dall'assiologia: solo se quello è il bene, allora si hanno quei doveri. In realtà, in tutti e tre i casi sembra che la deontologia dipenda dall'assiologia. Questo perché il "bene" in qualunque modo venga identificato e qualunque cosa esso sia sembra avere al suo interno una forza normativa: se qualcosa è buono in sé allora deve essere perseguito. Questi esempi ci inducono a considerare in qualche modo prioritaria la teoria del valore, ma anche a considerare inevitabilmente connessi deontologia e assiologia, e dunque questo può essere un ulteriore argomento contro la separazione di etica e morale.

Abbiamo proposto tre casi in cui la parte deontologica dipende dalla parte assiologica. Secondo alcuni questo non è sempre vero (cf. Lumer 2008a; 2008b): le etiche si dividerebbero in deontologiche, assiologiche e della virtù, in ragione del primato ontologico, definitorio e giustificatorio dei doveri o dei valori o delle virtù. Tralasciando la questione delle virtù, che forse può essere ricondotta ai valori in modo più chiaro (in quanto le virtù sarebbero la ricerca di raggiungere un ideale umano, e dunque un certo tipo di valore), il problema tra doveri e valori sembra essere di difficile soluzione. In realtà ci sono ragioni per mettere da parte questa dicotomia, e credere che il valore sia in qualche modo primario rispetto al dovere (si veda ad esempio Kagan 1998; Darwall 1998; 2017; Thomson 2008). Anche nel caso più estremo in cui si debba rispettare il dovere solo per il dovere, questo rispettoso ossequio deve essere considerato buono di per sé, deve cioè essere il valore che la norma vuole ottenere. Perché io mi conformi alla regola, devo credere che abbia valore conformarmi alla regola, e che essa performi qualcosa di buono, che in questo caso sarà indipendente dal valore prodotto dall'azione, ma sarà nel modo in cui l'azione viene condotta. Infatti un'obiezione assai frequente contro il deontologismo è quella di essere un'arida e pura osservanza dei doveri (cf. Anscombe 1958), o comunque di pervertire l'ordine delle implicazioni:

Regole e azioni (...) hanno solo un valore strumentale; servono a realizzare stati nel mondo che sono rilevanti e ad evitare stati negativi. Ed è questo è anche il ruolo che gli viene attribuito nelle etiche assiologiche, che poi fa anche capire il senso di tali regole e azioni. Il deontologismo, invece, trasforma le azione e le regole in valori intrinseci o qualcosa di simile. Questo rende le regole e le norme del deontologismo obblighi incomprensibili e conduce a un grosso deficit giustificatorio: non si possono dare ragioni comprensibili, perché si debba seguire tali norme (Lumer 2008b: 99).

Questa incomprensibilità del deontologismo è dovuta ad un fraintendimento, forse operato dagli stessi deontologisti: è vero che se si presuppone la priorità delle norme non si capisce perché dovremmo adeguarci, ma questa incomprensione è dovuta al fatto che le norme non sono mai prioritarie, nemmeno nel deontologismo. C'è sempre un valore che sta alla base e che fonda queste nor-

me: sia il rispetto per la natura umana, sia la conformità all'autonomia o il rispetto delle regole divine. Questo non significa che non esista una differenza tra etiche assiologiche e deontologiche. La differenza sta nel peso che riveste la trattazione del dovere e del valore. In un'etica di stile kantiano, gran parte del peso dell'argomentazione sta sulla deontologia, sui doveri che si devono seguire, cosa significa avere un dovere, e come armonizzare questi doveri. Al contrario in un'etica assiologica, come può essere l'utilitarismo, il peso è tutto sulla valutazione degli atti, con un unico dovere, quello di massimizzare il bene. C'è sì un conflitto, ma non sta sulla priorità delle norme o dei doveri.

Concentriamoci però ora sull'assiologia. Essa può essere definita come la teoria che "riguarda le cose che sono buone o cattive, quanto buone o cattive siano, e in modo ancora più fondamentale, che cosa sia per una cosa essere buona o cattiva" (Hirose-Olson 2015: 1). Come si può notare questi argomenti entrano tanto nella teoria normativa, quanto nella metaetica:

[La teoria del valore] si interseca in parte con la metaetica, investigando i concetti valutativi e la natura del valore. Ma si interseca parzialmente anche con l'etica normativa, poiché studia quelle cose che sono buone o cattive in sé o come mezzi; quali cose siano buone o cattive *per* le persone; e come il valore dei risultati sia collegato alla giustizia o meno delle azioni (ibidem).

Come abbiamo visto, interrogarsi su cosa abbia valore può stare da una parte o dall'altra dell'etica. Possiamo prendere ad esempio la teoria dei *Principia Ethica* di Moore (1903). La domanda centrale della prima parte del libro è "che cosa è 'buono'?". Quando diciamo buono a cosa ci riferiamo? Attraverso vari argomenti Moore definisce la "bontà" come una proprietà semplice, non naturale, indefinibile, intuitiva come lo è la proprietà di "esser giallo". Come definire il "giallo"? Sappiamo che qualcosa è giallo o di altro colore solo mediante la nostre facoltà percettive, ed è una conoscenza intuitiva, non appena lo vediamo sappiamo che è così. Similmente è per la "bontà", sebbene Moore non usi quasi mai la parola "intuizione", è evidente che la modalità con cui entriamo in contatto con questa proprietà deve essere un qualche tipo di intuizione morale. Ora questo discorso è di carattere metaetico: infatti stiamo cercando di stabilire che

cosa sia la proprietà di “essere buono” e come la conosciamo, cioè stiamo cercando di stabilire come il pensiero e il discorso morale (e tutto ciò a cui essi si riferiscono) entrino nel mondo.

Tuttavia possiamo ancora continuare a chiederci: dunque quali sono le cose buone? Lo stesso Moore chiarisce che in etica si diano due domande fondamentali, la prima quali cose dovrebbero esistere di per sé (cioè quali siano le cose buone), e la seconda quali azioni dovremmo compiere. Nel nostro schema dunque, l’una è una domanda assiologica e l’altra deontologica. Alla domanda assiologica si può rispondere secondo Moore facendo ricorso all’intuizione di ciò che potrebbe essere in grado (di per sé) di rendere migliore il mondo. La risposta alla seconda, è appunto collegata alla prima, ed è la ricerca della promozione del bene. Cogliere il bene di qualcosa è un atto intuitivo, come cogliere il valore estetico di un’opera d’arte, che ha a che fare con il complesso dell’opera e del contesto in cui è realizzata, non con una sua parte o una sua proprietà. Così Moore arriva a stabilire che la bontà possa essere identificata in due sommi beni: “l’affetto per le persone e la fruizione di ciò che è bello, nell’arte e nella natura” (Moore 1903: 292; cf. Reichlin 2013: 139-150). Questa sembra essere una tesi di etica normativa: infatti risponde in parte alla domanda su che cosa si dovrebbe fare (essendo la deontologia dipendente dall’assiologia).

Nel caso della posizione di Moore l’onere di dire quali sono i sommi beni da perseguire risiede in una facoltà morale o nell’intuizione, e quindi il collegamento tra i due rami dell’etica sembra essere più labile. Possiamo allora prendere in considerazione altre forme di utilitarismo, che partono da tesi metafisiche⁴¹. Un altro utilitarista potrebbe partire sempre dalla definizione di “buono”, ma invece che puntare sull’intuizionismo, sostenere una tesi naturalistica, per cui un certo stato di cose è “buono” in virtù della quantità di esperienze piacevoli per gli esseri senzienti che contiene. La “giustizia” può essere definita allo-

⁴¹ Secondo Scanlon (1982) la grande forza attrattiva dell’utilitarismo è proprio quella di far ricorso a tesi metafisiche sulla natura del bene che riguarderebbe in qualche modo il benessere degli individui. In qualche modo ogni forma di utilitarismo sarebbe legata dunque alla metafisica.

ra come “la proprietà di massimizzare la bontà”: un atto giusto è un atto che tra le altre alternative possibili massimizza la bontà. In virtù di queste due tesi, una metafisica e l'altra semantica, si può derivare che abbiamo il dovere a fare quelle azioni che producono la maggior quantità di esperienze piacevoli per gli esseri senzienti.

Qualcuno potrebbe obiettare che dal fatto che io abbia definito la bontà in un certo modo, non deriva che io debba fare il bene. E che questo sembra frutto di una scelta ulteriore, di una tesi normativa che sta alla base di qualsiasi etica, una tesi che potrebbe avere questa forma: “bisogna fare il bene e evitare il male”. Tuttavia questa visione sembra spostare la normatività dell'etica dal mondo là fuori (dove il naturalista l'aveva messa) al mondo dentro di noi, alla nostra motivazione personale (dove l'internalista vorrebbe che stesse). L'obiezione ricalca dunque il problema della motivazione ad agire, e se le proprietà esterne possono essere motivanti. Il nostro utilitarista metafisico crede che il bene sia quella certa proprietà naturale nel mondo, ed è anche convinto (e ovviamente ha anche argomenti a sostegno di questa tesi) che quelle proprietà siano intrinsecamente normative e motivanti. Sembra dunque che il passaggio dalla metaetica all'etica normativa sia del tutto giustificato.

Un altro esempio in cui si verifica il punto d'unione tra metaetica ed etica normativa proprio nella teoria del valore è il dibattito sullo status morale degli animali. Molto spesso si argomenta a favore o contro il riconoscimento di uno status morale utilizzando la nozione di “interesse”. Da una parte si argomenta dicendo che alcuni animali non hanno interessi consapevoli, e che dunque non hanno un diritto a non essere uccisi, proprio in virtù della mancanza di un interesse in tal senso. Dall'altra parte si contro-argomenta che sebbene alcuni animali non abbiano interessi a proseguire la vita, ciononostante sia nel loro interesse continuare a vivere. Questo dibattito si concentra sui concetti di “avere un interesse/essere nell'interesse di”, tutti concetti che hanno però bisogno di essere chiariti. Se prendiamo ad esempio la nozione di “essere nell'interesse”, dobbiamo stabilire perché certe cose siano nell'interesse di esseri senzienti non con-

sapevoli e perché valgano, sconfinando necessariamente nella metaetica nel momento in cui si voglia fornire una giustificazione forte.

L'assiologia si colloca dunque a metà strada, come una sorta di passaggio tra le due discipline, come risulta dalla definizione che ne abbiamo fornito. Usare dunque nell'argomentazione premesse assiologiche consente di poter fare questo passaggio da una disciplina all'altra. La metaetica è dunque rilevante per l'etica normativa proprio per il modo in cui sono concepite queste due discipline, per la struttura che esse assumono.

Anche se l'assiologia stesse solo all'interno della metaetica, e l'etica normativa fosse solo un insieme di leggi e doveri, il passaggio avverrebbe lo stesso. Come infatti abbiamo mostrato la deontologia è dipendente dall'assiologia, poiché qualunque sia il bene, sembra portare dentro di sé una forza normativa forte, che ci impone un dovere a compierlo.

3.2. Forza e limiti di questo argomento

La forza di questo argomento è al contempo anche il suo limite. Infatti inserisce nella struttura stessa della metaetica e dell'etica normativa un punto di passaggio, un canale che consente la comunicazione almeno in un senso. Sembra infatti che le domande metaetiche sul valore siano prioritarie rispetto a quelle normative sul valore, e che quindi bisogna rispondere alle prime per avere una risposta coerente con quelle alle seconde. Come abbiamo ripetuto più volte non escludiamo che si possa dare un passaggio dall'etica normativa alla metaetica, ma questo non è l'argomento di questo lavoro, vogliamo indagare se si dia un passaggio dalla metaetica all'etica normativa.

Il punto di intersezione tra le due discipline sembra restringersi o allargarsi a seconda della metaetica in questione: una metaetica cognitivista, realista o oggettivista avrà un'area di unione più grande con l'etica normativa perché è maggiormente esposta a dire che cosa sia il bene e quali cose lo incarnino. Al contrario una metaetica non cognitivista o antirealista (o persino nichilista), avrà un'area di intersezione molto più ristretta. In ogni caso anche il nichilismo

più spinto, che nega l'esistenza di ogni valore, e relega il "bene" ad una questione di gusto o approvazione personale, afferma che il bene è proprio quell'approvazione che sento dentro di me, e che mi motiva ad agire in un certo modo, e che dunque quella determinata cosa deve essere perseguita.

Ma la forza di questo argomento è appunto anche la sua debolezza, perché la principale obiezione che si può fare è proprio che ci siamo costruiti una definizione di "metaetica" ed "etica normativa" in modo che risultasse quello che volevamo dimostrare. Abbiamo assunto la nostra conclusione, e ci siamo costruiti un sistema che dimostrasse quello che volevamo. Dobbiamo andare a riprendere la risposta a questa domanda nel secondo capitolo. Crediamo che le definizioni di "etica" e "metaetica" siano sufficientemente giustificate, e che non ci siano alternative valide. Abbiamo esaminato tutte le possibili definizioni alternative, che però presentano molti più problemi che vantaggi. Il nostro avversario dovrebbe produrci o una definizione più giustificata o dovrebbe dimostrare che la deontologia sia in qualche modo indipendente, due prove alquanto difficili.

4. Terzo argomento: ottimalità epistemica

Il terzo argomento a favore della tesi della rilevanza, è collegato al secondo. Anche questo mira a mostrare come la metaetica possa avere conseguenze normative, e lo fa attraverso il ricorso a considerazioni sull'argomentazione di queste stesse tesi normative: il nucleo di questo argomento è che utilizzare considerazioni metaetiche consente di raggiungere un grado ottimale di giustificazione, perché tali considerazioni sostengono l'etica normativa. Tale sostegno avviene proprio perché c'è comunicazione tra i due campi.

Una possibile obiezione all'impalcatura che abbiamo costruito è che anche se la metaetica avesse implicazioni riguardo all'etica normativa, andrebbe comunque tralasciata. La ragione risiede nella natura di quelle teorie che Rawls ha chiamato "comprehensive" (cf. Rawls 1993). In breve potremmo definire una teoria comprensiva come una teoria che ha la pretesa di applicarsi a tutti, e che al proprio

interno include concezioni di quello che ha valore all'interno della vita umana, ideali di come dovrebbe essere il carattere umano, e qualcosa di come dovrebbe essere condotta la vita nel suo insieme, e fa riferimento a culture o assunti metafisici di sottofondo. Se costruiamo una teoria morale che vuole applicarsi a tutti, e la giustifichiamo attraverso il ricorso a credenze e teorie metafisiche e metaetiche, sulla struttura del mondo e della morale, si scontrerà inevitabilmente con altre teorie metafisiche e metaetiche, conducendo ad uno scontro tra teorie e concezioni. Se vogliamo dunque ottenere una teoria normativa che sia condivisa dobbiamo far sì che la sua giustificazione sia la più minima e la più condivisibile possibile. Tale tipo di giustificazione sarà una giustificazione pubblica condivisa da tutti i soggetti morali ragionevoli. Essa potrà poi essere anche supportata da ragioni di tipo diverso, e da concezioni diverse, per arrivare ad un consenso per intersezione, ma nella giustificazione pubblica (che ha lo scopo di rendere la teoria normativa applicata a tutti) queste giustificazioni pesanti e spesso dovrebbero essere tenute fuori e relegate alla coscienza di ciascuno.

Il primo problema con questa obiezione è che estende alla teoria morale quello che può valere per la dottrina politica: quello che vale per una non è detto che valga per l'altra. Sembra convincente quello che sostiene Rawls a riguardo della dottrina politica: vivendo in società dove le concezioni personali del bene e quelle metafisiche sono considerevolmente diverse per ciascuno, serve trovare un regolamento minimo che ci consenta la vita in comunità, e questo deve essere giustificato con ragioni pubbliche, che non facciano direttamente riferimento a concezioni del bene e metafisiche. La teoria politica non può dunque essere una teoria comprensiva. L'etica avrebbe invece un compito diverso, non quello di garantire la concordia all'interno di una società, senza offendere i valori di nessuno, quanto piuttosto di sapere che cosa sia giusto o meno fare a prescindere da tutto.

Tuttavia si può ragionevolmente sostenere che quello che vale per la teoria politica valga anche per l'etica normativa. Infatti il nostro oppositore potrebbe a buon diritto sostenere che l'etica normativa vuole applicarsi a tutti: se pensiamo

che torturare i bambini per puro divertimento sia sbagliato, vogliamo anche che tutti lo credano, ma non solo, che tutti almeno si astengano dal torturare i bambini per puro divertimento. Se fossimo utilitaristi vedremmo con sommo piacere che il mondo si comporta da utilitarista, cercando di massimizzare il benessere del maggior numero. Vivremmo nel mondo migliore possibile (forse) se tutti condividessimo la stessa teoria del bene, e tutti la realizzassimo senza defezioni. Per tale ragione, per raggiungere tale ideale, abbiamo bisogno di convincere gli altri, senza urtare le loro concezioni metafisiche. In questo modo il ricorso a concezioni metaetiche per giustificare la nostra teoria morale sarebbe non solo sbagliato ma anzi controproducente.

Il terzo argomento cerca di rispondere proprio a questa obiezione: il miglior modo per fare etica normativa è attraverso il ricorso a giustificazioni metaetiche, le quali hanno implicazioni per l'etica normativa. Questo argomento dovrebbe anche essere sufficientemente solido da prestare sostegno alla nostra tesi, contro i limiti degli argomenti precedenti. Quello che dunque dobbiamo fare è mostrare che la metaetica ha conseguenze normative, e che deve essere integrata con l'etica normativa. Il primo di questi compiti è in parte già stato svolto dai primi due argomenti, pertanto qui ci dovremo soprattutto concentrare sul secondo dei *desiderata*.

4.1. La ricerca della giustificazione

Prima di tutto dunque consideriamo la questione se una teoria di etica normativa debba essere ben giustificata, se cioè se si debba ricorrere a tutte quelle considerazioni ben supportate dal punto di vista epistemico che abbiano influenza nella giustificazione di essa.

In genere nella nostra vita troviamo che sia un bene credere il vero, ed evitare di avere credenze false. Spesso avere credenze vere ha anche un vantaggio pratico: avere la credenza che il fuoco scotta, può tenermi alla larga da fiamme troppo alte, e risparmiarmi così dolorose bruciature. Tuttavia anche in quella che definiamo "ricerca di base" e che sembra avere poca rilevanza pratica, crediamo che

sia meglio possedere credenze vere: sapere che Encelado (il sesto satellite di Saturno) è ricoperto di ghiaccio, non ci fornisce nessun vantaggio pratico (tranne nel remoto caso in cui io debba comprare un piumino adeguato per una passeggiata sul suolo del remoto satellite), ma sembra comunque una cosa buona di per sé. La verità esercita su di noi un fascino ineludibile, se volessimo essere aristotelici potremmo dire che l'uomo per natura tende alla conoscenza, a sapere come stanno davvero le cose e dunque alla verità (qualunque cosa essa sia e in qualunque modo possa essere identificata).

Tendiamo a pensare che nel "mondo morale" ci sia una pressione analoga: vogliamo identificare e perseguire la teoria morale normativa "vera" o "corretta". Parlare di verità potrebbe far pensare che si stia assumendo una teoria metaetica di tipo realista o cognitivista, per questo abbiamo affiancato il concetto di verità con quello di correttezza e potremmo ancora aggiungere validità o appropriatezza o simili. Ciò che vogliamo dire è che più o meno tutti noi condividiamo un'intuizione iniziale sull'etica normativa: vorremmo sapere quale è la cosa "davvero giusta o buona da fare", nella convinzione che ci sia una (o al massimo un piccolo gruppo di cose) davvero giuste da fare, mentre le altre sarebbero sbagliate. Vorremmo possedere la teoria normativa migliore che ci consenta di compiere quello che è il nostro dovere morale. In questo senso pensiamo che ci debba essere almeno un'etica (o forse un piccolo gruppo di etiche) che siano valide.

Tuttavia davanti a noi ci sono plurime alternative tra le concezioni normative. È sicuramente vero che tutti pensano che sia moralmente sbagliato torturare un bambino per puro divertimento, ma il consenso non è così generalizzato. D'altro canto è vero che la teoria copernicana e tolemaica coincidevano su alcuni punti, ad esempio che la Luna ruotasse intorno alla terra, ma non per questo tra tolemaici e copernicani c'era accordo. In etica ad esempio si dà un grande disaccordo sulla differenza mezzi/fini. Se prendiamo il noto esempio del carrello ferroviario (*trolley problem*) possiamo notare la grande differenza di posizioni morali chiamate in campo (cf. Thomson 1985; Edmonds 2013), da una parte al-

cune teorie morali non riconoscono alcuna differenza tra uccidere e lasciar morire e preferiscono utilizzare la morte di una persona per salvare la vita di altre cinque, mentre altri riconoscono una differenza tra i due atti e sostengono che sia moralmente non permesso uccidere una persona per salvarne cinque. In questo caso dobbiamo non solo scegliere quale azione compiere, ma anche scegliere quale teoria adottare. L'unico modo per scegliere tra queste alternative è trovare delle ragioni che sostengano l'una o l'altra. Si tratta di intraprendere un discorso argomentativo (formale e non) per trovare la teoria più salda, che resiste alle obiezioni che gli possono essere mosse.

In sostanza la tensione a trovare la teoria morale più corretta fornisce l'impulso a trovare le giustificazioni di tale teoria. Noi non ci accontentiamo di una teoria verosimile, o di una giustificazione appena sufficiente: la spinta alla giustificazione è una spinta alla migliore giustificazione, la più forte possibile, è una spinta a quella che può essere definita *ottimalità epistemica* (cf. McPherson 2008: 83-93). Riassumendo la ricerca della cosa giusta da fare dal punto di vista morale ci conduce alla ricerca della teoria morale adeguata (o corretta, o vera). Il mezzo che abbiamo a disposizione per raggiungere questo scopo è attraverso l'argomentazione e la giustificazione, che per tale ragione deve essere la più approfondita e forte possibile. Una giustificazione appena sufficiente ci condurrebbe infatti a una teoria morale che potrebbe essere solo probabilmente adeguata, per essere sicuri, almeno idealmente, di avere una teoria veramente valida si deve raggiungere un livello di giustificazione ottimale, cioè portare tutte quelle ragioni e giustificazioni e argomenti che possiamo produrre. Se dunque ci sono altre considerazioni (cioè non direttamente normative) che sono epistemicamente ben supportate e che sostengono la giustificazione dell'etica normativa, allora esse dovrebbero essere integrate nella ricerca normativa per raggiungere l'ottimalità della giustificazione. Questo dovrebbe essere sufficiente per rispondere all'obiezione del nostro filosofo rawlsiano, che vorrebbe far valere in etica gli stessi criteri di giustificazione che fa valere per la politica. Etica e politica sono discipline separate, che hanno anche obiettivi diversi: mentre in

politica si cerca di trovare un metodo che riesca a comporre il disaccordo, che garantisca dunque la tolleranza e il rispetto di tutti, in etica questa pressione è molto meno sentita, il disaccordo morale è un dato di fatto, sentito come molto meno problematico. Certamente dal punto di vista morale vorremmo che tutti si conformassero al nostro sistema morale, dal momento che lo reputiamo il più giustificato tra tutti, tuttavia la battaglia tra concezioni morali non porta a morti né a spargimenti di sangue, perché le armi con cui combatte sono quelle dell'argomentazione, e non dell'oppressione, della violenza, e della coercizione (almeno in quest'epoca storica).

4.2. Integrare la metaetica nell'etica normativa

Resta dunque da vedere se la metaetica può fornire questo tipo giustificazione per l'etica normativa. Quello che dobbiamo dimostrare è se la metaetica ha delle considerazioni che possono supportare l'etica normativa, e che riescano in questo modo a sostenere la sua giustificazione. Perché ci possa essere questo ci deve essere anche una *priorità epistemica*, cioè la qualità della ricerca metaetica deve essere superiore rispetto all'etica normativa, di modo che la prima possa influire sulla seconda, e non sia da essa logicamente dipendente. Possiamo definire la "priorità epistemica" in questo modo:

Un dominio di ricerca ha priorità epistemica su un altro solo nel caso in cui la qualità epistemica della ricerca nel primo è significativamente superiore a quella nel secondo. Cioché questa ricerca nel primo dominio può ragionevolmente ignorare la ricerca nel secondo (McPherson 2008a: 105).

La priorità epistemica in alcuni casi è molto chiara. Ad esempio le teorie scientifiche hanno priorità epistemica sulle loro meta-teorie filosofiche: la biologia sulla filosofia della biologia, la matematica sulla filosofia della matematica. Sarebbe alquanto bizzarro pensare che la filosofia della biologia possa in qualche modo influenzare il procedere della disciplina scientifica, e le scoperte su enzimi e virus, mentre sembra essere almeno una condizione necessaria per fare filosofia della biologia che non si ignori quello che la biologia sta facendo. Così per la fisica e l'ontologia filosofica, è la fisica che fornisce gli spunti per

l'elaborazione di un'ontologia, sarebbe alquanto strano che l'ontologo dicesse al fisico le cose che può o meno trovare nel mondo. In sostanza sembra che nel caso in cui troviamo una pratica ed una teoria della pratica, la prima abbia priorità epistemica sull'altra, e che dunque possa fungere da giustificazione per la seconda, e che si possa compiere la prima ignorando la seconda, mentre il converso non sia possibile.

Si potrebbe dunque obiettare che lo stesso rapporto si dia tra etica normativa e metaetica: che sia la prima a fornire delle costrizioni per la seconda. L'etica normativa sarebbe la pratica della moralità, mentre la metaetica la riflessione su questa pratica. Possiamo agevolmente rispondere a quest'obiezione, richiamando alla memoria quanto già detto a riguardo della definizione di metaetica (si veda Capitolo 2). Metaetica ed etica normativa sono entrambe due attività teoriche, che hanno come oggetto di indagine l'una cosa si dovrebbe fare e l'altra come il discorso e il pensiero morale entrino all'interno del mondo. La concezione di queste due discipline posseduta dai nostri avversari è invece basata su una distinzione tra livelli, di cui uno è l'oggetto dell'altro, che come abbiamo già visto non è adeguata né soddisfacente.

Si potrebbe però continuare ad argomentare contro la priorità epistemica della metaetica dicendo che si dà consenso in etica normativa: nessuno pensa che sia giusto torturare i bambini per divertimento, o uccidere una persona gratuitamente, mentre questo consenso non lo si dà in metaetica. Ma come abbiamo appena visto ci troviamo dinanzi ad una semplificazione: consenso ne troviamo tanto in metaetica quanto in etica normativa, così come la quantità di dissenso. Rispetto a questo punto, etica normativa e metaetica sembrano essere messe allo stesso modo. Si può provare invece a dimostrare che la metaetica abbia una certa priorità epistemica sull'etica normativa. Le ragioni sembrano essere essenzialmente due (cf. McPherson 2008a:101-119).

La prima di queste è che la metaetica presenta più connessioni con teorie robuste di tipo scientifico, rispetto all'etica normativa. Proviamo a pensare ai problemi ontologici e metafisici della metaetica, alla domanda se esistono proprietà

morali. Si può offrire un “No” come risposta, e argomentare che ci sia una differenza tra le proprietà scientifiche e quelle morali, poiché hanno strutture differenti, ad esempio le proprietà morali vengono descritte come intrinsecamente motivanti, mentre le proprietà non morali non possiederebbero questa caratteristica. Al contrario si può argomentare che sì esistono tali proprietà, e che sono sostanzialmente affini alle altre. Si può anche dire che la proprietà morale sopravviene a quella naturale, e che ad essa è in qualche modo riconducibile. In ogni caso il ricorso o il riferimento al mondo scientifico è sempre tenuto presente, e la teoria metaetica deve in qualche modo essere coerente con esso. Caso paradigmatico di riferimento al mondo scientifico si può considerare quello del realismo di Boyd (1988).

La seconda ragione per accordare una qualche priorità epistemica alla metaetica, risiede nella considerazione parallela, che l’etica normativa non solo sembra essere meno in contatto con teorie scientifiche robuste, ma sembra anche essere più vulnerabile a condizionamenti emotivi, arbitrarietà, razionalizzazioni e manipolazioni. Questa considerazione non è assoluta, ma almeno in certi casi sembra verificarsi. Una certa norma può essere ignorata per condizionamenti emotivi e psicologici, caso noto è quello del sabotaggio acratice: so che dovrei donare metà del mio stipendio ad Oxfam, in modo da alleviare le fame nel mondo, ma il pensiero di spendere quei soldi in cioccolata e birra mi sembra molto più allettante. Razionalmente posso arrivare a pensare che l’infanticidio non sia moralmente proibito (almeno in certi casi), ma il pensiero di sopprimere un neonato può suscitare in me emozioni di ribrezzo. Proprio questo collegamento alla vita emotiva personale, ci espone a tutti quei generi di rischi che elencavamo. L’etica normativa può essere manipolata, sfruttata financo a soccombere alle emozioni, sembra dunque essere qualcosa di estremamente volubile e fragile, al contrario della metaetica, che in questo assomiglia molto di più alle scienze dure e alle teorie scientifiche. Se scopriamo che la terra è rotonda, e abbiamo ragioni per credere che la terra sia rotonda, anche se ci può sembrare strano, crederemo che la terra sia rotonda. Al contrario se io credo di avere il dovere di

donare ad Oxfam metà del mio stipendio, e ho ragioni per credere che io abbia questo dovere, possono intervenire molte circostanze a farmi desistere dal compimento di questo dovere. In questo senso la metaetica sembra essere più forte rispetto all'etica normativa.

Questi due argomenti possono portarci a credere che la metaetica abbia una certa priorità epistemica rispetto all'etica normativa. La priorità comunque non è assoluta come nel caso della biologia con la filosofia della biologia, o della fisica con l'ontologia, ciononostante possiamo accordarle un certo grado di priorità. Se la priorità fosse assoluta questa sarebbe una prova a favore della tesi della priorità temporale, a favore del silenzio, e contro la tesi dell'integrazione. Come già abbiamo detto vorremmo tenerci possibilisti riguardo alla possibilità che anche l'etica normativa possa in certi casi avere influenza sulla metaetica, e che argomenti normativi possano fornire una giustificazione per la metaetica. Qui vogliamo solo sostenere che la metaetica ha una certa priorità epistemica rispetto all'etica normativa. Possiamo dunque ragionevolmente supporre che la qualità epistemica della metaetica sia migliore rispetto a quella dell'etica normativa, o che comunque esse abbiano lo stesso grado di qualità, si deve però escludere che sia significativamente peggiore. Questo può bastare per dimostrare che la metaetica non sia completamente dipendente dall'etica normativa, e che la ricerca metaetica possa trovarsi nella condizione di giustificare l'etica normativa. Come abbiamo visto nei primi due argomenti possiamo sostenere che la metaetica abbia implicazioni per l'etica normativa. Possiamo anche aggiungere che la metaetica sia in una posizione in qualche modo epistemicamente prioritaria rispetto all'etica normativa e che faccia in qualche modo parte dello stessa famiglia di discipline, per queste ragioni possiamo ragionevolmente supporre che la metaetica fornisca dei vincoli all'etica normativa o abbia rilevanza per essa, così come la fisica l'ha per l'ontologia. In questo terzo argomento abbiamo anche voluto mostrare che fare etica normativa vuol dire anche giustificare in modo ottimale tale teoria, possiamo dunque concludere che il modo migliore per fare etica normativa sia integrare al suo interno considerazioni metaetiche che han-

no rilevanza nella sua giustificazione (cf. McPherson 2008a; 2012). Dunque per raggiungere l'ottimalità epistemica (il massimo della giustificazione) si deve integrare l'etica normativa con la metaetica.

4.3. Forza e limiti di questo argomento

Questo argomento ha come forza quello di dirci che cosa fare della metaetica. Abbiamo esordito in questo paragrafo con l'obiezione che anche se la metaetica avesse avuto implicazioni normative (ed è questo che abbiamo sostenuto nei primi due argomenti), questo fatto sarebbe potuto essere privo di valore, perché tali implicazioni non sarebbero potute servire a nulla. Invece abbiamo mostrato come ci sia una pressione a raggiungere quella che abbiamo chiamato l'ottimalità epistemica, e che essa sia raggiungibile attraverso l'integrazione di argomenti metaetici in quelli normativi.

La tesi che abbiamo sostenuto è che la metaetica ha implicazioni per l'etica normativa: che da premesse metaetiche si possono derivare in qualche modo conclusioni normative. Questo terzo argomento ci propone di sfruttare questo fatto: tali argomenti servono a rendere la nostra argomentazione normativa più salda. Si tratta dunque di un argomento che completa quanto dimostrato nei due argomenti precedenti.

La forza di questo argomento può essere considerata in parte anche la sua debolezza. Infatti questo argomento non punta tanto a mostrare che ci siano implicazioni, ma piuttosto cosa fare di queste implicazioni. Tuttavia l'argomento può essere letto anche come un'ulteriore prova a favore della rilevanza. Infatti il fatto che la metaetica sia in una condizione di priorità epistemica sull'etica normativa, può voler dire che in qualche modo può avere delle implicazioni sull'etica normativa. Infatti queste sono due discipline che seppur hanno obiettivi diversi, vertono comunque sulla stesso oggetto: la moralità. In questo senso anche questo terzo argomento è una prova a favore della rilevanza della metaetica per l'etica normativa.

Il limite che in qualche modo si può riscontrare in questo argomento, è che sembra presupporre una razionalità dell'etica, o comunque una sua forma strutturata in termini argomentativi. L'etica potrebbe essere dominio della sola retorica e delle emozioni: non si potrebbe far altro che cercare di smuovere gli altri attraverso il ricorso alle loro emozioni. Se questa fosse l'etica niente qui contenuto sarebbe in qualche modo utile. Tuttavia le prove contro tale concezione sono molte, e tante sono le confutazioni proposte alle varie forme di soggettivismo ed emotivismo. Inoltre il fatto che si sia potuto argomentare fin qui a favore di una qualche struttura razionale, sembra essere una prova a favore della stessa razionalità dell'argomentazione morale.

5. *In che senso la metaetica è rilevante per l'etica normativa?*

Nel terzo capitolo abbiamo distinto varie tesi e vari sensi di rilevanza. In questo quarto capitolo invece abbiamo parlato di rilevanza in generale. Resta dunque da scoprire quale tipo di rilevanza esista, e che conseguenze esse abbia.

5.1. Quale rilevanza?

Iniziamo richiamando quanto avevamo già detto nel terzo capitolo riguardo le varie tesi della rilevanza. La prima tesi che avevamo isolato era la *rilevanza logica forte* (3), la tesi per cui date certe premesse metaetiche segue necessariamente un'unica etica normativa. Al contrario la *rilevanza logica debole* (4), sostiene che date certe premesse segue necessariamente un insieme di teorie etiche normative. Il tipo di argomento che qui abbiamo in mente è di tipo deduttivo. Se costruiamo un argomento con sole premesse metaetiche, ne esce fuori deduttivamente almeno una conseguenza normativa. Tuttavia è possibile costruire argomenti deduttivi che non abbiano solo premesse metaetiche, ma siano costituiti da premesse di tipo diverso, ecco dunque che abbiamo la tesi della *rilevanza argomentativa* (5): enunciati metaetici possono figurare come premesse in argomenti deduttivi insieme a premesse di altro tipo che hanno conseguenze normative, dove però le premesse metaetiche sono indispensabili per la derivazio-

ne. Ma gli argomenti in filosofia non sono solo deduttivi, anzi per lo più sono induttivi, inferenze alla migliore spiegazione, argomenti pratici e così via. Per cui abbiamo un altro tipo di rilevanza che comprende tutti questi altri tipi di argomenti, la *rilevanza pragmatica* (6): avere certe posizioni metaetiche contribuisce ad accettare posizioni normative, perché le rende più razionali o più probabili.

Gli argomenti che abbiamo qui portato dimostrano sicuramente le tesi della *rilevanza pragmatica* (6) e della *rilevanza argomentativa* (5). Quanto abbiamo detto riguardo al relativismo metaetico e al finzionalismo sembra andare in questa direzione. Più difficile sembra invece sostenere la tesi della *rilevanza logica forte* (3) e *debole* (4). Certo quanto abbiamo mostrato nel secondo argomento a riguardo del realista morale, potrebbe essere un sostegno alla tesi della rilevanza logica debole. In quel caso da sole premesse metaetiche si ottengono dei limiti a cui la teoria normativa deve confarsi, e delle direzioni che deve perseguire. Invece sembra assai difficile sostenere la tesi della rilevanza logica forte: perché una metaetica implichi una e una sola teoria normativa, le premesse devono essere cariche di contenuto, tanto da far dubitare che si tratti di una metaetica genuina. Abbiamo dunque dimostrato che la tesi di neutralità nelle sue varie versioni non è tenibile e che invece deve essere accettata la tesi di rilevanza nelle sue versioni più ragionevoli, ad eccezione di quella della rilevanza logica forte, che sembra appunto essere troppo impegnativa.

Per quanto riguarda la tesi della *priorità temporale*, possiamo accordargli un certo spazio. Sembra sensato voler prima indagare la metaetica, o comunque assumerne una, per poi dedicarsi all'etica normativa, così da ottenere l'ottimalità epistemica. Tuttavia questo non vuol dire che la ricerca normativa o applicata non possa essere perseguita senza prima indagare le discipline più generali. In generale vale quanto abbiamo detto riguardo alla metaetica, dobbiamo intendere le nostre indagini come parte di un progetto collettivo più ampio, anche lo studio di un micro-problema di etica normativa si inserisce in una cornice più ampia e contribuisce a progetti più generali.

Riguardo alle tesi della *rilevanza inversa* e di silenzio non ci siamo espressi. Il fatto che la metaetica abbia una qualche priorità sull'etica normativa ci fa pensare che non sia possibile che l'etica normativa abbia conseguenze metaetiche, tuttavia queste tesi andrebbero indagate approfonditamente. Lo stesso vale per la tesi della grande unione, la cui validità dipende da quella di queste stesse tesi.

Per quanto riguarda le tesi della *compatibilità* dobbiamo notare che se la metaetica ha delle implicazioni verso alcune teorie, vuol anche dire che ne esclude delle altre, e ciò può essere usato per scartare la tesi della compatibilità forte, mentre sembra essere un sostegno per la compatibilità debole (almeno di una metaetica con varie teorie normative).

Ultima rimane la tesi della *spinta psicologica*, sulla quale non abbiamo detto nulla. Ciò che abbiamo detto non sembra in nessun modo avere a che fare con quest'ultima possibilità. Forse però dovremmo evitare che le nostre emozioni influiscano sulla scelta dell'etica normativa che dovremmo adottare.

5.2. L'autonomia dell'etica

Abbiamo anche argomentato che non solo la metaetica ha delle implicazioni normative, ma che essa deve essere usata nell'argomentazione morale. Questo può sembrare che vada in qualche modo contro la tesi dell'autonomia dell'etica. Con il termine "autonomia dell'etica" si intendono differenti tesi (cf. Maguire 2017; Krem e Schafer 2017). In modo generale quando parliamo di autonomia di una qualche disciplina vogliamo dire che i fatti o le proposizioni di quel dominio sono indipendenti da quelle di altri domini. Possiamo intendere dunque tre tipi di autonomia: logica, metafisica ed epistemologica. Questa tesi è generalmente accettata dalla gran parte delle "dottrine" metaetiche. Essa è collegata, anche se non sovrapponibile, alla legge di Hume, all'idea che la morale sia un dominio indipendente, e che i fatti del mondo non possano dirci direttamente cosa dovremmo fare, né che la moralità sia completamente riconducibile a fatti descrittivi. L'idea è dunque quella di una separazione tra ambito valutativo e descrittivo, e di un'indipendenza tra i due domini.

Nel dibattito sull'autonomia logica, si argomenta se o meno enunciati descrittivi abbiano implicazioni normative (cf. Prior 1960; Pidgeon 1989). Invece per quanto riguarda la versione metafisica dell'autonomia ci si interroga se i fatti morali siano identici a fatti descrittivi e se siano completamente fondati su di essi (cf. Maguire 2015). Invece l'autonomia epistemologica della morale sostiene che nessuna evidenza non morale sia rilevante per la giustificazione epistemica di una proposizione morale (cf. McPherson 2008b).

Come si può notare la nostra ricerca è indifferente al problema dell'autonomia metafisica, essa ha a che fare con il dibattito interno alla metaetica sulla verità di alcune forme di realismo, naturalista o meno. Su questo punto quindi la nostra teoria è neutrale e non ha molto da dire.

La situazione invece è diversa per quanto riguarda gli altri due tipi di autonomia, quella logica e quella epistemologica. In un senso il problema potrebbe essere risolto molto banalmente: la nostra tesi non è contraria a quella dell'autonomia dell'etica (sia logica che epistemologica): infatti le considerazioni da cui facciamo derivare l'etica normativa, e quelle che utilizziamo come giustificazione sono anch'esse morali, quindi non c'è nessuna violazione del principio di autonomia della morale. Tuttavia un problema potrebbe sorgere se si va a guardare come abbiamo definito la metaetica. Essa consiste nell'analizzare come il pensiero e il discorso morale (e ciò a cui facciamo riferimento) entrino all'interno del mondo. Ora vuol dire che la metaetica deve aver a che fare con le teorie non morali, in quanto dovrà armonizzarsi con esse. Come abbiamo detto poco fa, una ragione a sostegno della priorità epistemica della metaetica, è proprio il fatto che essa è connessa a teorie robuste e descrittive. Ora questo può indicare il fatto che tesi non morali contribuiscano alla giustificazione della metaetica, e dunque anche a quella dell'etica normativa, contravvenendo il principio dell'autonomia dell'etica. Questo potrebbe suggerire che tutto il nostro lavoro sia completamente sbagliato, e che la concezione che abbiamo sviluppato della metaetica sia un errore. Questa è la concezione a cui arrivano ad esempio Dworkin (2011) e alcuni costruttivisti come Korsgaard (2003). Ci ritroviamo

dunque al punto di partenza di questo lavoro. In entrambi i casi, sia Korsgaard che Dworkin, affermano che non si dovrebbe separare la metaetica dall'etica normativa, che non ci sia differenza tra le due discipline, proprio per i principi espressi dall'autonomia dell'etica.

Abbiamo già difeso la nostra tesi dalle obiezioni di Dworkin, rimane dunque da dire qualcosa su quelle costruttiviste di Korsgaard. Il punto mosso da Korsgaard è quello che la morale sia una disciplina pratica, per cui gli argomenti e le giustificazioni a cui è sensibile non sono argomenti teorici, ma pratici: per cui vale il principio di autonomia (cf. Korsgaard 1989a; 1989b; 2003). Ad esempio la teoria dell'identità personale di Parfit (1984) sembra essere una tesi non morale, che però ha delle implicazioni morali, in quanto ci costringerebbe a ripensare il nostro concetto di persona. Korsgaard obietta che tale passaggio sarebbe invalido, dal momento che l'unico modo per muoverci all'azione sarebbe avere delle ragioni pratiche e non teoriche, come invece quella di Parfit. Il dualismo delle ragioni espresso dai costruttivisti kantiani sembra essere a dir poco problematico, e rimane oscuro in cosa sarebbero differenti le ragioni pratiche da quelle teoriche. Sembra che le ragioni pratiche siano piuttosto un caso particolare di ragioni teoriche, che mirano a far accettare una certa credenza, e al contempo cercano anche di muovere all'azione. Infatti anche nel caso della ragione pratica ad agire, si tratta non solo di motivare ad agire, ma anche di acquisire una qualche credenza su quell'oggetto (cf. Lumer 2005; 2008b). Il presunto conflitto tra ragioni pratiche e teoriche dunque sarebbe solo un'illusione. Inoltre tutta la nostra tesi è tesa a dimostrare proprio questo, che si può argomentare in etica normativa attraverso il ricorso ad argomenti metaetici e che questa non è un'operazione scorretta, anzi è una richiesta che garantisce il raggiungimento dell'ottimalità epistemica.

Inoltre si può aggiungere che la tesi dell'autonomia della morale sembra essere dipendente a sua volta da altre tesi metaetiche, che spiegano perché tesi non morali non sono rilevanti per la teorizzazione normativa. Quindi la validità di tale tesi dipende da assunti metaetici che risultano indispensabili (cf. McPher-

son 2008b). Crediamo sufficiente tutta la dimostrazione che abbiamo fatto, per sostenere che la tesi dell'autonomia della morale così come è stata concepita, sia sbagliata. Ciò non si tramuta ad una critica alla legge di Hume, che sì, è connessa ad essa, ma è anche concettualmente separata: tale legge è una legge logica, che sostiene l'indispensabilità di avere almeno una premessa normativa per avere derivazioni normative. Questa tesi è compatibile con ciò che abbiamo qui sostenuto.

6. Una conseguenza pratica: esistono esperti morali?

Un'ultima postilla a quanto abbiamo finora detto risulta necessaria. Essa riguarda una conseguenza pratica della nostra teoria sull'argomentazione morale. Se il metodo migliore per argomentare in etica normativa consiste nell'integrare argomenti metaetici e argomenti normativi e se c'è una spinta all'ottimalità epistemica, allora ci sarà anche qualcuno che sarà messo nella condizione migliore per argomentare in etica, poiché possiede una conoscenza più approfondita degli argomenti metaetici e normativi, cioè conosce il metodo migliore di argomentare e lo può utilizzare. Questo vuol dire che esistono esperti morali, e una competenza (*expertise*) morale.

Il problema dell'esistenza di una competenza morale è un problema di lunga data, che ha una tradizione ormai consolidata (cf. Jones e Schroeter 2017). In molte discipline (soprattutto quelle scientifiche) abbiamo una forma di deferenza e rispetto per le opinioni di coloro che hanno esperienza e competenza in quei particolari campi. Ad esempio questo accade in astrofisica e in ingegneria, dovrebbe accadere in medicina, e in modo forse più prosaico nella guida automobilistica e nell'idraulica. Suona perfettamente normale chiedere ad un fisico che cosa è un buco nero o a un giardiniere come si potano i ciliegi. Questo suona più strano in etica: chiedere a qualcuno come mi dovrei comportare, cosa dovrei fare in una certa situazione, sembra non solo singolare ma anche sbagliato. C'è cioè una profonda differenza tra le altre discipline e l'etica.

Due sono i modi in cui si argomenta per affermare questa differenza. Il primo punta sull'esistenza di qualcosa di cui essere esperti. Mentre le discipline dalla fisica all'idraulica hanno un contenuto, e quindi c'è qualcosa che gli esperti conoscono meglio di noi, in etica non si darebbe contenuto, non ci sarebbe la possibilità di una conoscenza morale, e questo la differenzierebbe dalle altre discipline. Se dunque qualcuno chiede un consiglio morale, esso non viene fornito sulla base della competenza (perché sarebbe impossibile averne, non essendoci niente da conoscere), ma verrebbe fornito solo sulla base di una posizione di potere e di autorità, cosa che renderebbe il consiglio morale privo di valore alcuno (cf. Gibbard 2003; McGrath 2011).

La seconda strategia, invece che puntare sulla metafisica, punta sul modo in cui dovrebbe essere formato il giudizio morale. Un giudizio per essere davvero propriamente morale, deve essere frutto di una scelta o di una valutazione autonoma: cioè deve essere prodotto dall'individuo stesso in modo indipendente (cf. Driver 2006; 2013; Jones 1999). Questo scardina completamente la possibilità di una competenza morale: infatti anche se ci fosse una conoscenza morale, sarebbe impossibile per l'esperto comunicarla ad altri, perché ognuno dovrebbe arrivare a tale conoscenza in modo autonomo.

La nostra tesi qui si pone in modo diverso riguardo al problema: indipendentemente se esista o meno una conoscenza morale, esiste comunque un metodo corretto per l'argomentazione morale, che consiste nella spinta all'ottimalità epistemica. Ciò vuol dire che per avere una buona posizione normativa si devono conoscere i principi dell'argomentazione, e qualche nozione di metaetica. Questa posizione deve in qualche modo armonizzarsi con il *desideratum* dell'autonomia, ma comunque consente di aggirare il problema riguardo la presenza o meno di una conoscenza morale e dunque del realismo. La conoscenza che garantisce l'esistenza di esperti e di competenza morale non riguarda il contenuto di questa disciplina, ma dei metodi della disciplina, i *metodi dell'etica*.

7. Conclusione

In questo capitolo abbiamo fornito una dimostrazione della rilevanza della metaetica per l'etica normativa e dell'uso che possiamo farne nel ragionamento normativo. Il primo argomento a favore di questa tesi è un argomento *a posteriori*, abbiamo preso alcune posizioni metaetiche (il relativismo e il finzionalismo morale) e abbiamo fatto notare che hanno delle conseguenze normative. Il secondo argomento che abbiamo portato invece è *a priori*, esso analizza la struttura della metaetica e dell'etica normativa, e nota che esse hanno un punto in comune, attraverso il quale riescono a comunicare, che è quello dell'assiologia. Il terzo argomento invece sostiene che la metaetica sia in una posizione epistemicamente privilegiata rispetto all'etica normativa, e che quindi possa fornire una giustificazione a questa. Inoltre mostra come ci sia una pressione all'argomentazione, che ci spinge a raggiungere l'ottimalità epistemica, per cui è necessario integrare la metaetica con l'etica normativa.

Abbiamo infine mostrato come per questi argomenti le varie tesi di neutralità siano false, mentre risultano vere quelle di rilevanza. Ugualmente i nostri argomenti sono da considerarsi una prova contro l'idea dell'autonomia dell'etica. Da ultimo abbiamo mostrato una conseguenza pratica di questa tesi: che esistono esperti morali.

Conclusioni

Siamo giunti alla fine di questo viaggio, un viaggio attraverso i territori della metaetica e dell'etica normativa, per mostrarne i legami.

L'intero lavoro è volto a dimostrare due tesi: la prima che la metaetica è rilevante per l'etica normativa, dal momento che avere certe posizioni metaetiche forza ad avere certe altre posizioni normative; la seconda che la metaetica può essere utilizzata nell'argomentazione normativa per raggiungere l'ottimalità nella giustificazione. Certo queste non sono le sole uniche posizioni che si sono sostenute all'interno del lavoro, ma sono le più importanti e l'obiettivo che volevamo raggiungere. Vediamo dunque di ricapitolare i punti salienti della nostra argomentazione.

Nell'introduzione generale al lavoro abbiamo fornito una prima rassegna storica della metaetica, divisa per fasi e per temi di interesse. Nel primo capitolo abbiamo invece affrontato le critiche di coloro che sostengono che la metaetica non esista e sia soltanto un'illusione, in particolare nella versione sostenuta da Dworkin. Dworkin ha sostenuto che la distinzione tra etica normativa e metaetica sia basata sulla dicotomia tra fatti e valori. La metaetica si distingue dall'etica normativa perché descrive il mondo morale, il suo linguaggio e così via, l'etica normativa al contrario non descrive nulla, ma è caratterizzata da valutazione e imperativi. Se intendiamo così la metaetica e l'etica normativa, ne discendono due conseguenze: la metaetica è *austera*, cioè non contiene al suo interno valutazioni ma solo descrizioni; la metaetica è *neutrale*, cioè non ha conseguenze valutative, poiché la legge di Hume vieta il passaggio da un dominio all'altro. Dworkin si concentra nel mostrare che queste due tesi sono false. La metaetica non è neutrale perché ha conseguenze normative, né è austera perché ingloba parti valutative. Da questo però fa discendere una conseguenza alquanto particolare: che la metaetica non esiste.

Pur accettando le critiche che Dworkin pone alla neutralità, abbiamo criticato questa conclusione: dal fatto che la metaetica non sia austera né neutrale non possiamo far derivare la sua inesistenza, piuttosto dobbiamo ripensarla. Abbiamo fatto anche altre obiezioni al progetto di Dworkin più in generale, come alla teoria coerentista del valore e al ruolo che gioca nella sua argomentazione la legge di Hume.

Dopo aver stabilito che si può sensatamente distinguere tra due domini dell'etica, quello metaetico e quello normativo, siamo andati alla ricerca di una loro definizione più precisa. Abbiamo mostrato diverse alternative. Un primo modo è distinguere tra livelli: un primo livello di pratica e l'altro di teoria della pratica. Un secondo modo è attraverso il ricorso all'analisi del linguaggio morale: l'etica normativa fornisce le norme, e la metaetica analizza il linguaggio di queste norme. Un terzo modo invece fornisce direttamente un elenco delle domande a cui la metaetica cerca di dare risposta. Un quarto infine definisce la metaetica come una ricerca sulla "natura" della morale. Tutte queste definizioni sebbene mettano in luce ognuna una caratteristica della metaetica, non sono adeguate. Abbiamo optato dunque per una definizione funzionale, e abbiamo anche argomentato a favore di questa definizione, mostrando anche i suoi vantaggi. La metaetica è dunque definita dal suo scopo, quello di comprendere come il pensiero e il discorso morale siano inseriti all'interno della realtà. L'etica normativa invece è definita come una costruzione teorica il cui scopo è quello di sviluppare una teoria che verta su come si dovrebbe agire, come si dovrebbe vivere e che tipo di persone si dovrebbe essere. Abbiamo argomentato poi contro la separazione tra etica e morale, poiché tale distinzione tiene distinte due caratteristiche che invece dovrebbero rimanere unite, e per la distinzione tra metaetica e metamorale, quest'ultima intesa come un'ulteriore indagine sul concetto di moralità in generale e sui metodi dell'etica.

Il terzo capitolo è stato invece dedicato alla precisazione delle relazioni che possono intercorrere tra metaetica ed etica normativa. Abbiamo isolato un discreto numero di alternative che sembrano essere rilevanti. La prima coppia di rela-

zioni è quella dell'utilità terapeutica e della priorità temporale. La prima sostiene che la metaetica non abbia implicazioni di etica normativa, ma che chiarifichi il linguaggio usato eliminando errori e fraintendimenti. La seconda che la metaetica dovrebbe essere indagata prima dell'etica normativa, proprio per evitare tali errori. Siamo poi passati ad analizzare le tesi di *rilevanza* e *neutralità*, che sono le tesi centrali del lavoro. Esse possono essere immaginate principalmente in tre modi distinti, a seconda di che modello argomentativo si abbia in mente. Un primo modello è quello che abbiamo chiamato *logico* per cui da argomenti di tipo deduttivo composti solo da premesse metaetiche si possono (o meno) derivare conclusioni normative. Un secondo modello è quello che abbiamo chiamato *argomentativo*: in questo caso la metaetica figura insieme a premesse di altro tipo, che possono anche essere normative, all'interno di argomenti deduttivi. Un terzo modello è quello che abbiamo definito *pragmatico*, qui l'argomento non è deduttivo, ma può essere o un'inferenza alla migliore spiegazione o un'induzione. In questo caso certe credenze metaetiche potrebbero (o meno) rendere più probabile l'accettazione di una certa etica normativa. Lo stesso abbiamo fatto per le tesi del *silenzio* e della *rilevanza invertita*, cioè le tesi che negano o affermano che l'etica normativa abbia o meno conseguenze metaetiche. Abbiamo poi isolato altre tesi come quelle della compatibilità, della grande unione (che mettono insieme la rilevanza nelle due diverse direzioni) ed infine quella dell'influenza psicologica.

Nell'ultimo capitolo abbiamo fornito una dimostrazione delle due tesi centrali del lavoro: la metaetica ha conseguenze normative e può essere usata nella giustificazione dell'etica normativa. Abbiamo fornito tre argomenti. Il primo argomento è *a posteriori*, e consiste nel mostrare che alcune metaetiche hanno conseguenze normative. Il secondo argomento è invece *a priori* e consiste in un'analisi della struttura dell'etica normativa e della metaetica: esse condividono un'area di intersezione che è la teoria del valore. L'ultimo argomento invece mostra come in etica ci sia una spinta a raggiungere il grado ottimale di giustificazione: più una teoria è giustificata più è forte. La metaetica può dun-

que fornire una giustificazione all'etica normativa, e per tale ragione dovrebbe essere utilizzata nella sua giustificazione.

La metaetica è dunque rilevante per l'etica normativa nei tre sensi che abbiamo indicato nel capitolo terzo. Abbiamo concluso con una breve rassegna sul problema dell'autonomia dell'etica, che in parte avevamo già affrontato nel primo capitolo. Infine abbiamo mostrato quella che può considerarsi come una conseguenza pratica delle tesi qui sostenute: cioè che esistono esperti morali, non tanto perché ci sia una conoscenza morale, quanto perché esiste un metodo di argomentare, che presuppone una certa abilità per essere applicato.

Spesso l'etica è un ambito dove ciascuno si sente in diritto di esprimere le proprie posizioni senza ricorrere ad alcuna argomentazione, e dove ogni forma di specialismo è vista con sospetto. È vero che ognuno può scegliere in autonomia i propri principi, ma in un dibattito pubblico si dovrebbe prestare maggiore ascolto a coloro che sono informati dei fatti. Se discutiamo della Luna, le tesi degli astronomi e degli scienziati dovrebbero avere più peso, rispetto a quelle sostenute dagli astrologi, dai cartomanti e dai santoni. Così in un dibattito morale, maggiore ascolto dovrebbe essere concesso ai filosofi morali, non in virtù della loro esperienza morale, ma del loro acume filosofico e argomentativo, che può mostrare come certe tesi siano sostenute e che conseguenze possano avere. Come abbiamo detto noi ci siamo concentrati solo su un'ipotesi: che la metaetica potesse essere rilevante per l'etica normativa. Abbiamo dunque tralasciato le altre possibilità che abbiamo isolato. Questo lavoro dunque potrebbe servire da base per ulteriori ricerche future che esplorino l'altro versante della montagna: se cioè l'etica normativa può avere conseguenze metaetiche.

Appendice 1

Le radici storiche della neutralità della metaetica

1. Introduzione

In questa appendice si vuole offrire una rassegna storica sulla tesi della neutralità della metaetica, in modo da vedere come sia stata elaborata e a quali altri concetti e tesi sia collegata. Cercheremo di procedere sia diacronicamente che per nuclei concettuali. Infatti in un senso la tesi della neutralità della metaetica non spunta come un fungo all'improvviso, ma viene elaborata nel corso dello sviluppo della riflessione metaetica. Questo sviluppo d'altro canto è collegato ad altri concetti e teorie, che portano alla sua sistematizzazione più o meno alla metà del XX secolo. Cercheremo dunque di tenere presente entrambi i lati della questione.

Dal punto di vista storico possiamo distinguere la metaetica in tre blocchi temporali, caratterizzati da diversi temi e impostazioni (cf. Couture e Nielsen 1995). Il primo periodo della metaetica, che coincide con la sua nascita e si fa risalire al 1903 con la pubblicazione dei *Principia Ethica* di Moore, e che possiamo far terminare negli anni '30, è caratterizzato proprio dal predominio dell'opera di Moore, dalla preminenza delle tesi intuizioniste in contrasto da un lato con teorie metafisiche (che identificano la bontà con una qualche proprietà soprannaturale) e dall'altro naturaliste (che la identificano con una proprietà naturale).

Il secondo periodo della metaetica, va dagli anni '30 del Novecento fino alla fine degli anni '70. Spesso ci si riferisce a questo periodo chiamandolo *l'età d'oro* della metaetica. Nucleo centrale della riflessione metaetica è lo sviluppo di una teoria del linguaggio morale. E in questo senso va sia l'emotivismo di Ayer e Stevenson, che il prescrittivismismo di Hare. I problemi normativi, che avevano comunque rivestito una qualche importanza nelle riflessioni dei filosofi del primo periodo vengono abbandonati, sotto la spinta del positivismo logico e

della filosofia del linguaggio: si fa avanti l'idea che il compito del filosofo non sia offrire consigli né che egli sia una guida per l'agire, quanto una sorta di chiarificatore del linguaggio usato. Ma è proprio con la crisi della filosofia del linguaggio concepita come filosofia linguistica e filosofia anti-metafisica, che questo modo di concepire la metaetica va in crisi. Il ritorno ad un'analisi metafisica nella filosofia del linguaggio, si accompagna al ritorno di questo interesse anche nell'etica. Segnano questo punto di svolta i lavori di Mackie (1977) e di Zimmerman (1980).

Il terzo periodo storico della metaetica è quello che va dai primi anni '80 del Novecento e continua sino ad oggi. Potremmo definire questo periodo come quello della *grande espansione* della metaetica. La metaetica smette di essere sola analisi del linguaggio morale per assumere forme più diverse e disparate: analisi metafisica, analisi epistemologica, analisi psicologica. Ci si domanda non solo che cosa significa "buono", ma se esistano proprietà morali vere e proprie, come si conoscano, se siano motivanti e così via. Questa differenziazione si accompagna anche ad un ritorno in auge della riflessione strettamente pratica: si torna a fare etica normativa, e soprattutto etica applicata.

La tesi della neutralità ha una sua collocazione in questo sviluppo storico: infatti si può dire che nasce nella prima fase, si afferma nella seconda, ed è messa in crisi nella terza. Ad oggi infatti si trovano filosofi che la rifiutano più o meno esplicitamente, facendo ricorso a metodi argomentativi che mescolano i due piani, o partono da considerazioni normative per arrivare ad una sistemazione metaetica. La tesi che fin qui abbiamo sviluppato si inserisce proprio in questa tendenza. Ci si pone esplicitamente il problema della neutralità, si nega la validità di questa tesi, e si cerca di offrire alcuni spunti su come l'argomentazione morale dovrebbe essere condotta. Questo per quanto riguarda il carattere diacronico della neutralità.

Veniamo adesso all'analisi concettuale della neutralità. Essa è collegata infatti, ad altre tesi, che a loro volta sono collocate in questo sviluppo storico. Vorremo

mettere in relazione la neutralità con tre tesi concettuali aggiungendo poi una ragione pratica che ha comunque favorito la sua affermazione.

Il primo nucleo tematico a cui è connessa è la divisione tra enunciati analitici e sintetici, cioè tra enunciati la cui verità è stabilita solo in base al significato delle parole, ed enunciati che per essere dichiarati veri hanno bisogno di una procedura di verifica empirica. La neutralità è connessa a questa distinzione in quanto la metaetica è stata concepita essenzialmente come analisi delle definizioni dei termini morali, con la convinzione che le definizioni fossero tutte analitiche. Ecco che la metaetica non può offrire alcuna conoscenza su come dovremmo agire.

Il secondo punto a cui è collegata la neutralità è la distinzione tra enunciati descrittivi e valutativi. La metaetica viene infatti intesa come disciplina che produce enunciati descrittivi, mentre l'etica normativa produrrebbe valutazioni, giudizi di gusto, o imperativi. Mentre i primi sono verofunzionali, cioè hanno un valore di verità, i secondi sono privi di questa caratteristica. Ecco che dunque la metaetica risulta neutrale rispetto all'etica normativa, perché le due discipline si troverebbero su due versanti diversi della divisione.

Questo punto viene rafforzato dalla legge di Hume, la terza tesi a cui è collegata la neutralità. La legge di Hume garantisce che se le due discipline stanno su versanti diversi della divisione tra essere e dover essere, non ci possa essere alcun passaggio da un dominio all'altro. Se la metaetica è composta da soli enunciati descrittivi non può di per sé implicare enunciati valutativi come quelli dell'etica normativa.

La tesi della neutralità è poi servita anche come difesa dalle accuse di relativismo e soggettivismo. Infatti affermare che le forme di non-cognitivismo, cioè le teorie metaetiche che negano si dia una qualche forma di conoscenza morale e che negano l'esistenza di verità e oggettività nell'etica, sono neutrali rispetto all'etica normativa, significa anche affermare che la metaetica non implica teorie normative scomode, come il relativismo. Dunque avere nella propria teoria la

tesi della neutralità consente di avere un grande vantaggio pratico contro i propri oppositori.

Da ultimo faremo notare come la tesi della neutralità sia fortemente connessa alle varie forme di non-cognitivismo. C'è da notare che il non-cognitivismo è stata la posizione più in voga nell'età d'oro della metaetica e che esso assumeva anche tutti i tre nuclei concettuali che abbiamo appena espresso. Per questa ragione la tesi della metaetica sembra essere storicamente e concettualmente collegata a questa teoria.

2. Lo sviluppo della neutralità

Si fa nascere la riflessione metaetica con la pubblicazione dei *Principia Ethica* di Moore (1903), che sanciscono in un certo senso sia storicamente che concettualmente, la creazione di questa nuova disciplina con metodi e un oggetto ben determinato. Non che prima non si potesse riconoscere un interesse alle questioni metateoriche (cf. Adams 1964), tuttavia non si trova una chiara e netta separazione: filosofi come Hobbes, Hume, Kant o Mill hanno infatti intrecciato questi due ambiti di riflessione (cf. Darwall 1998) passando dall'uno all'altro, intendendo argomenti normativi con le rispettive questioni di meta-analisi: si pensi ad esempio alla separazione tra fatti e valori operata da Hume, che sarà alla base di gran parte della riflessione morale dell'ultimo secolo (cf. Putnam 2002: 7-27). Ma è appunto con Moore che si può far nascere la metaetica come disciplina distinta, attraverso il chiarimento della divisione tra questioni pratiche e questioni di analisi del linguaggio che non intendono risolvere direttamente i primi problemi. Nella *Prefazione* dei suoi *Principia* specifica che il problema che fa sì che in etica non si raggiunga mai un accordo, è appunto un problema di confusione terminologica: "Spesso si tenta di rispondere a una domanda senza prima chiarire precisamente quale sia la domanda cui si vuol dare risposta" (Moore 1903: 35).

Diventa dunque essenziale l'analisi concettuale: sapere cosa si voglia dire e cosa si stia dicendo, prima di provare a risolvere i problemi che stiamo affrontando.

2.1. Moore e la distinzione analitico-sintetico

Il nucleo centrale della metaetica dunque diventano le questioni di definizione. Definire una parola significa attribuirgli un significato chiaro e preciso: se io so cosa significano le parole che impiego, so a quali concetti mi riferisco, allora so anche sfuggire ad errori e incomprensioni che possono essere portati dall'uso di un linguaggio di senso comune poco chiaro e ambiguo.

Il problema principale di Moore è dunque fornire una definizione di "buono". Ma c'è una domanda preliminare a cui si deve rispondere: che tipo di definizione cerchiamo? Moore sostiene che questa non deve essere una definizione lessicale (o come la chiama lui "linguistica"), cioè da vocabolario, dove si elencano i modi in cui i parlanti di un certo linguaggio utilizzano una parola, quanto piuttosto la ricerca di cosa "realmente" la parola indichi, della sua "essenza" (Moore 1903: 48-51). Nel nostro linguaggio comune e anche in quello utilizzato dalla gran parte dei filosofi però "le proposizioni concernenti il bene sono tutte sintetiche e mai analitiche" (Moore 1903: 50). La distinzione tra proposizioni analitiche e sintetiche viene ripresa da Kant, per poi essere rielaborata dalla primissima filosofia analitica di Frege e Russell. Possiamo definire una proposizione analitica come una proposizione che è vera in virtù del significato delle parole. L'esempio più caro ai filosofi è "Uno scapolo è un uomo non sposato". Al contrario una proposizione sintetica è una proposizione che mette insieme concetti diversi, e che pertanto per essere verificata ha bisogno di un'indagine empirica nel mondo. Un esempio di proposizione sintetica è "Il duca di Wellington sconfisse Napoleone a Waterloo". Si affianca alla distinzione analitico/sintetico altre due distinzioni: quella tra necessario/contingente e tra a priori/a posteriori. Le verità analitiche, essendo verità stabilite sul significato delle parole, o sull'analisi dei concetti, sono verità sia necessarie che a priori; al contrario le verità sintetiche sono contingenti e a posteriori.

Torniamo dunque alla nostra definizione di "buono". Moore sostiene che i nostri discorsi quotidiani sulla bontà siano sintetici: se dico ad esempio che "il piacere è buono", sto mettendo insieme due concetti: quello di piacere e bontà. Ora

però le definizioni sono un tipo particolare di proposizioni, esse devono essere di tipo sintetico, cioè vere in virtù del significato stesso delle parole, e non devono aggiungere niente alla nostra conoscenza. Dunque le definizioni che di solito si danno, come “il buono è il piacere” sono definizioni sbagliate. Il modo utilizzato da Moore (1903: 53-60) per mostrare questo errore è il celebre argomento della domanda aperta (*open question argument*). Per ogni definizione che diamo è possibile sempre chiederci se il *definiens* sia davvero la stessa cosa del *definiendum*. Nel caso in cui siamo davanti ad una definizione corretta, la domanda dovrebbe apparire retorica e le risposta uno scontato e insindacabile “sì”. Nella classica definizione edonista di “buono”, e cioè “Il ‘buono’ è ciò che produce piacere”, possiamo chiederci “Ma ciò che produce piacere è ‘buono’?”, ora questa domanda ha senso, non è né retorica, né la risposta è insindacabile e ciò mostra che i due termini della definizione non sono coestensivi e dunque l’enunciato è sintetico e non analitico. Il termine “buono” nella prospettiva di Moore denota una proprietà che è indefinibile e semplice, una proprietà come *l’esser giallo*, che può essere colta attraverso un processo intuitivo.

Il primo nodo concettuale a cui è legata la tesi della neutralità è dunque la tesi che le definizioni siano essenzialmente analitiche, necessarie e a priori. La metaetica cerca di rispondere alle domande definitorie; le definizioni sono analitiche, dunque il lavoro filosofico si caratterizza come analisi concettuale, senza alcuna indagine empirica. Esplicitare le definizioni dei termini impiegati nel discorso morale può essere utile, può restituirci un linguaggio più chiaro e privo di ambiguità, ma non può fornirci una risposta alle domande su cosa fare.

In Moore troviamo dunque l’idea che il compito del filosofo morale sia soprattutto cimentarsi nella metaetica: “L’obiettivo diretto dell’etica è la conoscenza, non la pratica” (Moore 1903: 68), dunque la chiarificazione linguistica, attraverso l’esplicitazione della definizione dei termini impiegati nel discorso morale. Ma essendo le definizioni tutte analitiche, esse non aggiungono niente alla nostra conoscenza del mondo, e quindi non contribuiscono materialmente alla risoluzione dei problemi morali concreti. L’unico aiuto che può fornire la metae-

tica è indiretto, diremmo terapeutico, in quanto ci salva da errori e slittamenti semantici.

2.2. Il positivismo logico e la distinzione descrittivo-valutativo

Le tesi avanzate da Moore sul linguaggio e la filosofia vengono riprese ed ampliate da quel largo e variegato gruppo di pensatori che daranno vita al movimento dell' "empirismo logico" o "neopositivismo". Generalmente consideriamo come motto di questi filosofi la sentenza: "i problemi filosofici sono problemi di linguaggio", per cui attraverso un'analisi del linguaggio naturale è possibile *chiarificare* e *risolvere* tali problemi (Schlick 1932), oppure *dissolverli* (Wittgenstein 1922; cf. Marconi 1999). L'attenzione di questi pensatori è tutta assorbita nell'analizzare il linguaggio, nel comprenderne la sua struttura e nello stabilire le condizioni di verità di un enunciato.

Convinti di poter importare il metodo scientifico nell'analisi filosofica, i neopositivisti credevano che il significato di un enunciato fosse il metodo della sua verifica (Schlick 1946), intendendo con ciò, che stabilire il significato di un enunciato equivalesse a stabilire il modo in cui esso potesse essere verificato o falsificato. Conoscere il significato di un enunciato significa sapere il modo in cui poter accertare la sua verità e falsità. Se dunque un enunciato non è verificabile esso è privo di significato.

Il neopositivismo espande la distinzione tra analitico/sintetico, introducendo una nuova categoria di enunciati ed una nuova e più ampia dicotomia, quella tra enunciati descrittivi e valutativi. Gli enunciati descrittivi sono enunciati sul mondo, ad essi si applica la distinzione tra analitico e sintetico; gli enunciati sui valori sono invece privi di significato, essi sono solo l'espressione di uno stato emotivo, o di un gusto, o al massimo la formulazione di un imperativo (cf. Putnam 2002: 19-27). Qual è dunque il significato di un enunciato morale? Generalmente la risposta offerta dai positivisti logici è che il significato di un'espressione morale non sia in alcun modo verificabile, e dunque sia privo di un significato vero e proprio. Il proferimento di un enunciato morale non ha a

che vedere con cose fuori del mondo che possono essere verificabili, ma con le emozioni, con la loro espressione e con la persuasione degli altri individui.

Teorie di questo tipo sono state avanzate da vari filosofi (cf. Hägerström 1953; Russell 1999; Ogden e Richards 1923; Robinson 1948) ma quelle più rilevanti, che qui analizzeremo sono quelle di A. J. Ayer e C. L. Stevenson⁴².

Per Ayer, sebbene esistano vari tipi di proposizioni che riguardano la morale, solo le "proposizioni che esprimono definizioni di termini etici, ovvero giudizi intorno alla legittimità o possibilità di certe definizioni" (Ayer 1946: 129) sono propriamente tipici della filosofia morale: "Un trattato rigorosamente filosofico intorno all'etica (...) sottoponendo ad analisi i termini etici, dovrebbe mostrare quale sia la categoria a cui appartengono espressioni siffatte" (Ayer, 1946: 130). Tuttavia non è possibile definire in alcun modo i termini etici. Quando proferiamo un enunciato contenente espressioni morali, in realtà stiamo solo esprimendo la nostra emozione a riguardo di quella determinata questione. Dire "Giovanni è buono" equivale ad esprimere un sentimento positivo nei confronti di Giovanni.

Ad esempio i parlanti possono utilizzare il termine "buono" per riferirsi a certe descrizioni del mondo, possono dire "Giovanni è *buono*", pensando che "buono" possa significare "persona che massimizza la felicità generale", e magari gli attribuiscono questo predicato in virtù di questa ragione, ma in realtà quello che stanno facendo non è descrivere uno stato di cose del mondo, "buono" non significa davvero quello, "buono" in quell'enunciato ha la funzione di esprimere un sentimento positivo verso quella persona. Certo la ragione psicologica per cui il nostro parlante loda Giovanni può essere quella che lui massimizza la felicità generale, ma da punto di vista definitorio "buono" non significa davvero quello, esso è piuttosto una parola un po' più elegante per un "evviva".

I concetti morali, in quanto espressioni di emozioni, non sono analizzabili, non perché siano "semplici", quanto piuttosto perché sono *pseudo-concetti* "e chi si

⁴² Su questo tema oltre a *Etica e Linguaggio* di Stevenson (1944), si vedano anche dello stesso autore i saggi sul significato emotivo dei termini morali (Stevenson 1937; 1948).

prende la pena di contraddirmi sta semplicemente esprimendo i propri sentimenti morali. Cosicché evidentemente non ha senso chiedere quale dei due abbia ragione, poiché nessuno dei due sta asserendo una proposizione autentica" (Ayer 1946: 137). I giudizi morali non possono perciò avere alcuna pretesa di validità oggettiva, in quanto sono puramente delle espressioni soggettive e individuali di cosa apprezziamo e non apprezziamo. Risulta quindi che "è impossibile discutere su questioni di valore" (Ayer 1946: 142), dal momento che non si può né contraddire né argomentare. La discussione è come una sorta di "dialogo tra sordi", o si discute sulle premesse materiali e fattuali dell'azione o del problema (ad esempio se si sia trattato veramente di un furto o meno), oppure se discutiamo sull'interpretazione morale dell'atto, essa prenderà la forma di "grida di tifoseria", e l'unica cosa che potremo cercare di fare con l'avversario è indurlo a cambiare "squadra" (Ayer 1946: 143-144). L'etica non è nulla più che un gruppo di emozioni positive e negative, di apprezzamento e rifiuto di certi atti, in cui non si può avere conoscenza alcuna, come "ramo del sapere non è nulla più che un settore della psicologia e della sociologia" (Ayer 1946: 145).

Il secondo punto a cui possiamo collegare la tesi della neutralità, è proprio la distinzione tra descrizioni e valutazioni. L'etica normativa è una serie di valutazioni, di giudizi di valore, che non posseggono un valore di verità, non possono essere né veri né falsi. La metaetica al contrario occupandosi dell'analisi dei giudizi morali, produce invece enunciati descrittivi, che hanno un valore di verità. Il giudizio normativo "Giovanni è buono" non ha valore di verità: si tratta solo dell'espressione di un'emozione positiva nei confronti di Giovanni, e al massimo dell'indicazione a comportarci come lui. L'enunciato metaetico "'Giovanni è buono' non ha valore di verità, ma è l'espressione di un'emozione nei confronti di Giovanni" invece è una descrizione del mondo linguistico e del linguaggio morale e dunque possiede valore di verità. La metaetica risulta dunque neutrale nei confronti dell'etica normativa, perché si concentra sul mondo descrittivo, invece l'etica normativa si concentra su quello valutativo.

La tesi della distinzione tra valutativo e descrittivo è strettamente connessa a sua volta ad un'altra distinzione: quella tra metaetica come analisi del linguaggio morale, e l'etica normativa come insieme di prescrizioni; ma ancora di più alla legge di Hume, che partendo proprio dalla distinzione tra descrittivo/valutativo regola il passaggio dall'uno all'altro dominio. Esaminiamo adesso questi due punti.

2.3. La distinzione tra le due indagini e la legge di Hume

Come abbiamo già potuto notare sia in Moore che in Ayer possiamo trovare la distinzione tra queste due discipline: metaetica ed etica normativa. È con *Etica e Linguaggio* di Stevenson (1944) che questa distinzione viene collegata al concetto di neutralità:

Uno studio di questo genere [cioè metaetico] ha lo stesso rapporto con l'etica normativa (o "valutativa") che l'analisi concettuale e il metodo scientifico hanno con le scienze; e, come nessuno si aspetta che un'opera sul metodo scientifico svolga l'attività della scienza stessa, così non dobbiamo attenderci di trovare qui alcuna conclusione che ci dica quale condotta è giusta e quale sbagliata. Lo scopo di uno studio analitico o metodologico, sia esso dedicato alla scienza o all'etica, è sempre indiretto, ed è quello di far sì che gli altri ritornino al lavoro con idee più chiare e con metodi più fruttuosi. Questo richiede di vagliare attentamente quanto gli altri fanno, altrimenti l'analisi dei significati e dei metodi procederà nel vuoto; ma non occorre che chi svolge l'analisi, in quanto tale, partecipi egli stesso alle indagini che analizza. Una partecipazione diretta di questo genere, nell'etica, può presentare i suoi pericoli: può privare l'analisi della sua obiettività, e deviare uno studio relativamente neutrale a difesa di qualche particolare codice morale (Stevenson 1944: 15).

L'idea di Stevenson è che la metaetica sia una sorta di critica dell'etica, una metateoria non compromessa con la costruzione di principi pratici dell'agire. Come la filosofia della scienza ha per oggetto la scienza senza farla direttamente, così il metaeticista non si occupa di dire direttamente che cosa dobbiamo fare, ma fa critica dell'etica, cioè analizza che cosa il moralista dice e gli strumenti che usa.

Tematizzando la distinzione tra questi due ambiti, si consolida anche la separazione tra descrizioni e valutazioni. Ciò avviene anche grazie alla chiarificazione e all'esplicitazione del compito della metaetica: cioè chiarire il linguaggio morale. La metaetica è essenzialmente chiarimento delle espressioni usate all'interno

del discorso morale, dei loro usi, e delle loro regole di utilizzo. È dunque descrittiva perché descrive il linguaggio morale e le sue regole. Ciò ha poco a che vedere con come il mondo dovrebbe andare, cioè con l'etica normativa, che deve dare prescrizioni e valutazioni. Valutare non significa dire come è il mondo, ma se le cose che sono nel mondo ci piacciono oppure no. Così il metaeticista non risolverà i problemi pratici concreti, ma fornirà a chi si occupa di etica normativa strumenti più adeguati per svolgere il suo lavoro: avendo fatto chiarezza concettuale disporrà di lenti più potenti per analizzare i problemi con cui si trova ad avere a che fare.

Quando ci si pone il problema della *rilevanza* della metaetica per l'etica normativa non ci si interroga se la metaetica possa essere utile per il filosofo normativo, questo infatti è l'assunto di partenza anche di tutti coloro che hanno negato che fosse rilevante. Moore, Ayer, Stevenson hanno tutti affermato che la parte propriamente filosofica dell'etica fosse la metaetica, e che fosse necessario indagare questo ambito perché essa riusciva a chiarificare i problemi e i contenuti oggetto dell'etica normativa. Quando si parla di *rilevanza* non si intende questo rapporto debole, ma qualcosa di molto più stringente, cioè delle implicazioni logiche, argomentative o pragmatiche: cioè la possibilità per la metaetica di contare all'interno di argomenti deduttivi, induttivi o abduuttivi.

A rafforzare la distinzione tra fatti e valori interviene anche la legge di Hume. Questa legge logica è chiamata così perché si fa risalire al celebre passo del *Trattato* di Hume (1739), in cui si dichiara che è impossibile passare da enunciati su come le cose stanno (enunciati sull'*essere*), a enunciati su come le cose dovrebbero andare (enunciati sul *dover essere*).

Questa è una legge logica, che nella sua versione minimale sostiene che da soli enunciati descrittivi non si possa derivare un enunciato normativo. Essa assume dunque la distinzione tra enunciati descrittivi e valutativi, e pone un solco tra di essi, una frattura che ci impedisce di derivare gli uni dagli altri (cf. Putnam 2002: 19-24). Si può dunque sostenere che la legge di Hume rafforzi la distin-

zione descrittivo/valutativo, e assicurati in qualche modo la neutralità della metaetica.

Abbiamo infatti detto che la metaetica e l'etica normativa hanno scopi e oggetti diversi: l'una è analisi del linguaggio morale, l'altra invece è prescrizione di comportamenti e valutazione di atti. La prima è dunque una disciplina descrittiva, e produce enunciati descrittivi: mentre la seconda è una disciplina valutativa, così come lo sono i suoi enunciati. A questo aggiungiamo la legge di Hume, grazie alla quale possiamo stabilire che un argomento in cui le premesse siano solo descrittive e la conclusione sia valutativa è invalido. Essendo la metaetica descrittiva, un argomento fatto solo da premesse metaetiche non può derivare alcuna conclusione normativa. Ecco dunque che viene assicurata la validità della neutralità della metaetica.

Questi caratteri diverranno stabili nella filosofia della metà del secolo⁴³, una sorta di *canone* della metaetica e li possiamo ad esempio osservare anche nella filosofia di R. M. Hare, considerato il più rilevante metaeticista della metà del XX secolo. Hare nel corso di tutta la sua riflessione ha sempre inteso la filosofia morale come un certo tipo di filosofia del linguaggio, anzi un come la definisce lui stesso "un certo tipo di *filosofia linguistica*" (Hare 1997: 27-30, cf. Hare 1952: 7-9;

⁴³ Questa concezione della metaetica elaborata essenzialmente da Moore, Ayer e Stevenson diventa in qualche modo "canonica" nella cosiddetta *metaetica classica*, cioè quella riflessione metaetica che sta tra gli anni '30 e '60 del Novecento. Ad esempio Frankena (1951) nel delineare il carattere della filosofia morale alla metà del secolo, ripercorre tutti i punti che fin qui abbiamo sottolineato. Riguardo la distinzione tra metaetica ed etica normativa, anche per Frankena lo scopo della metaetica è l'analisi del linguaggio morale, tant'è che può esclamare il suo divorzio dalla metafisica (Frankena 1951: 44). Tuttavia ricordando il fatto che la filosofia morale coincida pressoché con la metaetica, si lamenta anche della sua perdita di risvolti pratici (Frankena 1951: 45). Ciononostante la tesi della neutralità viene affermata e difesa in quanto standard per ogni teoria che voglia presentarsi come metaetica. In un saggio successivo (Frankena 1952) ripropone questa visione esemplificandola in un caso pratico: i diritti umani. La tesi normativa che i diritti umani siano universali e assoluti e che dunque sia sempre sbagliato violarli, è infatti per Frankena, compatibile con ogni tipo di teoria metaetica. Questo vale anche per l'emotivismo, infatti dalla tesi che "Gli enunciati morali non esprimono proposizioni" non si può derivare logicamente in alcun modo la tesi che "Nessun uomo ha diritto alla vita, alla libertà o alla sicurezza personale". Infatti "Dal punto di vista logico un non-cognitivistà potrebbe sottoscrivere qualsiasi lista di diritti fondamentali e inalienabili, mentre nella sua metaetica negherà che la dichiarazione di questa lista esprima delle proposizioni e che essere una persona implichi avere questi diritti in un senso logico di 'implicazione'" (Frankena 1952: 191). Tra etica normativa e metaetica non corre alcun rapporto logico, e sono possibili tutti i tipi di combinazione tra le due aree.

Hare 1963: 12-14; Hare 1981: 32-35). Ritroviamo in tutta la sua opera l'idea che la metaetica sia analisi del linguaggio morale, e che da questa possiamo estrapolare una logica morale, che dobbiamo seguire per creare argomenti validi, pena la contraddittorietà o l'illogicità.⁴⁴

L'analisi metaetica rimane qualcosa di neutrale, dal momento che serve sempre un contenuto valutativo per dare forma alle regole logiche che ha trovato. Come Stevenson paragonava la metaetica alla filosofia della scienza, così Hare la paragona alla matematica, che è sì rilevante per le indagini scientifiche, ma allo stesso tempo anche neutrale, oppure come le regole dei giochi, che sono neutrale ai giocatori, sebbene servano al gioco stesso.

[L'etica] determina il significato e le regole delle parole morali, e quindi le "regole" del "gioco" morale, si limita a illustrare l'intelaiatura concettuale nel cui ambito si svolge il ragionamento morale; pertanto essa è neutrale, nel senso richiesto, rispetto alle diverse opinioni morali. Ma ha una notevole rilevanza rispetto al ragionamento morale, perché, come accade con le regole di un gioco, senza questa intelaiatura non potrebbe esistere nulla di simile al ragionamento morale, e l'intelaiatura impone la forma del ragionamento (Hare 1963: 132-133).

Sono dunque le proprietà logiche del linguaggio morale quelle che interessano al filosofo. Analizzando il linguaggio è possibile scoprire le regole logiche della morale e tutto ciò permette di "stabilire, così, se ciò che [le persone] dicono sia coerente, che cosa implichi, e in generale quali argomentazioni siano valide e quali non lo siano. Dunque la filosofia del linguaggio, applicata al linguaggio morale, deve essere in grado di fornire una struttura logica alla nostra riflessione morale" (Hare 1997: 27). In ogni caso questa struttura logica non vieta l'adozione di standard morali differenti da parte di persone diverse; essa proibisce semplicemente a una singola persona di adottare contemporaneamente standard incoerenti l'uno con l'altro e afferma che gli standard *saranno* incoerenti se quella persona dirà cose contrastanti riguardo a situazioni che ammetterà essere identiche nelle loro proprietà universali (Hare 1997: 50). Ma anche in

⁴⁴ Nella filosofia di Hare, gli enunciati morali non hanno un significato solo valutativo, ma anche una componente descrittiva (Hare 1952; più complesso in Hare 1997). Sebbene la componente logica derivi dalla parte descrittiva, che quindi accomuna il discorso morale a quello "scientifico" sul mondo, la parte valutativa riveste il ruolo fondamentale. Ecco anche perché Hare rifiuterà sempre l'appellativo di *descrittivista* o di *cognitivista* (Hare 1997: 30-33).

questo caso la metaetica secondo Hare rimane sempre e comunque neutrale⁴⁵, tant'è che viene inserita tra le caratteristiche fondamentali che deve possedere una teoria etica per essere adeguata (Hare 1997:155-165).

2.4. Difendersi dalle accuse

L'ultimo nucleo tematico a cui è connessa la neutralità della metaetica è la difesa dalle accuse di rendere l'etica una semplice questione di gusto: preda della soggettività più estrema in cui vige il relativismo normativo. In particolare questa accusa viene mossa all'emotivismo: essendo i termini morali nient'altro che espressione della nostra approvazione e disapprovazione, l'etica perderebbe ogni sua possibilità di oggettività, cadendo nel relativismo⁴⁶. È proprio Ayer a fornire un'ultima canonizzazione alla *neutralità* connessa a questo punto, ritornandovi qualche anno dopo la pubblicazione del suo libro *Linguaggio Verità e Logica*.

Ayer continua a sostenere che la metaetica non abbia nulla a che vedere con l'etica normativa, che sia piuttosto analisi del linguaggio: "La questione per la filosofia morale non è se una certa azione sia giusta o ingiusta, ma cosa si viene a dire dicendo che è giusta o che è ingiusta" (Ayer 1949: 198). Partendo da questo assunto, può facilmente continuare a sostenere che l'analisi non ha rilevanza normativa perché non si occupa di dirci cosa dobbiamo fare, ma cosa già facciamo. Perciò non solo l'emotivismo, ma la metaetica in quanto tale è neutrale:

Tutte le teorie morali (...) in quanto sono teorie filosofiche, sono neutrali per quanto riguarda la condotta effettiva. Parlando tecnicamente, esse appartengono al campo della meta-etica e non dell'etica propriamente detta. Ecco perché è stupido, nonché presuntuoso, per ogni tipo di filosofo atteggiarsi a difensore della virtù. Ed

⁴⁵ La neutralità della metaetica di Hare è comunque un problema più complesso di questo, e non lo affronteremo, altrimenti il lavoro diverrebbe una discussione sulle sue posizioni che ci potrebbe molto oltre con l'argomentazione. Qui vogliamo però rilevare che da una parte Hare sostiene che la sua metaetica sia neutrale, ma dall'altro la sua metaetica ha delle conclusioni strettamente normative. Infatti da premesse puramente logiche (o almeno presentate come tali) Hare deriva una forma di utilitarismo misto (su due livelli, dell'atto e della norma). L'impressione è che Hare introduca qualche contenuto normativo all'interno della sua analisi dell'universalizzazione.

⁴⁶ Le accuse divennero particolarmente rilevanti per Stevenson che dopo la pubblicazione di *Ethics and Language* fu allontanato da Yale proprio per le presunte conseguenze normative delle posizioni etiche da lui sostenute (cf. Burks 1978).

anche una ragione per cui molti trovano la filosofia morale un soggetto insoddisfacente. Perché essi sbagliano nel cercare una guida nel filosofo morale. (...) Ci si aspetta certo che il filosofo morale (...) abbia i suoi modelli morali e che qualche volta egli dia dei giudizi morali; ma questi giudizi morali non possono essere una logica conseguenza della sua filosofia (Ayer 1949: 206-207).

La metaetica in quanto analisi della semantica morale non può produrre conseguenze logiche di tipo normativo. Sarebbe come dire infatti che analizzare la parola "cavallo" abbia un effetto su come si cavalchino i cavalli. L'analisi dei termini morali come "buono" ci dice solamente quale sia il loro significato, non ci dice come dobbiamo comportarci. Se "buono" significasse anche "ciò che produce piacere", non ne deriverebbe, secondo Ayer, nessuna propensione verso una teoria etica piuttosto che un'altra, non saremmo forzati a scegliere tra utilitarismo e deontologismo.

Certo ammette Ayer (1949: 208-209) l'emotivismo può avere delle conseguenze sul piano psicologico (cosa di cui Ayer dubita tra l'altro), ma questo è comunque un altro discorso. Essere indotti ad adottare una teoria normativa non è la stessa cosa che essere costretti a farlo dalla logica. È molto probabile che avere una metaetica emotivista possa condurre a posizioni di stampo non assolutistico, e forse anche verso qualche forma di relativismo.

3. Neutralità non cognitivista?

Concludiamo questo primo rassegna storica sulla neutralità con alcune considerazioni generali, sulla neutralità della metaetica della prima e seconda fase.

Come abbiamo visto la tesi trova una sua prima incubazione nel pensiero di Moore, ma è con l'emotivismo, soprattutto di Ayer e Stevenson che viene riconosciuta, sistematizzata e formalizzata. Non è un caso che siano proprio i filosofi non-cognitivisti a formulare questa tesi. Chiamiamo non-cognitivismo quel gruppo di teorie metaetiche che sostengono in vario modo che non si dia conoscenza morale, più specificatamente che i giudizi morali possano essere veri o falsi (cf. Miller 2013: 6). Da un lato come abbiamo ricordato riguardo all'emotivismo la tesi della neutralità aveva una funzione difensiva da coloro che li accusavano di essere dei corruttori della morale e del buon costume, dei

relativisti e dei nichilisti. Dall'altro esiste una connessione più forte, nata per contrapposizione con il cognitivismo⁴⁷ e dunque con l'accettazione delle dicotomie analitico/sintetico e descrittivo/valutativo.

Il non-cognitivism, che assume la distinzione tra descrittivo e valutativo, e in virtù di questa distinzione sostiene che non si dia alcun tipo di conoscenza morale, perché gli enunciati morali non hanno nessun valore di verità, sembra non avere conseguenze dirette sulle teorie normative, perché rimangono aperte tutte le strade nello stabilire che cosa sia il bene. Sostenere che i giudizi e gli enunciati morali non sono verofunzionali, non pone vincoli alle teorie normative che si possono accettare. Diverso è il discorso per il cognitivista. Poniamo che egli accetti l'equivalenza di Bentham (1789: 4-5) tra "giusto" e ciò che "massimizza la felicità generale", in questo caso il nostro cognitivista è come minimo costretto ad escludere alcune possibilità normative. Ciononostante potrebbero rimanergli ancora molte possibilità: oltre all'opzione più scontata, cioè l'utilitarismo, potrebbe anche optare per una forma di deontologismo o di aretismo. Il termine "felicità" infatti è molto vago, e richiede di essere specificato. Si potrebbe anche pensare sulla scia dei filosofi antichi che la felicità consista nell'essere virtuosi. Questo è possibile proprio perché la nostra teoria è sufficientemente vaga. Tuttavia cosa accadrebbe se andassimo avanti con la descrizione? Potremmo definire la felicità in termini puramente edonistici: "la felicità" è "il piacere per il maggior numero". Anche questa definizione è una definizione metaetica. Non prescrive nulla, non ci dice cosa fare, è solamente l'analisi semantica di un ter-

⁴⁷ L'altro gruppo (sebbene minoritario rispetto ai non-cognitivisti) che ha dominato la scena della metaetica nella prima metà del XX secolo è stato l'intuizionismo. Secondo questa dottrina esiste una conoscenza morale, ed essa è colta attraverso il ricorso alle intuizioni. Questa teoria non specifica direttamente quali sono le intuizioni morali, ma stabilisce un metodo per cogliere delle verità morali. Si potrebbe dire dunque che è una dottrina più epistemologica che semantica o metafisica (cf. Williams 1995). Anche l'intuizionismo ha una certa affinità con la neutralità, almeno in certe sue versioni. Se si dà intuizione morale per ogni scelta morale (cf. Prichard 1912), non ci può essere una descrizione stabile di che cosa sia il "bene", ma solo un metodo per conoscerlo. In questo caso proprio per la mancanza di un contenuto materiale della bontà, è più facile sostenere teorie diverse, o comunque è più facile tenere separati etica normativa e metaetica, e sostenere che la seconda non ci dice nulla sulla prima. Al contrario forme più forti di intuizionismo, come quello sui "principi morali" (cf. Ross 1930), presenta molta meno affinità con la tesi della neutralità.

mine morale. Tuttavia una volta fatto questo passo sembra che le possibilità di scelta di una teoria normativa si siano drasticamente ridotte. Forse possiamo ancora dire che non siamo obbligati ad adottare l'utilitarismo come etica normativa, ma possiamo farlo solo aggiungendo altri pezzi di teoria, e dunque confermando l'intuizione da cui siamo partiti: il cognitivismo non ha molta simpatia per la neutralità, anzi crede che le conoscenze metaetiche siano strettamente rilevanti per l'etica normativa.

Torniamo invece al nostro non-cognitivismo, poniamo che il nostro filosofo sostenga che "buono" equivalga a "Evviva! Che bello!". Questa teoria, almeno a prima vista, non ci dice nulla di normativo, non dà un contenuto alla bontà, che possa sostenere una teoria normativa. La tesi metaetica "'Buono' equivale all'espressione di un'emozione positiva di approvazione" sembra essere coerente tanto con l'utilitarismo quanto con le forme di deontologismo o con l'aretismo. Il nostro emotivista infatti può facilmente tenere distinti i due livelli (cosa molto più complessa per il filosofo benthamiano), e assumere qualsiasi posizione voglia nell'ambito normativo. Questo proprio perché riguardo ai termini morali non si dà conoscenza, e quindi nemmeno un riferimento nel mondo reale. Avere questo riferimento consente di operare molte meno scelte, perché abbiamo qualcosa di vincolante, un obiettivo da perseguire. È vero che resta da stabilire il mezzo con cui ottenere il bene, ma il detto "tutte le strade portano a Roma" non sempre sembra essere valido⁴⁸. Se il bene coincide con il maggior piacere per il maggior numero, rimangono in gara solo pochi modi per ottenerlo, e per lo più tutte varianti dell'utilitarismo.

4. Conclusioni

In questa appendice abbiamo ripercorso sia storicamente che concettualmente la nascita della tesi della metaetica. L'abbiamo vista nel suo sviluppo storico affiancandola ai nuclei tematici a cui è collegata.

⁴⁸ Con buona pace di Parfit (1984; 2011).

Innanzitutto abbiamo richiamato la distinzione tra i tre periodi storici dello sviluppo della metaetica. In secondo luogo abbiamo connesso la tesi della neutralità a quattro nuclei concettuali. Il primo di questi è la divisione tra enunciati analitici e sintetici. Il secondo è la distinzione tra enunciati descrittivi e valutativi. A cui a sua volta si connette la legge di Hume e la divisione netta tra metaetica ed etica normativa. L'ultimo punto è la difesa dagli attacchi di soggettivismo e relativismo. Da ultimo abbiamo fatto notare come la tesi della neutralità sia fortemente connessa alle varie forme di non-cognitivismo.

La tesi della neutralità è dunque situata storicamente, e sembra essere concettualmente dipendente da questi punti sopra evidenziati. L'abbandono della netta divisione tra descrizione e valutazione, della distinzione tra analitico e sintetico, e della legge di Hume, nonché la ripresa dell'analisi metafisica e ontologica in metaetica, ha consentito anche l'elaborazione di posizioni diverse che fanno a meno di questa tesi. Possiamo concludere che la tesi della neutralità è dipendente da una certa concezione della metaetica, del linguaggio e dell'analisi filosofica. Il cambiamento di tali concezioni ha condotto anche al suo abbandono. Nella seconda appendice faremo vedere come a prescindere dello sviluppo storico, la tesi della neutralità sia vera se si considera la metaetica come sola analisi semantica.

Appendice 2

La rilevanza della semantica morale per l'etica normativa

1. Introduzione

In questa appendice analizzeremo il legame che la semantica morale ha con la neutralità. Come abbiamo visto nel secondo capitolo l'analisi semantica è una parte della metaetica, che dopotutto è l'analisi di come il discorso e il pensiero morali si inseriscano nel mondo. Abbiamo anche mostrato nella precedente appendice come la tesi della neutralità sia storicamente dipendente da una concezione della metaetica più ristretta, intesa solo come analisi del linguaggio morale. In questa appendice vorremo dunque analizzare la questione se la neutralità sia dipendente concettualmente da tale concezione, e se dunque la sola analisi semantica possa essere rilevante per l'etica normativa. Tuttavia l'analisi che qui svolgeremo non ha solo valore storico, ma anche concettuale, infatti vorremo far vedere come la sola analisi semantica non abbia rilevanza per l'etica normativa, a causa di un difficile collegamento tra linguaggio e mondo. Faremo tutto questo analizzando una specifica teoria semantica, quella condotta da J. J. Thomson in *Normativity* (2008)

Per prima cosa introdurremo la visione di sfondo della sua analisi, e cioè di come esista un unico tipo di normatività a cui siano riducibili tutti gli enunciati valutativi e direttivi (prescrittivi). Successivamente ci concentreremo sull'analisi delle valutazioni ed in particolare della semantica di "buono", che deve essere interpretato come "buono *di un tipo*". Mostriamo altresì alcune somiglianze tra il pensiero di Thomson e quello di Foot. Dopo di ciò verranno avanzate alcune critiche all'impianto generale dell'analisi di Thomson, in quanto cadrebbe in alcuni errori di circolarità e compirebbe alcuni salti logici, e per concludere alcune considerazioni generali sulla rilevanza dell'analisi semantica per l'etica normativa.

2. Un unico tipo di normatività

Intuitivamente saremmo portati a dire che i giudizi morali sulle persone e i giudizi sugli elettrodomestici siano giudizi di tipo completamente diverso. E che probabilmente funzionino in modo del tutto diverso. Se si chiede all'ormai famoso uomo della strada di giustificare questa distinzione, potrebbe rispondere o che riguardano ambiti diversi dell'agire umano, o che rivestono un ruolo diverso nelle nostre priorità, oppure che abbiano proprio un funzionamento del tutto diverso, ad esempio i giudizi sugli elettrodomestici hanno a che fare con delle regole e delle funzioni che sono dettate dagli uomini, mentre la morale è in rapporto con questioni su cui gli uomini hanno poco o nessun potere.

Normativity di Thomson (2008) argomenta proprio contro questa visione, in favore dell'unità dell'ambito normativo, tenendo uniti i giudizi riguardo alle lavatrici e agli esseri umani. Anche Thomson, come abbiamo già potuto vedere, è di quella schiera che non separa i giudizi di tipo "valutativo" (*evaluatives*) e quelli di tipo "direttivo" (*directives*), cioè la parte assiologica e quella deontologica della moralità. Sia quando chiamiamo qualcosa "buono", che quando stiamo dicendo di qualcosa o qualcuno che "deve" o "dovrebbe" fare o non fare una certa azione, siamo nell'ambito della normatività. Dobbiamo però scoprire cosa significhino i nostri giudizi normativi e soprattutto cosa li renda veri.

Raggruppando in un unico insieme i giudizi che vertono sulle valutazioni e sulle prescrizioni di esseri umani, tipi naturali e artefatti, ne esce fuori un quadro della normatività che è decisamente accresciuto. Thomson concepisce la normatività non come un campo specifico della morale (cioè di come si dovrebbero comportare le persone), quanto piuttosto qualcosa di trasversale, che va dalla natura, alla socialità umana. A questo riguardo distingue tra "filosofia morale" o "moralità" ed "etica": il primo sarebbe un sottoinsieme del secondo, l'etica si occuperebbe della normatività generale, mentre la moralità solo dell'aspetto umano relazionale (Thomson 2008: 1; 36-37). Contro questo tipo di visione, abbiamo già in parte argomentato nel secondo capitolo, e qui non ci

spenderemo altro tempo, tuttavia è utile osservare questo dato ai fine della comprensione del pensiero che stiamo qui analizzando.

3. La semantica morale delle valutazioni

I *Principia Ethica* di Moore (1903) presentavano una visione della proprietà “essere buono” come qualcosa di unico, non riducibile né a fatti naturali, né sovrannaturali, cionondimeno reale. In sostanza, l’esser buono è come l’esser giallo o quadrato: esiste un’unica proprietà di essere giallo che viene ascritta a tutti gli enti gialli, anche se il suo regno di appartenenza è “non-naturale”.

Contro l’unità della proprietà “buono” procede proprio Thomson, riutilizzando una versione del problema di Frege-Geach (*Frege-Geach Problem*) (Geach 1956, 1960; 1965; Schroeder 2008). L’aggettivo “good”⁴⁹ si comporta in modo diverso rispetto a “red”: “good” infatti è un aggettivo *attributivo* in quanto non si riferisce direttamente al soggetto, ma ad una sua caratteristica, mentre “red” è *predicativo* in quanto connesso direttamente al sostrato cui è riferito. Mentre proprietà come “rosso” si riferirebbero direttamente al loro soggetto, sarebbero cioè una caratteristica essenziale, proprietà come “buono” o “grande” sarebbero una specificazione non del soggetto ma di una sua proprietà.

Questo lo si nota bene in derivazioni sillogistiche, dove l’aggettivo nel caso attributivo non segue il soggetto a cui è riferito, ma la proprietà.

Ad esempio:

- (1) A è un’automobile rossa
 A è una Mercedes
 —————
 A è una Mercedes rossa

⁴⁹ Solitamente traduciamo “good” con “buono”. Nella lingua inglese “good” però rende due significati che in italiano si sono un po’ separati, quello di “buono” e quello di “bravo”. Questa sfumatura riveste considerevole importanza nell’analisi condotta da Thomson, per cui scegliamo qui di non tradurre il termine in italiano.

(2) A è un topo grande
 A è un animale

A è un animale grande

Sembra subito evidente come (1) sia una derivazione corretta, mentre (2) no. Questo proprio a causa del diverso funzionamento dei due aggettivi. Infatti gli enunciati sarebbero traducibili in modo differente:

(1') $A(x) \wedge R(x)$
 $M(x)$

$M(x) \wedge R(x)$

Dove appunto un “ x è un automobile rossa” è in realtà una congiunzione di due proposizioni: “ x è un’automobile” e “ x è rossa”, il tutto rimanendo all’interno della logica del primo ordine, cosa che non è possibile fare per “ z è un topo grande”. Thomson fa notare che “good” si comporta come “grande”, piuttosto che come “rosso”, a dispetto di quanto pensasse Moore, e parte della metaetica passata e contemporanea. Dal fatto che Caravaggio fosse un buon pittore non possiamo inferire che fosse anche un buon scultore o un uomo “moralmente buono” (e di fatto viste le sue vicende personali non lo era). Un po’ rozzamente (2) potrebbe essere formalizzata in questo modo, in modo da evidenziare perché non sia una buona derivazione quella proposta. L’enunciato “ a è un topo grande” potrebbe essere formalizzato come “Per tutti gli x che sono topi, esiste un topo a , tale che a è di dimensioni maggiori rispetto agli x ”. In modo decisamente impreciso⁵⁰, ma sufficiente per i nostri scopi, rappresentabile come segue:

⁵⁰ Le relazioni e le proprietà attribuite sarebbero molto meglio rappresentate e rappresentabili con una simbologia insiemistica, ma tralasciamo questa possibilità.

$$(2') \quad \begin{array}{l} \forall x \exists a (a > x) \\ M(a) \\ \hline \dots \end{array}$$

Per questa ragione Thomson crede di aver dimostrato che la proprietà “essere buoni *simpliciter*” non esiste, e che “good” ha un qualche significato solo se è usato nelle espressioni di “essere buono *di un tipo*”. Esistono tanti tipi di “bene” ed “essere buono” che si riferiscono a tante attività e funzioni diverse: è vero che nel nostro linguaggio comune ci capita alle volte di usare espressioni come “È grosso” o “È buono”, ma esse sono comprensibili solo se conosciamo il rispetto nelle quale vengono dette (Thomson 2008: 1-17). “Essere buono” significa dunque “essere un buon K”. Thomson (2008:19-33) identifica quattro modi in cui può esistere tale proprietà.

Il principale è “essere buono *come K*”, cioè “essere un modello, un esempio, un paradigma, o un buon prototipo di K” in sostanza “Essere un buon K è essere buono *qua K*” (Thomson 2008: 19). Questa proprietà esiste per tutti gli artefatti (le lavatrici o i tostapane), alcuni tipi di genere naturale modificati dall’uomo (come i cani guida), i generi sociali (come essere un giocatore di tennis), insomma tutti quei tipi che possono essere chiamati “*function-kind*” cioè i “membri di quei tipi che hanno una certa funzione” (Thomson 2008:20). Per un’oggetto che appartiene ad un *function-kind* essere buono significa riuscire a svolgere in un certo modo la propria funzione.

Ci sono poi esempi di tipi di cui si può predicare una “bontà *qua*”, ma che non sono *function-kind*. Ad esempio tutti i generi naturali, come i pomodori cuore di bue, gli elefanti e le tigri: in questo caso essi sono buoni in quanto “modello o paradigma”. Anche gli esseri umani rientrano in questo tipo di categoria. Ovviamente è diverso dire “A è una buona tigre” e “A è un buon essere umano”, dal momento che ciò che fissa la bontà per l’essere umano è un insieme di caratteristiche molto più complesso di una semplice struttura fisica.

Essere buono (*good*) *qua*-tigre è essere una tigre ben sviluppata. Cioè essere una tigre fisicamente in forma. C'è una tale proprietà di essere fisicamente in forma anche per gli esseri umani, ma avere quella proprietà non è sufficiente per essere buoni *qua*-esseri umani: un uomo malvagio non è buono *qua*-essere umano anche se è fisicamente in forma. E avere quella proprietà non è necessario per essere buono *qua*-essere umano: una persona nata cieca, o divenuta tale a causa di una malattia, può comunque ugualmente essere buona *qua*-essere umano. Essere buono *qua*-tigre vuol dire essere in forma come tigre, essere buono *qua*-essere umano significa essere un essere umano moralmente buono (Thomson 2008: 20).

Tutti questi tipi hanno in un qualche modo uno standard con cui stabilire ciò che è buono e ciò che non lo è, sono cioè dei "*goodness-fixing kind*". Secondo Thomson (2008: 21) possiamo dunque da questo derivare che "c'è la proprietà 'essere un buon K' se e solo se K è un *goodness-fixing kind*".

Dunque abbiamo detto che la proprietà "*buono simpliciter*" non esiste, e che essa è sempre una proprietà del tipo "essere buono di un tipo o *qua*". Ciò è possibile solo se il K di cui si predica la bontà è "*goodness-fixing kind*", che per semplicità abbreviamo in K_{gf} . Dunque Thomson sostiene che esiste la proprietà

(I) essere un buon K_{gf} .

Non sfugge a Thomson che però c'è una certa variabilità culturale in ciò che viene considerato buono, o che buono può essere ristretto ad un ambito specifico: ad esempio possiamo dire "Caravaggio era un buon pittore". Pertanto Thomson aggiunge che esiste almeno un'altra proprietà:

(II) essere buono-modificato

Allo stesso modo ci si dovrà rendere conto che ogni K (che non è *goodness-fixing kind*) potrà avere una proprietà del tipo "buono-modificato", pertanto:

(III) essere buono-modificato per un K

Ugualmente possiamo "relativizzare ancora" costruendo la proprietà:

(IV) essere un buon K_{gf} per un K

come nel caso della proprietà "essere un buon giocatore di tennis per un ragazzo di sedici anni".⁵¹

⁵¹ Thomson (2008:69-82) svolge un'analisi del tutto simile per la proprietà "virtù". È interessante notare come ad un certo punto identifichi virtù e bontà: (Thomson 2008:75-76).

Come possiamo notare Thomson esclude che i tipi di cose che non sono un "*goodness-fixing kind*" possano determinare una qualche proprietà "buono" (a meno che non gli ascriviamo una qualche proprietà di bontà-modificata, ma allora diverranno dei tipi-modificati che saranno *goodness-fixing*). Atti e mondi possibili, sebbene il pensiero comune e filosofico li predichi come "good", non appartengono a tipi *goodness-fixing*, pertanto di essi non sarà possibile predicare sensatamente la proprietà "good" e tale proprietà non esisterà.

Da questo Thomson trarrà un confutazione del consequenzialismo, che secondo lei si basa su una valutazione sui mondi possibili. Tralasciando la questione di tale dimostrazione, e delle sua cogenza, è interessante notare come Thomson stessa ammetta che delle affermazioni metaetiche hanno conseguenze dirette sulla teoria etica. In questo caso da un'analisi linguistica sulla normatività si deriva la falsità di un intero gruppo di teorie normative. Potremmo anche concentrarci su questo punto per dimostrare come esclusivamente attraverso l'analisi semantica non si possa ottenere questa derivazione, tuttavia vorrebbe dire entrare in tecnicismi che renderebbero ardua la comprensione dell'argomento. Pertanto preferiamo concentrarci sull'altra derivazione che conduce dalla metaetica all'etica normativa: l'esistenza di una proprietà "good" per gli esseri umani, che conduce all'accettazione di una certa etica normativa.

Thomson si muove per certi versi nella direzione di alcuni teorici della virtù di tipo neo-naturalistico, come Foot, la quale ha identificato la "bontà" come una proprietà di tipo naturale, spesso ricorrendo ad un'analisi di tipo semantico e attribuendogli un significato unificato in tutte le proposizioni.⁵² Fin dalle sue prime difese del naturalismo, Foot ha cercato di mostrare che certe parole, e dunque anche le parole di carattere valutativo, fossero applicabili solo e soltanto quando ci fossero state certe descrizioni, pena il fatto di non aver compreso il significato delle parole stesse. Comprendere il significato di "scortese" significa applicarlo solo in certe condizioni (Foot 1958). Se conosciamo i criteri di appli-

⁵² Tralasciamo la questione del cambiamento di prospettiva da soggettivistico a oggettivistico occorso nella sua ultimissima produzione, dal momento che per i nostri scopi il punto centrale non cambia.

cazione dei termini allora non è possibile rifiutare di dare un certa valutazione quando è presente uno stato di fatti. In questo senso applicare “buono” a “coltello” (Foot 1961) dipende proprio dalla natura del coltello stesso: il criterio di applicazione è stabilito funzionalmente, un coltello è un “buon coltello” se è un coltello che esplica bene la sua funzione. Ma questo non si applica solo agli oggetti “funzionali” come gli artefatti, ma anche ai generi naturali. Si vede pertanto come sembra esserci una quasi totale coincidenza tra i due pensieri⁵³.

Ancora di più questa vicinanza si vede nell’ultimo lavoro di Foot (2001), dove è ancora più evidente come allo stesso modo l’aggettivo “buono” abbia lo stesso significato e le stesse condizioni di applicabilità. Riguardo agli esseri umani, infatti Foot dice che gli individui che sono membri di una specie collaborativa ma agiscono isolatamente sono difettosi al pari di chi ha un difetto dell’udito: “La base della valutazione morale è affine a quella della valutazione del comportamento degli animali” (Foot 2001: 25). Per Foot la bontà è proprio il raggiungimento della propria natura, il raggiungimento degli scopi di cui essa ci ha fornito. Pertanto non possiamo guardare all’individuo, quanto piuttosto alla specie: le descrizioni degli individui dipendono dalla specie a cui appartengono, senza il riferimento alla specie non è possibile individuare le attività vitali come mangiare e riprodursi. Dato un enunciato di storia naturale che afferma che *s* è *F*, se un certo individuo *s* non è *F* allora non è come dovrebbe essere, ma è debole, o malato o ha qualche difetto. Il *come* l’individuo deve essere, è determinato da ciò che occorre per il suo sviluppo, dall’autoconservazione e dal sostentamento. “La *bontà* nelle piante e negli animali si colloca all’interno di una rete di concetti generali interconnessi quali *specie, vita, morte, riproduzione e sostentamento* e di altre nozioni di minore generalità” (Foot 2001: 47).

Il termine “buono” dunque non cambia di significato: “non c’è alcun cambiamento nel significato della parole ‘buono’ quando figura in ‘buone radici’ e in

⁵³ Potrebbe essere interessante vedere, come non solo sia presente il criterio (I) nella definizione di applicabilità della proprietà buono in Foot, ma anche gli altri, come nel caso della “figlia nazista” o del “sasso per giocare a rimbazzello sull’acqua”, o della “buona penna per fare macchie” (Foot 1961).

‘buone disposizioni della volontà umana’” (Foot 2001: 52), c’è solo un cambiamento di contesto e di scopo. Il bene umano infatti, non è identico al bene degli animali, esso dipende da caratteristiche che agli animali e alle piante non servono. La virtù serve per il raggiungimento del bene umano, che può essere in qualche modo identificato con il benessere e il fiorire dell’individuo: “Per determinare che cosa sia la bontà e che cosa invece il difetto di carattere, disposizione o scelta, dobbiamo considerare che cos’è il bene umano e come vivono gli uomini: in altre parole, che tipo di essere vivente è l’essere umano” (Foot, 2001: 65). Ciò non significa che la bontà per l’uomo sia definita in rapporto ai suoi bisogni corporei come per l’animale: “parlare infatti di una persona buona è parlare di un individuo non rispetto al suo corpo o alle facoltà che possiede, come la vista o la memoria, ma in riferimento alla sua volontà razionale” (Foot 2001:83).

La tesi espressa da Foot in *Natural Goodness* è caratterizzata da un interesse normativo, che la Thomson ha qui in modo minore, tuttavia i due pensieri si integrano vicendevolmente. Thomson non si cimenta a definire che cosa sia “materialmente” bene per l’uomo, cosa o come debba essere l’uomo per poter essere classificato come “buono”, tuttavia alcuni indizi fanno propendere per una somiglianza tra il pensiero delle due filosofe. Thomson, aggiunge, oltre a quanto già detto sugli esseri umani, alcune considerazioni finali su come dovrebbe agire ed essere.

Come per Foot, dal fatto che A è un tostapane si può trarre la “direttiva” (*directive*) che “A deve tostare il pane”, questo vale anche per i generi naturali che non sono di tipo funzionale, come i pomodori cuore di bue: essi infatti stabiliscono come deve essere fatto un pomodoro di tal genere per essere un buon pomodoro, e quindi anche quali direttive implichi. I pomodori cuore di bue maturi sono grossi, rossi e succosi: quindi se A è un pomodoro cuore di bue si può dedurre che “A deve essere un pomodoro grosso rosso e succoso quando è maturo”, e se non lo è vuol dire che è un pomodoro difettoso, così come il tostapane, che se non tosta il pane è un elettrodomestico difettoso. Come scrive Thom-

son (2008:210) “quello che una cosa deve essere è ciò che deve essere *in quanto* appartenente a questo o quell’altro tipo”.

Come dicevamo questo ha delle implicazioni per gli esseri umani, in quanto l’appartenenza alla specie *homo sapiens sapiens* ci impone dei “doveri”, che se non vengono soddisfatti ci rendono difettosi. Ma ci rendono difettosi dal punto di vista fisico e mentale, in quanto “animali biologici”, ma non ci rendono difettosi come “persone” come esseri morali. Un cieco o una essere umano con un deficit mentale sono difettosi dal punto di vista fisico e mentale, ma ciò non li rende moralmente difettosi, dal momento che l’essere umano non è esaurito dalle sue funzioni biologiche (Thomson 2008:214-215). Ciò che poi l’uomo dovrebbe essere o fare per essere “moralmente buono” e quindi “buono come uomo”, rimane inesplorato. Thomson si cimenta solamente nella definizione di che cosa significhi avere un “dovere” e quando si dà il caso che questo ci sia⁵⁴. Tuttavia sembra possibile proseguire con l’argomentazione e arrivare a definire quali sono i doveri specifici degli esseri umani.

4. Alcuni punti critici

Il primo punto da segnalare è il tipo di filosofia e di analisi che sviluppa Thomson. Come abbiamo già rilevato la sua analisi è di tipo semantico e logico. Se seguiamo la sua argomentazione, essa assume una forma di questo tipo:

(1) Ci sono enunciati del tipo $A(x)$, in cui si predica una proprietà di qualcos’altro;

(2) Ma la proprietà A può essere di due tipi: predicativa o attributiva, come mostrato dal *Frege-Geach Problem*;

(3) La proprietà G (“essere buono” o meglio “being good”) non è come la proprietà R (“essere rosso”);

⁵⁴ La cosa forse più interessante in questo pezzo di trattazione è che ella fonda i doveri su ciò che conosciamo sia probabile che accada. La conoscenza del mondo sembra quindi presupporre la possibilità di avere un dovere e di sbagliare a compierlo. Ma lasciamo questo punto inavuto.

(4) La proprietà G non è dunque “assoluta”, ma varia a secondo delle caratteristiche dell’ente di cui è predicata.

(C) Dunque la proprietà $G_{simpliciter}$ non esiste, mentre esiste una proprietà G_{qua} .

Il punto in cui l’argomentazione è più debole è il passaggio dall’ultima premessa alla conclusione, dove Thomson pretende di passare da un’analisi di tipo semantico ad una tipo ontologico⁵⁵.

Il problema è proprio se può essere garantito tale passaggio. Thomson infatti non solo argomenta che “good” ha sempre un significato del tipo “buono *in quanto*”, e che esso si applica solo ad un certo numero di entità e in certi condizioni, ma anche che tale proprietà esiste nel mondo, e che d’altro canto non esiste una proprietà come “essere buono” alla Moore, cioè una proprietà unica e condivisa da tutti gli esseri, quanto piuttosto tante proprietà di bontà diverse a seconda del tipo di oggetto e del modo in cui viene guardato o utilizzato. Ma dal fatto che il nostro uso linguistico e logico di “good” è in un certo modo, non segue che quello stesso modo debba esistere nella realtà. Noi diciamo che il “sole sorge” ma questo non implica che la teoria tolemaica sia quella giusta. Diciamo di “avere un’emozione x ”, ma questo non implica davvero che dentro di noi ci sia un’emozione, dal momento che essa potrebbe essere solo un certo schema di attivazione neuronale. L’analisi del linguaggio può essere un buon punto di partenza, ma su essa non può basarsi tutta l’analisi della morale, o comunque ci deve essere qualcosa che garantisca il passaggio dall’analisi logica e semantica a quella ontologica e metafisica. Quando Thomson dice che “essere buono” è sempre un “essere buono” secondo i quattro criteri che lei elenca, e che dunque “non *c’è* una tale proprietà come ‘good simpliciter’” e “*c’è* una proprietà come

⁵⁵ È vero che Thomson (2008:35-58) cerca di confutare anche l’espressivismo, intendendo con esso non solo l’analisi di Gibbard (1992) e l’emotivismo, quanto tutto il non-cognitivismo in senso lato, ma anche in questo caso l’analisi è sempre di tipo linguistico, quindi a nostro giudizio la posizione che qui esprimiamo rimane ancora giustificata.

'being a good K_{gf} '" (Thomson 2008 *passim*) sta facendo un passaggio indebito, o quanto meno non esplicitato dalla semantica alla metafisica (a proposito si veda in particolare Bergström 1972; Tännsjö 1976).

Molto simile è anche l'obiezione che le fa anche Arneson (2010). Egli ammette che Thomson possa aver ragione, che ci siano degli usi di "buono" come "buono di un tipo", ma accanto a quest'uso di "buono" si deve ammettere anche un uso "assoluto", come nell'enunciato "il piacere è buono". Come rileva Arneson, chi ammette o nega uno di questi usi, sta in primo luogo facendo una "discussione empirica sulla lingua inglese" (Arneson 2010: 733). Ma la questione può essere letta anche da un punto di vista più alto: non esistono solo definizioni di tipo "lessicale" (cioè circa il significato dei termini in una qualche lingua), ma anche di tipo "stipulativo", cioè definizioni del tipo "con x intendo zyw " (cf. Robinson 1950). Come Einstein si è dovuto inventare le parole, o dargli nuovi significati, per esprimere la teoria che aveva in mente, così anche un filosofo morale potrebbe essere legittimato a farlo, indipendentemente dal fatto che in inglese o in un'altra lingua si usino quella parola in un determinato modo. Sebbene queste tre obiezioni siano molto simili, e siano in qualche modo collegate, sono distinte, perché si posizionano su piani diversi:

1. La più basilare è che la questione assomiglia più che ad una discussione filosofica ad una discussione sugli usi dell'inglese;⁵⁶
2. La seconda obiezione, che è la principale di Arneson, è che non esistono solo definizioni "lessicali", ma anche "stipulative", cioè che postulano un nuovo significato per elaborare una nuova teoria;
3. La terza obiezione (che è la prima che abbiamo espresso) è collegata a quella di Arneson, e punta sul fatto che nulla ci garantisce che le nostre definizioni "lessicali" rispecchino la realtà (ma d'altronde lo stesso vale

⁵⁶ A questo si potrebbe poi aggiungere il "pregiudizio" che i filosofi anglo-americani dimostrano prendendo in considerazione una sola lingua (ovviamente la loro): come già notata in italiano noi facciamo una distinzione tra "buono" e "bravo", dove l'inglese non ha il secondo termine. Non so bene come questo potrebbe portare a conclusioni diverse, ma dovrebbe comunque in qualche modo essere tenuto in considerazione.

anche per le “stipulative”): servirebbero dunque delle definizioni di “analisi” o “essenziali”, come “l’acqua è H₂O”.⁵⁷

Un altro problema sorge nel modo di definire la “bontà” attraverso il ricorso ai “*goodness-fixing kind*”. Da un lato sembra una definizione circolare: per cui la “bontà” viene definita in base al “tipo” a cui appartiene, e il tipo viene definito di nuovo in base alla “bontà” (Sturgeon 2010). Dall’altro lato mettendo insieme le obiezioni di Sturgeon (2010) e Smith (2010b), sembra che per stabilire quale sia il criterio di bontà non basti solo rivolgersi al tipo, dal momento che esso viene costruito in base ad un “progetto”, a delle “valutazioni”, a ciò che è “desiderabile”. Sembra infatti che il progetto di Thomson di fornire una definizione di “buono”, che sia oggettiva, e non dipendente da una qualche forma di internalismo, vada proprio a ricadere lì. Spiegare “A è un buon tostapane” attraverso il ricorso alla funzione del tostapane, e quindi dire che l’enunciato significa “A è un buon tostapane in quanto tostapane, e cioè fa il lavoro che il tostapane dovrebbe fare”, è ricorrere in qualche modo ad una funzione che è stata stabilita a priori, cioè fa quello per cui è stato progettato. Sembra dunque che ci sia un criterio a monte che orienta la scelta, e che ci aiuta nella costruzione degli insiemi rilevanti, dei tipi, e di quello che dovrebbero essere e come dovrebbero funzionare. Sembra dunque che i “tipi” a loro volta siano basati sullo stesso criterio di “bontà”. Inoltre sorge un problema con i generi naturali. Thomson dice che una “buona tigre” è un paradigma di tigre, altrimenti è difettosa. In primo luogo questo ingenera dei problemi di identificazione delle specie, che sono frutto di un raggruppamento, sicuramente giustificato, ma umano, e fatto per scopi di conoscenza che sono umani. In secondo luogo, poniamo il caso che nasca una tigre difettosa D sotto qualche rispetto: magari più piccola. Mettiamo ci siano dei cambiamenti ambientali, mettiamo il caso che questi cambiamenti av-

⁵⁷ Ovviamente questo presuppone che esista una particolare realtà morale fuori di noi, nonché la possibilità di avere un qualche accesso diretto. Ma un’obiezione simile sarebbe sensata anche se fosse vero il non-cognitivismo e l’anti-realismo: in quanto definizioni “essenziali” non potrebbero essere date (ma sapremmo di non poterlo fare), e potremmo aggirare Thomson, stabilendo una qualche definizione stipulativa. In un qualche modo l’idea sembra essere adombrata anche da Smith (2010) e Sturgeon (2010).

vantaggino D, mentre svantaggino le altre tigri che prima chiamavamo “buone”. Nel nuovo ambiente però saremmo portati a dire che D sia una “buona tigre” mentre le altre non più. Il problema può essere risolto dicendo che D appartiene ad una nuova specie. Ma allora serve un criterio per stabilire cosa giustifichi la creazione di un nuovo “tipo”. Oppure i tipi cambiano i criteri di bontà durante il tempo, e questo intuitivamente sembra essere ancora più problematico, perché bisogna spiegare che cosa giustifica il cambiamento di attribuzione della proprietà “bontà”, e che cosa garantisca l’attribuzione di più oggetti allo stesso tipo. Un problema del tutto simile emerge anche con gli esseri umani, come rileva Copp (2011). In questo caso infatti sembra che gli uomini possano essere contemporaneamente “buoni” e “difettosi”, dal momento che possono appartenere a differenti tipi:

Per Thomson, quello che gli umani dovrebbero fare è determinato da quelli che sarebbero i difetti umani. Ma gli esseri umani appartengono a svariati tipi direttivi (*directive kinds*). Stalin sarebbe stato difettoso (*defective*) *qua*-essere umano se fosse stato iniquo o crudele; ma egli sarebbe stato difettoso *qua*-statista-machiavellico se fosse stato giusto, e difettoso *qua*-essere-umano-nietzschiano se fosse stato gentile. In casi di questo tipo (...), Thomson ritiene che quello che si dovrebbe fare dipende da ciò che sarebbe un difetto nel più generale super-tipo (*more general supe-kind*). Sfortunatamente il tipo *essere umano (human)* non è più generale del tipo *persona-nietzschiana*. (Copp 2011: 183).

Infatti il tipo “persona nietzschiana” è un’interpretazione del tipo “essere umano”. Come ha sottolineato anche Smith (2010b), gli esseri umani sono capaci anche di uccidere, e non c’è nulla (a meno di un richiamo alle intuizioni) che proibisca di inserire tale caratteristica in un elenco di ciò che l’uomo dovrebbe essere.

5. L’irrilevanza della semantica morale

Abbiamo visto l’analisi dei termini morali condotta da Thomson. La sua analisi esclusivamente semantica conduce all’esistenza di proprietà morali, e di conseguenza di doveri specifici stabiliti dall’appartenenza ad un certo tipo. Tuttavia abbiamo mostrato che questa derivazione non è possibile, perché esiste quello

che si potrebbe definire uno scollamento tra realtà e linguaggio. Questo scollamento non si verifica solo nell'analisi di Thomson, ma in qualsiasi analisi semantica. Se infatti dalla semantica si potesse passare agli stati di cose del mondo, sarebbe vera questa derivazione:

“Giusto” significa lo stesso che “generalmente approvato”

Questo atto è generalmente approvato

Dunque, questo atto è giusto

La derivazione è valida, ma sembra avere anche qualcosa non funziona. Sappiamo bene infatti che dal fatto che un atto sia approvato non possiamo derivarne la sua giustizia (altrimenti sarebbe stata cosa buona e giusta la Shoà, visto che la maggior parte delle persone approvava lo sterminio degli ebrei). Il punto è dunque verificare se (1) “‘Giusto’ significa lo stesso che ‘generalmente approvato’” implica (2) “se un azione è generalmente approvata allora è giusta” (cf. Bergström 1972, Tännsjö 1976). Bergström argomenta che per provare che la tesi che (2) non è conseguenza logica di (1) sia sufficiente trovare una proposizione inconsistente con (2) ma consistente con (1). Infatti possiamo definire la conseguenza logica in questo modo: “La proposizione p è conseguenza logica della proposizione q se e solo se q è inconsistente con ogni proposizione che sia inconsistente con p ” (Bergström 1972: 191). Dunque facilmente possiamo produrre una tale proposizione: (3) “Alcune azioni che sono generalmente approvate non sono giuste”. Chiaramente (3) è inconsistente con (2). Ma non è inconsistente con (1) per due ragioni principali⁵⁸: la prima che (1) è una proposizione sul significato di “giusto” e “generalmente approvato”, ma (3) non dice niente su queste parole. La seconda che (3) è una proposizione sulle azioni, mentre (1) non dice niente sulle azioni. Dunque (2) non è conseguenza logica di (1), anche

⁵⁸ C'è una terza ragione, che riguarda le interpretazioni delle espressioni contenute nelle proposizioni, ma è sostanzialmente riconducibile alle due precedenti.

se potrebbe sembrare il contrario. Dunque “nessuna definizione di un termine etico implica o contiene un principio morale” (Bergström 1972: 195). Da sole analisi semantiche non si può derivare nessun contenuto di etica normativa, perché un conto è parlare del linguaggio, e un conto è parlare del mondo: perché ci possa essere un tale passaggio, bisogna assumere una qualche tesi che ci garantisca l’aderenza del linguaggio al mondo, che il linguaggio sia una buona descrizione di come vanno le cose. Forse il nostro punto scettico potrà essere superato un giorno, per ora però sembrano e restano due cose distinte il discorso su come funzionano le lingue (e i discorsi morali) e come va il mondo (e la moralità).

Questa dimostrazione riesce anche a spiegare dal punto di vista teorico, mentre la prima appendice lo aveva fatto dal punto di vista storico, perché la metaetica della prima metà del secolo abbia assunto il principio di neutralità. Se si definisce la metaetica sono ed esclusivamente come analisi del linguaggio morale, e quindi come analisi semantica, allora essa, per queste ragioni, sarà neutrale, cioè non deriverà nessuna contenuto normativo (cf. Tännsjö 1976). Con la svolta ontologica (cf. Mackie 1977; Zimmerman 1980), e l’ampliamento dell’analisi metaetica anche a questioni metafisiche, il quadro cambia.

Ciononostante la sola analisi semantica può essere in qualche modo utile, confermando quella che è la tesi dell’utilità: l’analisi semantica può chiarire il linguaggio, evitando incomprensioni e ambiguità. Lo abbiamo visto nel caso di “good”, dove potrebbe essere utile separare due diversi sensi: quelli che in italiano vengo resi da due parole distinte: “bravo” e “buono”.

Fare semantica morale, sembra dunque essere irrilevante ai fini della teorizzazione normativa.

Ringraziamenti

Nei tre anni trascorsi dall'inizio di questo progetto sono state molte le persone di cui ho incrociato il cammino e la riflessione, e che hanno contribuito ad acuire il mio sguardo filosofico e morale. Ovviamente nessuna delle imprecisioni, delle inesattezze e degli errori qui contenuti sono loro imputabili. A loro semmai va riconosciuto lo sforzo di avermi aiutato a comprendere quanto fossero grandi e complessi i problemi che stavo affrontando.

Il primo ringraziamento va in generale ai membri del Consorzio Fi.N.O. e al Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università degli Studi di Torino, i quali mi hanno accolto come allievo e fornito plurime occasioni di crescita e sviluppo, non solo dal punto di vista scientifico. Avermi permesso di collaborare a progetti importanti per la crescita del dipartimento, mi ha consentito di vedere quanto alle volte meraviglioso e alle volte terribile sia il lavoro accademico.

Più in particolare il mio ringraziamento va al mio maestro e supervisore Maurizio Mori, che mi ha accolto come suo allievo ben sei anni fa. All'epoca ero uno studente di magistrale emigrato da Siena, per venire a studiare bioetica e metaetica con lui. Non so cosa abbia visto in me, e se io sia stato all'altezza delle aspettative, ma la sua pazienza nei miei confronti è stata davvero molta. Se nel mio lavoro c'è del buono, il merito è soltanto suo per averlo coltivato. Lo ringrazio anche per i valori morali e la disciplina che mi ha trasmesso: talvolta il suo insegnamento è stato difficile da capire e tortuoso da seguire, ma a posteriori tutto assume chiarezza e significato. Qualcuno sentendomi parlare mi ha detto di assomigliarli, non posso non prenderlo come un grandissimo complimento.

Un ringraziamento davvero particolare va a tutta la Consulta di Bioetica *onlus*, che mi ha lanciato nell'agone bioetico con un'infinità di progetti e attività. Un

ringraziamento particolare va alle persone con cui ho condiviso in modo più vicino questo cammino, Maria Teresa Busca, coordinatrice della sezione torinese, Elisa Santini, editrice di Ananke Lab, Giulia Dalla Verde, mai dimenticata e mai superata segretaria, Marco Bo, compagno di battaglie, ed Elena Nave, che con me è stata braccio operativo infaticabile. A lei va un ringraziamento particolare, per essere stata non solo collega, ma anche amica e sostegno nei tanti momenti di difficoltà. Il suo sguardo mi ha dato conforto e incitamento. I molti lavori e i molti bicchieri passati insieme saranno un ricordo indimenticabile di questi tre anni. La ringrazio anche per avermi fatto conoscere il lato ospedaliero della bioetica: i dottori Roberto Lala e Elisabetta Bignamini, con cui lavorare è stato un estremo piacere. Per restare nell'ambito medico devo ringraziare gli studenti e i docenti dei corsi di medicina e infermieristica, in particolare Franco Cavallo, Mauro Maccario e Pietro Altini. Ringrazio anche del mio dipartimento Luca Bertolino, per l'umanità e la possibilità di insegnare nei suoi corsi.

Un ringraziamento va poi alla compagine moralista e politica del dottorato, colleghi e docenti, che in modo diverso hanno contribuito a fornirmi visioni alternative ai problemi che mi ponevo. Tra i docenti non posso non nominare Anna Elisabetta Galeotti e Federica Liveriero dell'Università del Piemonte Orientale che mi hanno introdotto alla filosofia politica e custodito per i primi anni di dottorato, così come tutto il gruppo etico-politico pavese, con in prima linea Luca Fonnesu, Ian Carter, Sergio Filippo Magni ed Emanuela Ceva. Tutti i colleghi, non solo i moralisti, hanno avuto una qualche influenza, ma in particolare devo nominare (in ordine alfabetico) Marta Benenti, Giorgio Castiglione, Enrico Cipriani, Ilaria Ferrara, Piet Goemans, Enrico Grosso, Lina Lissia, Emiliano Loria, Michele Lubrano, Clara Madaro, Chiara Mannelli, Valeria Martino, Fulvio Miceli, Sergio Racca, Martina Rosola, Anna Rossella, Alessio Santelli, Debora Siccio, Gabriele Tassinari e Gabriele Vissio.

Se questo progetto è giunto al termine è anche merito dei colleghi e degli amici incontrati durante il mio soggiorno svedese. Non posso non ringraziare per primo il maestro di molti, Giuliano Pontara, per il quale non servono parole di

presentazione, ma per cui ne servirebbero davvero molte di ringraziamento. Un grande ringraziamento va a coloro che hanno discusso e commentato parti della tesi e dei miei altri lavori presso l'Università di Stoccolma: Torbjörn Tännsjö che è stato il mio supervisore svedese per la parte metaetica, insieme a Greg Bognar per la parte bioetica. Non posso poi non ringraziare (in ordine alfabetico) tra i docenti: Gunnar Björnsson, Åsa Burman, Hans Mathlein, Jonas Olson, Claudio Tamburrini. Tra i dottorandi: Conrad Bakka, Lisa Hecht, Mat Ingelström, Daniel Ramöller e Amanda Thorell. Tra tutti poi Henrik Ahlenius che è stato guida e aiuto infaticabile. Infine Niklas Juth del Karolinska Institutet, che mi ha aperto le porte del suo dipartimento, e che mi ha fatto capire quanto ancora ci sia da fare nel nostro paese. Come si dice nel grande nord: tack så mycket!

A molti altri e molte altre va il mio ringraziamento: Christoph Lumer primo maestro e di cui mi considero almeno un po' un allievo, Francesco Allegri che per primo mi ha fornito i rudimenti della bioetica, Vera Tripodi, con cui ho discusso interessanti questioni di genere. Certamente molte altre persone mi hanno aiutato a comporre il quadro di questo e di altri lavori. Le ringrazio tutte, se ne ho dimenticata qualcuna non me ne vorranno, sono certo che il dio o la dea dei filosofi li ricompenserà in qualche modo.

Se sono giunto fin qui è anche grazie alla mia famiglia e ai miei amici. Mi hanno amato tanto nei momenti peggiori, quanto nei migliori, nello sconforto e nell'esaltazione. Sono arrivati integri e incolumi fin qui, ciò depone a favore della loro grande caratura morale, della loro resistenza e capacità di sopportazione. Ai miei genitori Paola e Giordano, e a tutta la mia famiglia va ogni riconoscenza e il mio amore infinito. Molti di quanti nominati fin qui fanno non solo parte della mia vita filosofica ma anche di quella emotiva, non sono solo colleghi e colleghe ma anche amici e amiche, e sono orgoglioso che siano nella mia vita. Non posso però non ringraziare gli amici sia della Chiana che del gruppo della diaspora senese, persone semplicemente stupende.

Un particolare ringraziamento va poi a M.D. per ogni singolo istante di felicità trascorso insieme.

Bibliografia

Qui sono raccolti solo i testi citati nel corso del lavoro. È presentata la versione originale, se esiste una versione tradotta in lingua italiana essa viene indicata. Nelle note bibliografiche le pagine sono da considerarsi della versione utilizzata, se quindi è indicata la versione italiana, sono da riferirsi a quest'ultima, mentre l'anno si riferisce alla prima edizione originale.

- Adams E. M. (1964) "Classical Moral Philosophy and Metaethics" *Ethics*, 74(2): 97-110.
- Anscombe G. E. (1958) "Modern moral philosophy" *Philosophy*, 33(124): 1-19; trad.it. "La filosofia morale moderna" *Iride*, 2008, 21(53): pp. 47-67.
- Arneson R. J. (2010) "Good, Period" *Analysis Review*, 70(4): 731-744.
- Ayer A. J. (1946) *Language, Truth and Logic*, seconda edizione, Gollancz, Londra; trad. it. *Linguaggio, verità e logica*, Feltrinelli, Milano, 1961.
- Ayer A. J. (1949) "On the Analysis of Moral Judgment" *Horizon. A Review of Literature and Art*, 20(117): 171-183; trad.it. "L'analisi dei giudizi morali" in Ayer A. J., *Saggi Filosofici*, Marsilio, Vicenza, 1967, pp. 195-209.
- Bagnoli C. (2006) *Dilemmi morali*, De Ferrari, Genova.
- Bentham J. (1798) *Introduction to the principles of morals and legislations*, Clarendon Press, Oxford, 1907; trad.it. *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, Utet, Torino, 1998.
- Bergström L. (1972) "Meaning and Morals" in Olson R. E., Paul A. M. (a cura di) *Contemporary Philosophy in Scandinavia*, The Johns Hopkins Press, Baltimore e Londra, p. 185-195.
- Blackburn S. (1985) "Errors and Phenomenology of the Value" in Honderich T. (a cura di) *Morality and Objectivity. A Tribute to J. L. Mackie*, Routledge, New York, p. 1-22.
- Blackburn S. (1998) *Ruling passions. A theory of practical reasoning*, Clarendon Press, Oxford.

- Blackstone W. T. (1961) "Are metaethical theories normatively neutral?" *Australasian Journal of Philosophy*, 39(1): 65-74.
- Blackstone W. T. (1963) "On justifying a metaethical theory" *Australasian Journal of Philosophy*, 41(1): 57-66.
- Boyd R. (1988) "How to be a moral realist" in Sayre-McCord G. (a cura di) *Essays on Moral Realism*, Cornell University Press, Ithaca (NY), p. 181-228.
- Brandt R. B. (1959) *Ethical Theory. The problems of Normative and Critical Ethics*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- Brink D. O. (1989) *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge; trad.it. *Il realismo morale e i fondamenti dell'etica*, Vita e Pensiero, Milano, 2003.
- Burks A. (1978) "Preface" in Goldman A., Kim J. (a cura di) *Values and Morals. Essays in Honour of William Frankena, Charles Stevenson and Richard Brandt*, Reidel, Dordrecht, pp. vii-xvii.
- Carter I. (2015) "Value-freeness and Value-neutrality in the Analysis of Political Concepts" in Sobel D., Vallentyne P., Wall S. (a cura di), *Oxford Studies in Political Philosophy*, vol. 1, Oxford University Press, Oxford-New York, p. 271-307.
- Cellucci C. (2015) "Mathematical beauty, Understanding and Discovery" *Foundations of Science*, 20(4): 339-355.
- Chrisman M. (2017) *What is this thing called metaethics?*, Routledge, New York.
- Collier D., Hidalgo F. D., Maciuceanu A. O. (2006) "Essentially contested concepts: debates and applications" *Journal of Political Ideologies*, 11(3): 211-246.
- Connolly W. E. (1983) *The terms of political discourse*, seconda edizione, Martin Robertson, Oxford.
- Cook J. W. (1999) *Morality and Cultural Differences*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Cooper N. (1981) *The Diversity of Moral Thinking*, Clarendon Press, Oxford.
- Copp D. (2011) "Review of Normativity" *Australasian Journal of Philosophy*, 89(1): 180-183.

- Couture J., Nielsen K. (1995) "Introduction: The Ages of Metaethics" *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume, 21: 1-30.
- Dancy J. (2004) *Ethics without principles*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Dancy J. (2013) "Meta-ethics in the twentieth century" in Beaney M. (a cura di) *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, p. 729-749.
- Darwall S. (1998) *Philosophical Ethics*, Westview Press, Boulder (CO).
- Darwall S. (2017) "Ethics and Morality" in McPherson T., Plunket D. (a cura di), *The Routledge Handbook of Metaethics*, Routledge, New York, p. 552-566.
- Darwall S., Gibbard A., Railton P. (1992) "Toward fin de siècle ethics: some trends" *The Philosophical Review*, 101:1: 115-189.
- Davidson D. (1984) *Inquires into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford.
- Doug K., Schafer K. (2017) "Metaethical Quietism" in McPherson T., Plunket D. (a cura di), *The Routledge Handbook of Metaethics*, Routledge, New York, p. 643-658.
- Driver J. (2006) "Autonomy and the Asymmetry Problem for Moral Expertise" *Philosophical Studies*, 128(3): 619-644.
- Driver J. (2013) "Moral Expertise: Judgment, Practice and Analysis" *Social Philosophy and Policy*, 30(1-2): 280-296.
- Dworkin R. (1986) *Law's empire*, Harvard University Press, Cambridge (MA); trad. it. *L'impero del diritto*, il Saggiatore, Milano, 1989.
- Dworkin R. (1996) "Objectivity and Truth. You'd Better Believe it" *Philosophy & Public Affairs*, 25(2): 87-139.
- Dworkin R. (2004) "Hart's Postscript and the Character of Political Philosophy" *Oxford Journal of Legal Studies*, 24(1): 1-37.
- Dworkin R. (2011) *Justice for Hedgehogs*, Harvard University Press, Cambridge (MA); trad. it. *Giustizia per i ricci*, Feltrinelli, Milano, 2013.

- Dworkin R. (2013) *Religion without God*, Harvard University Press, Cambridge (MA); trad. it. *Religione senza Dio*, il Mulino, Bologna, 2014.
- Edmonds D. (2013) *Would you kill the fat man?*, Princeton University Press, Princeton; trad. it. *Uccideresti l'uomo grasso?*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2014.
- Fallon Jr. R. H. (2010) "Is moral reasoning conceptual interpretation?" *Boston University Law Review*, 90(2): 535-549.
- Fischer A. (2014) *Metaethics. An introduction*, Routledge, Londra.
- Fisher A., Kirchin S. (2006) *Arguing about Metaethics*, Routledge, Londra.
- Foot P. (1958) "Moral Arguments" *Mind*, 67: 502-513.
- Foot P. (1961) "Goodness and Choice" *Proceedings of the Aristotelian Society*, 35: 45-80.
- Foot P. (2001) *Natural Goodness*, Clarendon Press, Oxford; trad. it. *La Natura del Bene*, il Mulino, Bologna, 2007.
- Forcehimes A. T. (2015) "On L. W. Sumner's 'Normative Ethics and Metaethics'" *Ethics*, 125(4): 1142-1144.
- Forcehimes A. T. (2016) "The Driving Forces of Metaethics" in Cahn S. M. e Forcehimes A. T. (a cura di), *Foundations of Moral Philosophy. Reading in Metaethics*, Oxford University Press, Oxford-New York, p. 3-19.
- Frankena W. K. (1939) "The Naturalistic Fallacy" *Mind*, 48(192): 464-477.
- Frankena W. K. (1951) "Main Trends in Recent Philosophy: Moral Philosophy at Mid-Century" *The Philosophical Review*, 60(1): 44-55.
- Frankena W. K. (1952) "Symposium: The Concept of Universal Human Rights" in Roderick F., Black M., Nagel E. (a cura di), *Science Language and Human Rights*, Papers for the symposium at the annual meeting of APA, Eastern Division, held at the College of the City of New York, 29-31 December 1952, PennPress, Philadelphia (PA).
- Frankena W. K. (1973) *Ethics*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (NJ); trad. it. *Etica. Un'introduzione alla filosofia morale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1996.

- Frankena W. K. (1980) *Thinking about morality*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Gallie W.B. (1955-56) "Essentially Contested Concepts" *Proceeding of the Aristotelian Society*, 56: 167-198.
- Geach P. (1956) "Good and Evil" *Analysis* 17(2): 33-42.
- Geach P. (1960) "Ascriptivism" *Philosophical Review* 69(2): 221-225.
- Geach P. (1965) "Assertion" *Philosophical Review* 74(4): 449-465.
- Gewirth A. (1960) "Meta-Ethics and Normative Ethics" *Mind*, 69(274): 187-205.
- Gewirth A. (1968) "Meta-Ethics and Moral Neutrality" *Ethics*, 78(3): 214-225.
- Gibbard A. (1992) *Wise Choice, Apt feelings*, Clarendon Press, Oxford.
- Gibbard A. (2003) *Thinking how to live*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Glover J. (1995) "The Research Program of Development Ethics" in Nussbaum M. C., Glover J. (a cura di) *Women, Culture and Development. A study of human Capabilities*, Clarendon Press, Oxford, p. 116-139.
- Gordon R. M. (1964) "Socratic Definitions and 'Moral Neutrality'" *The Journal of Philosophy*, 61(15): 433-450.
- Gowans C. (2016) "Moral Relativism" in Zalta E. N. (a cura di) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/moral-relativism/>>.
- Grave S. A. (1958) "Are the Analyses of Moral Concepts Morally Neutral?" *The Journal of Philosophy*, 55(11): 455-460.
- Gray J. N. (1977) "On the contestability of social and political concepts" *Political Theory*, 5: 331-349.
- Green O. H. (1978) "Form and Content in Ethics" *The Southwestern Journal of Philosophy*, 9(1): 121-126.
- Green O. H. (1982) "The Doctrine of Metaethical Neutrality" *Metaphilosophy*, 13(2): 131-137.

- Hägerström A. (1953) *Inquiry into the nature of law and morality*, Almqvist & Wiksell, Stoccolma.
- Hare R. M. (1952) *The Language of Morals*, Oxford University Press, Londra; trad.it. *Il linguaggio della morale*, Ubaldini Editore, Roma, 1968.
- Hare R. M. (1963) *Freedom and Reason*, Oxford University Press, Oxford; trad. it. *Libertà e Ragione*, il Saggiatore, Milano, 1970.
- Hare R. M. (1981) *Moral Thinking. Its levels, method, and point*, Oxford University Press, Oxford; trad.it. *Il pensiero morale. Livelli, metodi e scopi*, il Mulino, Bologna, 1989.
- Hare R. M. (1989) "The Structure of Ethics and Morals" in Hare R. M., *Essays in Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford, p. 175-190.
- Hare R. M. (1997) *Sorting out ethics*, Oxford University Press, Oxford; trad. it. *Scegliere un'etica*, il Mulino, Bologna, 2006.
- Harman G. (1975) "Moral Relativism Defended" *The Philosophical Review*, 84(1): 3-22.
- Harman G. (1977) *The Nature of Morality. An Introduction to Ethics*, Oxford University Press, New York-Oxford.
- Harman G. (1996) "Moral Relativism" in Harman G., Thompson J. J. (a cura di) *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Blackwell, Cambridge (MA).
- Haslanger S. (2012) *Resisting Reality. Social Construction and Social Critique*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Hirose I., Olson J. (2015) "Introduction to Value Theory" in Hirose I., Olson J. (a cura di), *The Oxford Handbook of Value Theory*, Oxford University Press, Oxford, p. 1-9.
- Hospers J. (1953) *An Introduction to Philosophical Analysis*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (NJ); trad. it. *Introduzione all'analisi filosofica*, Mondadori, Milano, 2003.
- Hudson W. D. (1983) *Modern Moral Philosophy*, seconda edizione, Macmillan, Londra-Basinstocke.

- Hume D. (1739) *A Treatise of Human Nature*; trad. it. *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari, 2008.
- Inglis M., Aberdein A. (2015) "Beauty is not simplicity. An analysis of mathematicians' proof appraisals" *Philosophica Mathematica*, 23(1): 87-109.
- Jackson F. (1998) *From Metaphysics to Ethics. A Defence of Conceptual Analysis*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Jamieson D. (2002) "Is there progress in morality?" *Utilitas*, 14(3): 318-338.
- Jones K. (1999) "Second-Hand Moral Knowledge" *Journal of Philosophy*, 96(2): 55-78.
- Jones K., Schroeter F. (2017) "Moral Expertise" in McPherson T., Plunket D (a cura di), *The Routledge Handbook of Metaethics*, Routledge, New York, p. 459-471.
- Joyce R. (2001) *The Myth of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Joyce R. (2005) "Moral fictionalism" in Kalderon M. E. (a cura di) *Fictionalism in Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford, p. 278-313.
- Joyce R. (2008) "Morality, Schmortality" in Bloomfield P. (a cura di) *Morality and Self Interest*, Oxford University Press, Oxford, p. 51-75.
- Kagan S. (1998) *Normative Ethics*, Westview Press, Boulder (CO).
- Kalderon M. E. (2005) *Moral fictionalism*, Clarendon Press, Oxford.
- Korsgaard C. (1989a) "Morality as Freedom" in Yovel Y. (a cura di) *Kant's Practical Philosophy Reconsidered*, Kluwer, Boston, p. 23-48.
- Korsgaard C. (1989b) "Personal Identity and the Unity of Agency. A Kantian Response to Parfit" *Philosophy and Public Affairs*, 18(2): 101-132.
- Korsgaard C. (1996) *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. *Le origini della normatività*, ETS, Pisa, 2014.
- Korsgaard C. (2003) "Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy" *The Journal of Philosophical Research*, 28(Sup.): 99-122.
- Lumer C. (2005) "The epistemological theory of argument. How and Why?" *Erkenntnis*, 62: 235-262.

- Lumer C. (2008a) "Introduzione: Etica normativa. Alla ricerca dei principi dell'agire morale" in Lumer C. (a cura di) *Etica Normativa. Principi dell'agire morale*, Carocci, Roma, p. 7-13.
- Lumer C. (2008b) "Priorità per chi sta peggio. Valori e norme morali nel prioritismo etico" in Lumer C. (a cura di) *Etica Normativa. Principi dell'agire morale*, Carocci, Roma, p. 93-116.
- Mackie J. L. (1977) *Ethics. Inventing right and wrong*, Penguins Books, Londra; trad. it. *Etica. Inventare il giusto e l'ingiusto*, Giappichelli, Torino, 2001.
- Magni S. F. (2010) *Il Relativismo Etico. Analisi e teorie nel pensiero contemporaneo*, il Mulino, Bologna.
- Magni S. F. (2015) *Che cos'è il relativismo morale*, Carocci, Roma.
- Maguire B. (2015) "Grounding the Autonomy of Ethics" in Shafer-Landau R. (a cura di) *Oxford Studies in Metaethics*, vol. 10, Oxford University Press, Oxford, p. 188-216.
- Maguire B. (2017) "The Autonomy of Ethics" in McPherson T., Plunket D. (a cura di) *The Routledge Handbook of Metaethics*, Routledge, New York, p. 431-442.
- Marconi D. (1999) *La filosofia del linguaggio. Da Frege ai giorni nostri*, Utet, Torino.
- McConnell T. (1985) "Metaethical Principles, Meta-Prescriptions, and Moral Theories", *American Philosophical Quarterly*, 22(4): 299-309.
- McConnell T. (2014) "Moral Dilemmas" in Zalta N. (a cura di) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/moral-dilemmas/>>.
- McGrath S (2011) "Skepticism about Moral Expertise as a Puzzle for Moral Realism" *Journal of Philosophy*, 108(3): 111-137.
- McPherson T. (2008a) *For Unity in Moral Theorizing*, tesi di dottorato, Department of Philosophy, Princeton University, Princeton (NJ).
- McPherson T. (2008b) "Metaethics and the autonomy of the morality" *Philosophers' Imprint*, 8(6): 1-16.

- McPherson T. (2012) "Unifying moral methodology" *Pacific Philosophical Quarterly* 93: 523-549.
- McPherson T., Plunkett D. (2017) "The Nature and Explanatory Ambitions of Metaethics" in McPherson T., Plunkett D. (a cura di), *The Routledge Handbook of Metaethics*, Routledge, New York, p. 1-25.
- Medlin B. (1957) "Ultimate principles and ethical egoism" *Australasian Journal of Philosophy*, 35(2): 111-118.
- Miller A. (2013) *Contemporary Metaethics. An Introduction*, seconda edizione, Polity Press, Cambridge.
- Moore G. E. (1903) *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. *Principia Ethica*, Bompiani, Milano, 1972.
- Mori M. (1990) "La bioetica: la risposta della cultura contemporanea alle questioni morali relative alla vita" in Viano C. A. (a cura di) *Teorie Etiche Contemporanee*, Bollati Boringhieri, Torino, p. 186-224
- Mori M. (2010) *Manuale di Bioetica. Verso una civiltà biomedica secolarizzata*, Le Lettere, Firenze.
- Mori M. (2017) "Aborto" in Busca M.T., Nave E. (a cura di) *Le parole della bioetica. Dizionario Ragionato*, AnankeLab, Torino, p. 13-15.
- Mothersill M. (1952) "Moral Philosophy and Meta-Ethics" *The Journal of Philosophy*, 49(18): 587-594.
- Mothersill M. (1955) "The Use of Normative Language" *The Journal of Philosophy*, 52(15): 401-411.
- Mothersill M. (1960) "Agents, Critics and Philosophers" *Mind*, 69(276): 433-446.
- Mussolini B. (1921) "Nel solco delle grandi filosofie. Relativismo e fascismo" *Il popolo d'Italia*, 279, 22 Novembre, in Mussolini B., *Opera Omnia. Dal primo discorso alla camera, alla conferenza di Cannes*, vol. 17, a cura di Susmel E., Susmel D., La Fenice, Firenze, p. 267-269.
- Nannini S. (1998) "Introduzione" in Nannini S., *Il fanatico e l'arcangelo. Saggi di filosofia analitica pratica*, Protagon, Siena.

- Neri D. (2013) *Filosofia Morale. Manuale introduttivo*, seconda edizione, Guerini, Milano.
- Ogden C. K., Richards I. A. (1923) *The meaning of meaning*, Harcourt, New York.
- Olafson F. A. (1956) "Meta-Ethics and the Moral Life" *The Philosophical Review*, 65(2): 159-178.
- Olson J. (2014) *Moral Error Theory. History, Critique, Defence*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Oppenheim F. E. (1981) *Political Concepts. A reconstruction*, The University of Chicago Press, Chicago; trad. it. *Concetti Politici. Una ricostruzione*, il Mulino, Bologna, 1985.
- Parfit D. (1984) *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford; trad. it. *Ragioni e Persone*, il Saggiatore, Milano, 1989.
- Parfit D. (2011) *On What Matters*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Perelman C., Olbrechts-Tyteca L. (1958), *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Press universitaires de France, Parigi; trad. it. *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Einaudi, Torino, 1966.
- Pidgen C. (1989) "Logic and the Autonomy of Ethics" *The Australasian Journal of Philosophy*, 67(2): 127-151.
- Prichard H. A. (1912) "Does Moral Philosophy rest on a mistake?" *Mind* 21: 21-37.
- Prinz J. (2007) *The Emotional Construction of Morals*, Oxford University Press, Oxford.
- Prior A. N. (1960) "The Autonomy of Ethics" *The Australasian Journal of Philosophy*, 38(3): 199-206.
- Putnam H. (2002) *The collapse of the Fact/Value Dichotomy. And other essays*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Rawls J. (1971) *A Theory of Justice*, Belknap, Cambridge (MA); trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2002.
- Rawls J. (1980) "Kantian Constructivism in Moral Theory" *The Journal of Philosophy*, 77(9): 515-572; trad. it "Il Costruttivismo Kantiano nella Teoria Mora-

- le" in Rawls J. *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Torino, 2001, p. 64-135.
- Rawls J. (1993) *Political Liberalism*, Columbia University Press, Columbia; trad. it. *Liberalismo Politico*, Einaudi, Torino, 1994.
- Reichlin M. (2013) *L'Utilitarismo*, il Mulino, Bologna.
- Robinson R. (1948) "The Emotive Theory of Ethics" *Proceeding of Aristotelian Society*, sup. vol., 22: 79-106.
- Robinson R. (1950) *Definition*, Oxford University Press, Oxford.
- Rorty R. (1996) "Does Academic Freedom Have Philosophical Presuppositions?" in Menand L. (a cura di) *The Future of Academic Freedom*, University of Chicago Press, Chicago, p. 21-42.
- Ross A. (1968) *Directives and Norms*, Humanities Press, New York; trad. it. *Directive e Norme*, Edizioni di Comunità, Milano, 1978.
- Ross W. D. (1930), *The Right and the Good*, Clarendon Press, Oxford; trad. it. *Il giusto e il bene*, Bompiani, Milano, 2004.
- Rota G. C. (1997) "The phenomenology of mathematical beauty" *Synthese*, 111(2): 171-182.
- Russell B. (1999) *Russell on Ethics*, antologia a cura di Pidgen C., Routledge, Londra.
- Sartre J. P. (1946) *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Parigi; trad. it. *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano, 1986.
- Scanlon T. (1982) "Contractualism and Utilitarianism" in Sen A., Williams B. O. A. (a cura di), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 103-128; trad. it. "Contrattualismo e Utilitarismo" in Sen A., Williams B. O. A. (a cura di), *Utilitarismo e Oltre*, Net, Milano, 2002, p. 133-164.
- Scarpelli U. (1962) *Filosofia analitica, norme e valori*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Scarpelli U. (1982) "La meta-etica analitica e la sua rilevanza etica" in Scarpelli U. (a cura di) *L'etica senza verità*, il Mulino, Bologna, p. 73-112.

- Schlick M. (1932) "The future of Philosophy" in Rorty R. (a cura di) *The linguistic Turn*, University of Chicago Press, Chicago, 1992 pp. 43-53.
- Schlick M. (1936) "Meaning and Verification" *Philosophical Review* 45: 339-369.
- Schroeder M. (2008) "What is the Frege-Geach Problem?" *Philosophy Compass* 3-4: 703-720.
- Schroeder M. (2017) "Normative Ethics and Metaethics" in McPherson T., Plunket D. (a cura di), *The Routledge Handbook of Metaethics*, Routledge, New York, p. 674-686.
- Searle J. R. (1964) "How to derive 'ought' from 'is'" *The Philosophical Review*, 73(1): 43-58.
- Shafer-Landau R. (2010) "Truth and Metaethics. The Possibility of Metaethics" *Boston University Law Review*, 90(2): 479-496.
- Silone I. (1956) *Il segreto di Luca*, Mondadori, Milano.
- Singleton J. (1950) "Moral Theories and Test of adequacy" *The Philosophical Quarterly*, 31(122): 31-46.
- Singleton J. (1981) "Moral Theories and Tests of Adequacy" *The Philosophical Quarterly*, 31(122): 31-46.
- Smith M. (1994) *The moral problem*, Blackwell, Oxford.
- Smith M. (1995) "Introduction" in Smith M. (a cura di), *Meta-Ethics*, Dartmouth, Aldershot (UK), p. xiii-xvii.
- Smith M. (2010a) "Dworkin on External Skepticism" *Boston University Law Review*, 90(2): 509-520.
- Smith M. (2010b) "On Normativity" *Analysis Review* 70(4): 715-731.
- Sobel J. H. (2009) *Walls and Vaults. A natural science of morality (Virtue Ethics according David Hume)*, Wiley, Hoboken (NJ).
- Solum L. B. (2010) "The Unity of Interpretation" *Boston University Law Review*, 90(2): 551-578.
- Star D. (2010) "Moral Skepticism for Foxes" *Boston University Law Review*, 90(2): 497-508.

- Steup M. (2017) "Epistemology" in Zalta N. (a cura di) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* URL: <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology/>
- Stevenson C. L. (1937) "The Emotive Meaning of Ethical Terms" *Mind*, 46: 14-31.
- Stevenson C. L. (1944) *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven; trad. it. *Etica e Linguaggio*, Longanesi, Milano, 1962.
- Stevenson C. L. (1948) "Meaning Descriptive and Emotive" *The Philosophical Review*, 57(2): 127-144.
- Stevenson C. L. (1963) "Preface" in Stevenson C. L., *Facts and Value. Studies in Ethical Analysis*, Yale University Press, New Haven-Londra, p. vii-xii.
- Sturgeon N. L. (2010) "Normativity" *Analysis Review* 70(4): 744-753.
- Styron W. (1976) *Sophie's choice*, Random House, New York; trad. it. *La scelta di Sophie*, Mondadori, Milano, 2013.
- Sumner L. W. (1967) "Normative Ethics and Metaethics" *Ethics*, 77(2): 95-106.
- Tännsjö T. (1976) *The Relevance of Metaethics to Ethics*, Almqvist & Wiksell, Stoccolma.
- Tännsjö T. (2010) *From Reason to Norms. On the Basic Question in Ethics*, Springer, Dordrecht.
- Tännsjö T. (2011) *Three Theory of Killing*, Oxford University Press, Oxford.
- Taylor P. W. (1958) "The Normative Function of Metaethics" *The Philosophical Review*, 67(1): 16-32.
- Thomson J. J. (1958) "The Trolley Problem" *The Yale Law Journal*, 94(6): 1395-1415.
- Thomson J. J. (2008) *Normativity*, Open Court, Chicago-La Salle (IL).
- Tilgher A. (1921) *Relativisti contemporanei. Vaihinger, Einstein, Spengler, l'idealismo attuale*, Libreria di Scienze e Lettere, Roma.
- van Roojen M. (2015) *Metaethics. A Contemporary Introduction*, Routledge, Londra.
- Velleman J. D. (2013) *Foundations for Moral Relativism*, Open Book Publishers, Cambridge.
- Warnock G. J. (1971) *The Object of Morality*, Methuen, Londra.

- Wick W. (1953) "Moral Problems, Moral Philosophy and Metaethics. Some Further Dogmas of Empiricism" *The Philosophical Review*, 62(1): 3-22.
- Williams B. A. O. (1981) "Internal and External Reason" in Williams B. A. O. *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 101-113; trad. it. "Ragioni Interne ed Esterne" in Williams B. A. O., *La sorte morale*, il Saggiatore, Milano, 1987, p.133-147.
- Williams B. A. O. (1985) *Ethics and the limits of philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (MA); trad. it. *L'etica e i limiti della filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 1987.
- Williams B. O. A. (1995) "What Does Intuitionism imply?" in Williams B. A. O., *Making Sense of Humanity and Other Papers 1982-1993*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wilson N. L. (1959) "Substance without Substrata" *The Review of Metaphysics*, 12(4): 521-539.
- Wittgenstein L. (1922) *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, London; trad.it. *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino, 2012.
- Wong D. B. (1984) *Moral Relativity*, University of California Press, Berkeley (CA).
- Wong D. B. (2006) *Natural Moralities. A Defense of Pluralistic Relativism*, Oxford University Press, Oxford.
- Young J. O. (2016) "The coherence theory of truth" in Zalta N. (a cura di) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <https://plato.stanford.edu/entries/truth-coherence/>
- Zimmerman D. (1980) "Meta-Ethics Naturalized" *Canadian Journal of Philosophy*, 10(4): 637-662.
- Zipursky B. (2010) "Two takes on truth in normative discourse" *Boston University Law Review*, 90(2): 523-533.