

G. Elisabeth M. Anscombe

La filosofia morale moderna

(doi: 10.1414/27133)

Iride (ISSN 1122-7893)

Fascicolo 1, aprile 2008

Ente di afferenza:

Università la Sapienza di Roma (Uniroma1)

Copyright © by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati.

Per altre informazioni si veda <https://www.rivisteweb.it>

Licenza d'uso

L'articolo è messo a disposizione dell'utente in licenza per uso esclusivamente privato e personale, senza scopo di lucro e senza fini direttamente o indirettamente commerciali. Salvo quanto espressamente previsto dalla licenza d'uso Rivisteweb, è fatto divieto di riprodurre, trasmettere, distribuire o altrimenti utilizzare l'articolo, per qualsiasi scopo o fine. Tutti i diritti sono riservati.

Voglio iniziare enunciando tre tesi che verranno presentate nel corso di questo saggio. La mia prima tesi è che, al giorno d'oggi, fare filosofia morale non è molto fruttuoso: sarebbe meglio rinunciarci, almeno fino a quando non avremo una filosofia della psicologia adeguata, cosa di cui siamo evidentemente sprovvisti. La seconda è che ci dovremmo disfare dei concetti di obbligo e di dovere (ovvero di obbligo e di dovere *morale*), dell'idea di *moralmente* giusto o sbagliato e del senso *morale* di «dovere», posto che questo sia psicologicamente possibile: questi concetti sono infatti sopravvivenze, o surrogati di sopravvivenze, di una concezione etica precedente che non è sopravvissuta nel suo complesso – ma senza di essa queste sopravvivenze sono soltanto dannose. La mia terza tesi è che, da Sidgwick in poi, le differenze tra i filosofi morali inglesi più noti non sono così rilevanti.

Chiunque abbia letto l'*Etica* di Aristotele e conosca la filosofia morale moderna avrà probabilmente notato che esistono dei contrasti importanti tra queste due prospettive. I concetti che prevalgono tra i moderni sembrano essere assenti, o quanto meno nascosti o relegati sullo sfondo, in Aristotele. In particolare, lo stesso termine «morale», che abbiamo ereditato direttamente da Aristotele, nel suo senso moderno non sembra trovare posto in una descrizione dell'etica aristotelica. Aristotele distingue le virtù in morali e intellettuali. Non potrebbe darsi che alcune delle virtù che Aristotele definisce «intellettuali» abbiano qualche aspetto che *noi* potremmo chiamare «morale»? Sembrerebbe di sì: il criterio è presumibilmente che una mancanza in una virtù «intellettuale» (ad esempio, nell'aver giudizio quando si tratta di valutare come ottenere qualcosa di utile per l'amministrazione di una città) potrebbe essere *biasimevole*. Ma – si potrebbe ragionevolmente obiettare – non è vero che *ogni* mancanza può essere fatta oggetto di lode o rimprovero? Ogni critica negativa, rivolta ad esempio al modo in cui è stato fatto un prodotto o alla progettazione di una macchina, potrebbe essere vista come una forma di rimprovero o di biasimo. A questo punto, sentiamo l'esigenza di fare nuovamente ricorso alla parola «moralmente»: a volte, una mancanza può essere *moralmente*

biasimevole, e a volte no. Ora, Aristotele possiede l'idea di biasimo *morale*, in contrapposizione ad altri tipi di biasimo? E se ce l'ha, perché non ha un ruolo più centrale? Secondo Aristotele, ci sono alcuni errori che sono cause non di involontarietà nelle azioni, ma di malvagità, ed è possibile biasimare qualcuno per questo genere di errori. Ciò significa che abbiamo un obbligo *morale* a non commettere certi errori intellettuali? Ma perché non parla del concetto di obbligo in generale, e di questo tipo di obbligo in particolare? Se sostenendo di esporre Aristotele qualcuno parla, secondo l'uso moderno, di una certa cosa come *morale* non deve essere molto acuto se non si rende conto che, così facendo, è come se masticando le mascelle non si allineassero a dovere, come se i suoi denti non si chiudessero in un morso.

Dunque non possiamo cercare in Aristotele una delucidazione del modo moderno di parlare della bontà «morale», dell'obbligo «morale» e così via. Ma mi sembra che anche le riflessioni in proposito dei più famosi autori moderni di etica, da Butler a Mill, siano inadeguate; non si può sperare, dunque, che esse illuminino direttamente la questione. Esporrò queste obiezioni tanto brevemente quanto la natura delle obiezioni stesse me lo concederà.

Butler esalta la coscienza, ma sembra ignorare il fatto che la coscienza potrebbe raccomandare le azioni più spregevoli.

Hume definisce la «verità» in modo tale da escludere i giudizi etici dal suo ambito, e sostiene di aver dimostrato che essi non vi appartengono. Inoltre, secondo la sua definizione di «passione», ogni volta che tendiamo verso qualcosa abbiamo una passione. La sua obiezione contro il passaggio da «è» a «deve» si potrebbe applicare anche al passaggio da «è» a «è debitore» e al passaggio da «è» a «ha bisogno». (In ogni caso, se consideriamo il contesto storico, qui Hume coglie un punto. Ma tornerò in seguito su questo).

Kant introduce l'idea di «dare una legge a se stessi», il che non è meno assurdo di dire – oggi che i voti della maggioranza godono di grande considerazione – che ogni decisione riflessiva che una persona prende è un *voto* a maggioranza (nella fattispecie, una maggioranza schiacciante, dato che la proporzione è sempre di 1 a 0). Il concetto di legislazione richiede che il legislatore abbia un potere superiore. Le convinzioni rigoriste di Kant a proposito del mentire erano così profonde che non gli venne mai in mente che una bugia potesse essere descritta in modo rilevante come qualcosa di diverso da una bugia e basta (ad esempio, come «una bugia in certe circostanze»). La sua regola delle massime universalizzabili è inutile se non stipuliamo cosa debba contare come descrizione rilevante di un'azione in vista della costruzione di una massima che la riguarda.

Bentham e Mill non considerano le difficoltà insite nel concetto di «piacere». Viene spesso detto che il loro errore è stato quello di incorre-

re nella fallacia naturalistica; questa accusa non mi interessa particolarmente, dal momento che i tentativi di articolarla mi sembrano incoerenti. Ma l'altro punto – quello a proposito del piacere – mi sembra sin dall'inizio un'obiezione decisiva. Gli antichi trovavano che questo concetto fosse piuttosto elusivo. Ridusse Aristotele a farfugliare a proposito dello «splendore della gioventù»¹, dal momento che egli, con buona ragione, voleva rappresentarlo al contempo come identico e come diverso dall'attività piacevole. Per generazioni, i filosofi moderni non hanno riconosciuto in questo concetto una particolare complessità, e si è tornati a vederlo come problematico solo uno o due anni fa, in seguito ai lavori di Ryle. Il motivo è semplice: da Locke in poi, il piacere è stato visto come una sorta di impressione interna. Ma anche assumendo che questa sia una descrizione appropriata, è superficiale farne il punto delle azioni. Si potrebbe dire, adattando un'osservazione di Wittgenstein a proposito del «significato», che «il piacere non può essere un'impressione interna, perché nessuna impressione interna potrebbe avere le conseguenze del piacere».

Come Kant, anche Mill non ha capito che, se la sua teoria doveva avere un qualche contenuto, era necessaria una stipulazione sulle descrizioni rilevanti. Non gli è mai venuto in mente che furti e omicidi potessero essere descritti diversamente. Egli ritiene che, se un'azione che ci si è proposti ricade sotto un principio stabilito sulla base dell'utilità, ci si debba affidare a esso; se l'azione invece non ricade sotto alcun principio, o ricade sotto molti principi che suggeriscono punti di vista contrastanti sull'azione, bisogna calcolare le conseguenze specifiche. Ma quasi qualsiasi azione può essere descritta in modo tale da farla ricadere sotto una varietà di principi di utilità (come dirò per brevità) se mai cade sotto uno qualsiasi di essi.

Ritorniamo a Hume ora. Quegli aspetti della filosofia humeana di cui parlavo prima, assieme a molti altri, mi spingerebbero a pensare che Hume non sia nulla di più che un sofista, anche se brillante; e i suoi metodi sono certamente sofistici. Ma c'è una peculiarità della filosofia di Hume che mi porta non tanto a rovesciare, quanto piuttosto ad aggiungere qualcosa a questa mia osservazione: sebbene egli raggiunga le sue conclusioni – delle quali è innamorato – con metodi sofistici, le sue considerazioni aprono sempre problemi molto profondi e importanti. Accade spesso che, nel tentativo di rivelare dei sofismi, ci si trovi a notare problemi che richiedono di essere esplorati a lungo: le conclusioni che Hume pretende di aver raggiunto impongono di riconsiderare ciò che sembrava ovvio. In questo Hume è diverso, ad esempio, da Butler. Era già noto che la coscienza potesse dettare azioni riprovevoli; il fatto che Butler non lo abbia tenuto in considerazione nei suoi scritti non apre nuove questioni per noi. Ma con

¹ Cfr. *Etica Nicomachea*, 1174b, 39, trad. it. di C. Natali, Roma-Bari, Laterza, 1999 [N.d.T.].

Hume è diverso: egli è dunque un filosofo grande e profondo, nonostante la sua sofisticheria. Ad esempio, supponiamo che io dica al mio droghiere: «La verità consiste *o* in relazioni di idee, come quella per cui 20 scellini fanno una sterlina, *o* in questioni di fatto, come ad esempio che io ho ordinato delle patate, tu me le hai mandate, e io ho pagato il conto. Perciò, la verità non si applica a proposizioni come quella per cui io ti *devo* una certa somma».

Ora, se si fa questo paragone, emerge che la relazione tra i fatti in questione e la descrizione «X deve a Y questa somma» è una relazione interessante: la definirò come la relazione di essere «bruti relativamente» a quella descrizione. Peraltro, i «fatti bruti» qui menzionati hanno a loro volta descrizioni in relazione alle quali *altri* fatti sono «bruti» rispetto a essi – ad esempio, il fatto che *egli abbia trasportato con un carro le patate fino a casa mia* e che *le patate siano state lasciate lì* sono i fatti bruti relativi a «mi ha mandato le patate». E il fatto che *X deve a Y dei soldi* è a sua volta «bruto» relativamente ad altre descrizioni – ad esempio, «X è solvibile». Ora, la relazione di «essere bruti relativamente a» è piuttosto complessa. Per citare solo alcuni punti: se xyz è un insieme di fatti bruti relativamente a una descrizione A, allora xyz è un insieme compreso in un dominio all'interno del quale un qualche insieme è soddisfatto se A è soddisfatta; ma l'essere soddisfatto di uno di questi insiemi non implica necessariamente A, dal momento che è sempre possibile che circostanze straordinarie facciano la differenza; inoltre, quali siano le circostanze eccezionali in relazione ad A può in genere essere spiegato solo dando una serie di esempi, e non si può formulare *nessuna* condizione teoreticamente adeguata per le circostanze eccezionali, dal momento che è sempre possibile immaginare teoreticamente un ulteriore contesto speciale in grado di reinterpretare un contesto speciale qualsiasi. E ancora, anche se in circostanze normali xyz sarebbe una giustificazione per A, questo non vuol dire che A sia la stessa cosa di «xyz»; è inoltre possibile che ci sia un contesto istituzionale che conferisce alla descrizione A il suo scopo, ma che A, com'è ovvio, non sia una descrizione di questa istituzione (ad esempio, l'asserzione che io do uno scellino a qualcuno non è una descrizione dell'istituzione del denaro o della valuta di scambio in questo paese). Così, anche se sarebbe ridicolo sostenere che non c'è, ad esempio, un passaggio da «è» a «è debitore di», il carattere di questo passaggio è piuttosto interessante, ed emerge riflettendo sugli argomenti di Hume².

Che io debba al droghiere una certa cifra conterebbe come uno degli insiemi di fatti «bruti» relativi alla descrizione «Io sono una truffatrice».

² I due paragrafi riprodotti qui sopra sono estratti dal saggio *On Brute Facts*, in «Analysis» 18, n. 3 (1958); ristampato in G.E.M. Anscombe, *Collected Philosophical Papers, III: Ethics, Religion and Politics*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, pp. 22-25.

La «truffa», com'è ovvio, è una forma di «disonestà» o «ingiustizia» (naturalmente, la considerazione non avrà alcun effetto sulle mie azioni a meno che io non voglia commettere o evitare atti di ingiustizia).

Fin qui, nonostante la forza delle loro associazioni, ho concepito la «truffa», l'«ingiustizia» e la «disonestà» in modo meramente «fattuale». Che lo si possa fare per il concetto di «truffa» è piuttosto ovvio. Quanto alla «giustizia», non ho idea di come definirla, se si prescinde dal fatto che nella sua sfera ricadono le azioni che coinvolgono qualcun altro; mentre l'«ingiustizia», in assenza di questa definizione, può essere concepita provvisoriamente come un nome generico che indica cose diverse – ad esempio la truffa, il furto (che è relativo alle istituzioni di proprietà esistenti, quali esse siano), la calunnia, l'adulterio, la punizione degli innocenti.

Nella filosofia contemporanea si richiede di spiegare come mai un uomo ingiusto sia cattivo, o un'azione ingiusta sia cattiva. L'etica ha il compito di dare queste spiegazioni, ma non si può neppure cominciare se non si dispone di una solida filosofia della psicologia. Infatti, la prova che un uomo ingiusto sia cattivo richiederebbe una descrizione positiva della giustizia come di una «virtù». Questa parte dell'oggetto dell'etica ci sarà, in ogni caso, completamente inaccessibile fin quando non avremo una descrizione del *tipo di caratteristica* che una virtù rappresenta – un problema non di etica, ma di analisi concettuale – e del modo in cui la virtù è correlata alle azioni da cui è esemplificata: una questione su cui, credo, Aristotele non è riuscito a fare sufficiente chiarezza. È certo che a questo scopo avremo quanto meno bisogno di una spiegazione dell'azione umana in genere, e del modo in cui una descrizione della forma «fare questo e quello» sia modificata dal suo motivo e dall'intenzione o dalle intenzioni in essa presenti: ma allora, occorrerà dare una spiegazione anche di questi concetti.

Termini come «dovrebbe», «deve» e «ha bisogno di» sono connessi a ciò che è buono o cattivo: ad esempio, la macchina ha bisogno di olio, e cioè dovrebbe o deve essere oliata, dal momento che farla funzionare senza olio è una cosa cattiva, ossia funziona male senza olio. È chiaro che in questa prospettiva, quando si dice che un uomo non dovrebbe truffare, i termini «dovrebbe» o «deve» non sono usati in uno speciale senso «morale». (Nel senso in cui Aristotele usa il termine «morale» – ἠθικός – essi sono usati in relazione a un ambito *morale*: quello delle passioni umane e delle azioni (non tecniche)). Ma ora questi termini hanno acquisito un senso speciale, «morale»: essi comportano una sorta di verdetto assoluto (analogo a quello con cui si giudica l'innocenza o la colpevolezza di qualcuno) a proposito di ciò che è descritto nelle proposizioni in cui compaiono, quando queste proposizioni sono usate in un certo tipo di contesti: non solo nei contesti che *Aristotele* avrebbe chiamato «moralì» – passioni e azioni – ma anche in alcuni dei contesti che egli avrebbe definito «intellettuali».

Termini ordinari (e di fatto indispensabili) come «dovrebbe», «ha bisogno di», «deve», «ha il dovere di» hanno acquisito questo senso speciale venendo equiparati, nei contesti rilevanti, a «è obbligato», «è vincolato» o «si impone di», nell'accezione in cui si è obbligati o vincolati da una legge, o in cui qualcosa può essere imposto per legge.

Come è successo? La risposta è nella storia: tra noi e Aristotele c'è stato il Cristianesimo, che aveva una concezione *legalistica* dell'etica. Il Cristianesimo ha infatti ripreso le sue nozioni etiche dalla Torah. (Si potrebbe pensare che una concezione legalistica dell'etica possa emergere solo per coloro che accettano una legge positiva divina o presunta tale; che le cose non stiano così è mostrato dall'esempio degli Stoici: anche gli Stoici credevano che tutto ciò che è coinvolto nella conformità alle virtù umane fosse richiesto dalla legge divina).

In seguito alla posizione dominante che la Cristianità conobbe per molti secoli, le idee di essere vincolati, obbligati, autorizzati o scusati si radicarono profondamente nel nostro linguaggio e nel nostro modo di pensare. La parola greca «ἀμαρτάνειν», che era la più adatta allo scopo, acquisì il senso di «peccare», mentre originariamente significava «sbagliare», «non cogliere nel segno», «non andare bene». Il termine latino *peccatum*, che corrispondeva all'incirca a ἀμάρτημα, era persino più adatto per tradurre «peccato», dal momento che era già associato con *culpa* («colpa»), un termine giuridico. Termini generici come «illecito» o «illegittimo», che hanno più o meno lo stesso significato del nostro termine generico «sbagliato», si spiegano da soli. È interessante notare come Aristotele non avesse un termine generico analogo. Egli ha termini generici per la malvagità («scellerato», «canaglia»), ma naturalmente un uomo non diventa uno scellerato o una canaglia solo per aver commesso una cattiva azione, o un piccolo numero di cattive azioni. Aristotele usa termini come «vergognoso» o «empio», e anche termini specifici che indicano la mancanza di una virtù rilevante, come «ingiusto»: non ci sono, però, termini che corrispondono a «illecito». L'estensione di questo termine (ovvero il dominio della sua applicazione) potrebbe essere indicata, nella sua terminologia, solo ricorrendo a una perifrasi piuttosto lunga: è «illecito» ciò che, sia esso un pensiero, una passione a cui si è assentito o un'azione, è contrario a una delle virtù la cui assenza mostra che un certo uomo è cattivo in quanto uomo. Con questa formulazione otteniamo un concetto coestensivo a quello di «illecito».

Avere una concezione *legalistica* dell'etica significa credere che ciò che è reso necessario dalla conformità alle virtù – e che, se disatteso, è indice del nostro essere cattivi in quanto esseri umani (e non meramente come logici o artigiani) – sia richiesto dalla legge divina. Naturalmente, è impossibile avere una concezione del genere se non si crede, come gli Ebrei, i Cristiani e gli Stoici, in un Dio legislatore. Ma se questa concezione è stata

dominante per secoli, ed è stata poi abbandonata, è naturale che concetti come quello di «obbligo», di essere vincolati o costretti da una sorta di legge, siano sopravvissuti pur avendo perso le loro radici; e se alla parola «deve» è stato conferito in certi contesti il senso di «obbligo», anch'essa verrà espressa in quei contesti con un sentimento e un'enfasi particolari.

È come se la nozione di «criminale» fosse sopravvissuta in un contesto in cui il diritto penale e i tribunali sono stati aboliti e dimenticati. Uno Hume che scoprisse questa situazione potrebbe concludere che c'è uno speciale sentimento, espresso da «criminale», che da solo dà senso alla parola. In modo analogo, Hume scoprì la situazione in cui la nozione di «obbligo» era sopravvissuta e in cui l'espressione «ha il dovere di» era stata investita di una forza peculiare (che faceva dire che essa veniva usata in senso «morale»), mentre la credenza nella legge divina era stata abbandonata da molto tempo: i protestanti, infatti, vi avevano rinunciato dai tempi della Riforma³. Se la mia ricostruzione è corretta, questo è uno di quei casi interessanti in cui un concetto sopravvive al di fuori della cornice di pensiero che lo rendeva realmente intelligibile.

Hume, elaborando le sue celebri osservazioni sul passaggio da «è» a «deve», stava di fatto mettendo assieme una serie di questioni piuttosto diverse. Una di esse è quella che ho cercato di fare emergere con le mie considerazioni sul passaggio da «è» a «è debitore di» e sui «fatti bruti» relativi a questa descrizione. Ma si potrebbe mettere in luce un altro punto concentrandosi sul passaggio da «è» a «ha bisogno di» – ad esempio, sul passaggio dalle caratteristiche di un certo organismo all'ambiente di cui ha bisogno. Quando diciamo che l'organismo ha bisogno di un certo ambiente non stiamo dicendo che, ad esempio, vogliamo che l'organismo sia messo in quell'ambiente, ma che esso non si svilupperà al di fuori di esso. Certo, direbbe Hume, tutto dipende dal nostro *volere* che si sviluppi! Ma dire che «tutto dipende» dal nostro *volere* che si sviluppi significa chiedersi se il fatto che l'organismo abbia bisogno di un certo ambiente per svilupparsi, e che non si svilupperà al di fuori di esso, abbia la benché minima influenza sulle nostre azioni. Ora, si presume che *il fatto che* si «abbia bisogno» di una certa situazione, o che essa «debba» verificarsi, abbia una qualche influenza sulle nostre azioni: e da questo è sembrato naturale inferire che giudicare che qualcosa «deve» avvenire sia di fatto concedere che ciò di cui abbiamo detto che «deve avvenire» influenzi le nostre azioni. E nessun insieme di verità fattuali, dal punto di vista logico,

³ Essi non negavano l'esistenza della legge divina; ma la loro dottrina più caratteristica era che la legge divina non fosse stata data per essere obbedita ma per mostrare che l'uomo non era in grado di obbedirvi, neppure attraverso la grazia; questa dottrina non era applicata soltanto alle ramificate prescrizioni della Torah ma anche alla «legge divina naturale». Cfr. a questo proposito il decreto del concilio di Trento contro l'insegnamento secondo cui occorre affidarsi a Cristo come mediatore e non obbedirgli in quanto legislatore.

potrebbe pretendere di avere un'influenza sulle nostre azioni. (Non è il giudizio in quanto tale che ci mette in azione, ma il giudicare che otterremo o faremo qualcosa che *vogliamo*). Dunque *deve* essere impossibile inferire «ha bisogno di» o «deve avvenire» da «è». Ma nel caso di una pianta, ad esempio, l'inferenza da «è» a «ha bisogno di» non pone il benché minimo problema. È interessante e vale la pena di esaminarla: ma non è affatto sospetta. Il suo interesse è analogo a quello della relazione tra fatti bruti e fatti meno bruti: queste relazioni non sono state considerate a sufficienza. E mentre possiamo contrapporre «ciò di cui ha bisogno» a «ciò che è» – così come si pone in contrasto *de facto* con *de iure* – ciò non toglie che il fatto che la pianta abbia bisogno di un certo ambiente non sia anche una «verità».

È chiaro che, nel caso dei bisogni della pianta, il pensiero di un bisogno influenzerà l'azione solo se si vuole che la pianta cresca. Qui non c'è alcuna connessione necessaria tra quello che vogliamo e il nostro giudizio su ciò di cui la pianta «ha bisogno». Ma c'è una qualche forma di connessione necessaria tra ciò di cui *noi* pensiamo di aver bisogno e ciò che vogliamo. Si tratta di una connessione complicata; è possibile *non* volere qualcosa di cui, secondo il nostro giudizio, abbiamo bisogno. Ma è impossibile, ad esempio, non volere mai *nessuna* delle cose di cui giudichiamo di avere bisogno. In ogni caso, questo non è un fatto relativo al significato dell'espressione «avere bisogno», ma concerne il fenomeno del *volere*. Si potrebbe dire che di fatto il ragionamento di Hume ci induce a pensare che esso riguardi le parole «avere bisogno» o «essere buono per».

Abbiamo già visto due dei problemi celati nell'osservazione sul passaggio da «è» a «deve». Supponendo di avere chiarito, da una parte, la questione dei fatti bruti e, dall'altra, i problemi relativi all'«avere bisogno» e allo «svilupparsi», vi è *ancora* un terzo punto da trattare. Infatti, seguendo Hume, qualcuno potrebbe dire: forse ciò che è stato detto finora coglie un punto relativamente al passaggio da «è» a «è debitore di», o da «è» a «ha bisogno di», ma solo al prezzo di mostrare che le proposizioni in cui compaiono espressioni come «è debitore» e «ha bisogno di» esprimono un *tipo* di verità, un *tipo* di fatti. Resta però impossibile inferire «*deve moralmente*» da «è».

Questo mi sembra giusto. La parola «deve», avendo ormai acquisito un potere ipnotico, non potrebbe, proprio in virtù di questo suo potere, essere mai inferita da alcunché. Si obietterà che potrebbe essere inferita da altre proposizioni relative al «dovere morale»: ma questo non può essere vero. Se sembra che le cose stiano così, è perché diciamo che «Tutti gli uomini sono Φ » e «Socrate è un uomo» implicano «Socrate è Φ ». Ma in questo caso « Φ » è uno schema predicativo. Ciò che intendiamo è che, se sostituiamo a « Φ » un predicato reale, l'implicazione è valida. Ma ci deve

essere un predicato reale, non una parola che non contiene alcun pensiero intelligibile. In questo caso, invece, abbiamo una parola che mantiene ancora una certa forza evocativa ed è destinata ad avere un forte effetto psicologico, ma che non indica più alcun concetto reale.

Questa parola, in effetti, evoca un *verdetto* sulla mia azione, un verdetto che può essere positivo o negativo a seconda della relazione tra la proposizione che contiene «deve» e l'azione stessa. E là dove non si crede che ci sia un giudice o una legge, la nozione di verdetto può continuare ad avere un effetto psicologico, ma non un significato. Ora, immaginiamo che soltanto la parola «verdetto» venga usata – con una caratteristica solennità enfatica – in modo tale da mantenere la sua atmosfera ma non il suo significato, e che qualcuno dica: «Per un *verdetto*, in fin dei conti, c'è bisogno di un giudice e di una legge». Sarebbe possibile rispondere: «Niente affatto, perché se ci fosse una legge e un giudice che ha emesso il verdetto, dovremmo ancora capire se c'è un *Verdetto* sull'accettazione di quel verdetto». Spesso ci si riferisce a un ragionamento del genere come se fosse decisivo: se qualcuno ha una concezione dell'etica incentrata sulla legge divina, dovrà comunque concedere che essa comporta il giudicare che egli *deve* (deve moralmente) obbedire alla legge divina; quindi la sua etica è esattamente nella stessa posizione di qualsiasi altra: egli sta meramente assumendo una «premessa maggiore pratica»⁴ che dice che la legge divina deve essere obbedita, là dove altri assumono, ad esempio, la premessa che «il principio della massima felicità deve essere obbedito in ogni decisione».

Dovrei ritenere che Hume e i filosofi morali contemporanei, mostrando che la nozione di «dovere morale» non ha in realtà alcun contenuto, ci abbiano reso un servizio notevole; ma questi ultimi, purtroppo, stanno provando a trovare un contenuto alternativo (molto sospetto) e a preservare la forza psicologica del termine. Sarebbe più ragionevole rinunciarci. Non ha alcun senso ragionevole al di fuori di una concezione dell'etica fondata sulla legge divina; i filosofi contemporanei, tuttavia, non hanno alcuna intenzione di conservare questa concezione. È possibile fare etica anche senza questa concezione, come mostra l'esempio di Aristotele. Sarebbe un grande passo avanti se, invece di parlare di «moralmente sbagliato», ci si riferisse soltanto a generi come «insincero», «impuro», «ingiusto». Non dovremmo più domandarci se compiere una certa azione sia «sbagliato», passando direttamente da una qualche descrizione dell'azione a questa nozione. Dovremmo chiederci invece se l'azione era, ad esempio, ingiusta: e la risposta, in certi casi, diverrebbe chiara all'istante.

⁴ Secondo l'assurda denominazione che è invalsa. Dal momento che «premessa maggiore» = «premessa che contiene il termine che è un predicato nella conclusione», parlarne in relazione al ragionamento pratico è un solecismo.

Veniamo ora alla fase della filosofia morale inglese che è stata segnata da Sidgwick. Si ha l'impressione che, tra l'epoca di Mill e quella di Moore, sia avvenuto un cambiamento molto profondo. Mill assume, come abbiamo visto, che non si ponga mai il problema di calcolare le conseguenze particolari di azioni come il furto o l'omicidio. Abbiamo anche visto che questa posizione è stupida, perché non è affatto chiaro come un'azione *possa* cadere sotto un solo principio di utilità. In Moore e nell'etica inglese accademica a lui successiva troviamo invece che viene dato fin troppo per scontato che l'azione migliore è quella che produce le migliori conseguenze possibili (calcolando tra le conseguenze, come fanno alcuni «oggettivisti»⁵, il valore intrinseco ascrivito a certi tipi di atti). Da questo segue che un uomo si comporta bene, soggettivamente parlando, se agisce per il meglio nelle circostanze particolari, conformemente al suo giudizio circa le conseguenze complessive di quell'azione specifica. Sto solo dicendo che una concezione del genere ha questo esito, non che un qualche filosofo l'abbia sostenuta esattamente in questi termini. In effetti, la discussione di questi problemi può risultare molto complicata: ad esempio, si può mettere in dubbio che «questa azione è quella giusta» sia una formulazione soddisfacente, dal momento che le cose per avere predicati devono esistere – pertanto, potrebbe darsi che «sono obbligato» sia una formulazione migliore. O ancora: alcuni filosofi potrebbero negare che «giusto» sia un termine «descrittivo», e poi prendere una strada indiretta che passa per l'analisi linguistica fino ad arrivare a una concezione che di fatto non è diversa da «l'azione giusta è quella che produce le migliori conseguenze» (ad esempio, quella per cui adattiamo i nostri «principi» per ottenere i fini che abbiamo scelto di perseguire, in cui si presume che la connessione tra «scelta» e «meglio» sia tale che, se scegliamo riflessivamente, allora stiamo scegliendo il corso d'azione che produce le conseguenze migliori). Inoltre, bisogna descrivere il ruolo dei cosiddetti «principi morali» e del «movente del dovere», occorre analizzare la differenza tra «buono», «moralmente buono» e «giusto», e vanno indagate le caratteristiche peculiari del termine «deve». Discussioni del genere producono l'impressione che ci sia una differenza rilevante tra le varie concezioni, ma ciò che è davvero rilevante è la loro generale somiglianza. La somiglianza diviene palese se riflettiamo sul fatto che tutti i pensatori morali inglesi più noti hanno proposto una filosofia che impedisce di sostenere, ad esempio, che uccidere un innocente allo scopo di ottenere

⁵ Gli oggettivisti di Oxford naturalmente distinguono tra «conseguenze» e «valori intrinseci», producendo così l'impressione fuorviante che essi non siano consequenzialisti. Ma essi non sostengono – e Ross lo nega esplicitamente – che, ad esempio, l'interesse nazionale non possa mai prevalere sulla gravità della condanna di un innocente. Dunque, la loro distinzione è priva di importanza.

un fine qualsiasi non può essere giusto e che chi la pensa diversamente è in errore. (Devo menzionare entrambi i punti perché per esempio Hare, che pure promuove una filosofia che incoraggia a ritenere doverosa l'uccisione di un innocente per scopi di primaria importanza, sosterebbe anche, mi sembra, che se un uomo sceglie come suo «supremo principio pratico» quello di evitare di uccidere, non gli si può imputare un errore: si tratta solo del suo «principio». Ma con questa precisazione, credo si possa vedere come il punto che ho formulato valga per tutti i filosofi morali accademici inglesi da Sidgwick in poi). Ora, questo fatto è molto significativo: esso mostra infatti che tutte queste filosofie sono assolutamente incompatibili con l'etica ebraico-cristiana. Questa etica è infatti caratterizzata dalla dottrina per cui certe cose sono assolutamente proibite a prescindere dalle *conseguenze* – ad esempio: scegliere di uccidere un innocente per un fine qualsiasi, anche se buono; punire una persona al posto di un'altra; la slealtà (con questo intendo il conquistarsi la fiducia di qualcuno su una questione di capitale importanza promettendo amicizia sincera, per poi tradirlo con i suoi nemici); l'idolatria; la sodomia; l'adulterio; la falsa professione di fede. La proibizione di certe cose semplicemente in virtù della loro descrizione come quel tipo di azione, a prescindere da qualsiasi conseguenza ulteriore, di certo non costituisce la totalità dell'etica ebraico-cristiana, ma ne costituisce comunque una caratteristica notevole; e, se è vero che ogni filosofo accademico a partire da Sidgwick ha escluso questa etica, mi sembra che sia indice di provincialismo concentrarsi sulle differenze, relativamente meno significative, tra questi filosofi, e non vedere la loro incompatibilità con l'etica ebraico-cristiana come il dato più rilevante.

È notevole che nessuno di questi filosofi mostri di avere una qualche consapevolezza dell'esistenza dell'etica che sta negando; è abbastanza scontato, per tutti loro, che proibizioni come quella dell'omicidio non valgano a fronte di certe conseguenze. Ma naturalmente il rigore della proibizione ha la sua ragion d'essere nel fatto che *non si deve essere influenzati dalla speranza o dal timore di certe conseguenze*.

Quando si considera la transizione da Mill a Moore si ha il sospetto che si sia prodotta a un certo punto grazie a qualcuno. Verrà probabilmente in mente Sidgwick, e in effetti la si vede iniziare, quasi accidentalmente, nei suoi scritti. Sidgwick è un autore piuttosto noioso, e gli aspetti rilevanti del suo pensiero emergono nelle digressioni, nelle note a piè di pagina e nei piccoli frammenti di argomentazione che non fanno riferimento alla sua imponente classificazione dei «metodi dell'etica». La teoria etica della legge divina è ridotta a una varietà insignificante in una nota che ci informa che «i migliori teologi» (Dio sa chi avesse in mente) sostengono che Dio deve essere obbedito nelle sue capacità di essere *morale*. ἡ φορτικός ο ἔπαινος; sembra di sentire Aristotele quando dice: «O forse non è rozzo

l'elogio?» (*Etica Nicomachea*, 1178b16)⁶. Ma Sidgwick è rozzo proprio in questo modo: egli crede, ad esempio, che l'umiltà consista nella sottovalutazione dei propri meriti – e dunque in una sorta di insincerità; che il fondamento delle leggi contro la blasfemia stia nel fatto che essa è offensiva per chi crede, e che addentrarsi nella virtù della purezza significhi violare i suoi canoni – cosa che, secondo Sidgwick, i «teologi medievali» hanno colpevolmente ignorato.

Nella prospettiva di questa ricerca, l'aspetto più rilevante del pensiero di Sidgwick è la sua definizione di intenzione. Secondo questa definizione, ogni conseguenza prevista delle proprie azioni volontarie deve essere chiamata intenzionale. Questa definizione è ovviamente sbagliata, e oso dire che nessuno, oggi, la difenderebbe. Sidgwick usa questa definizione per avanzare una tesi etica che oggi sarebbe accettata da molti: secondo questa tesi, il fatto che una persona non desiderasse (come mezzo o come fine) una conseguenza che aveva però previsto non ha alcuna rilevanza rispetto alla responsabilità di quella persona. Utilizzando il linguaggio dell'intenzione in modo più corretto, ed evitando la concezione errata di Sidgwick, potremmo enunciare la tesi in questi termini: il fatto che una persona non intendesse un effetto di una sua azione che poteva però prevedere non è rilevante rispetto alla sua responsabilità per quell'azione. Ora, questo suona piuttosto edificante; il fatto che i nostri pensieri su questo tipo di problemi suonino edificanti è, mi sembra, un segno caratteristico della loro degenerazione. Possiamo vedere in cosa consiste tale tesi se consideriamo un esempio. Supponiamo che un uomo abbia la responsabilità di occuparsi di un bambino. Rifiutarsi deliberatamente di sostenerlo sarebbe dunque una cattiva azione da parte sua. Sarebbe un male se egli smettesse di mantenerlo perché non vuole più farlo, e sarebbe un male anche nel caso in cui, così facendo, egli costringesse ad esempio qualcun altro a fare qualcosa (possiamo assumere per il bene dell'argomentazione che costringere tale persona a fare quella determinata cosa sia di per sé un'azione ammirevole). Ora, egli deve scegliere se fare qualcosa di disonorevole o andare in prigione. Se va in prigione, non potrà più occuparsi del bambino. Secondo la dottrina di Sidgwick la responsabilità di chi agisce è la stessa, sia nel caso in cui l'atto di abbandonare il bambino costituisce un fine o un mezzo per altri fini, sia nel caso in cui l'atto è una conseguenza prevista e inevitabile dell'essere arrestati pur di non fare qualcosa di disonorevole. Ne segue che la persona deve soppesare quanto vi sia di male nello smettere di mantenere il bambino e nel compiere l'atto disonorevole; e può ben darsi che quest'ultima azione sia meno viziosa, se paragonata allo smettere intenzionalmente di mantenere il bambino. Ora, se una persona ritiene che la sua responsabi-

⁶ Trad. it. cit. [N.d.T.].

lità non sia toccata dal fatto che smettere di mantenere il bambino è un effetto collaterale del suo arresto, questa considerazione la renderà più propensa a fare la cosa disonorevole, che può essere comunque piuttosto cattiva. E naturalmente, una volta che egli ha iniziato a vedere la faccenda in questo modo, l'unica cosa che può ragionevolmente considerare sono le conseguenze, e non ciò che c'è di intrinsecamente cattivo in questa o quella azione. A questo punto, egli potrebbe compiere un'azione molto più disonorevole dello smettere deliberatamente di mantenere il bambino, qualora giudichi ragionevolmente che non ne seguirà alcun danno *grande*. E se di fatto il suo calcolo si mostra sbagliato, sembrerà che egli non sia responsabile delle conseguenze, perché non le aveva previste. Perché in realtà la tesi di Sidgwick conduce all'impossibilità di valutare ciò che c'è di male in un'azione, se non alla luce delle conseguenze *che ci si aspetta*. Ma se è così, allora *tu* devi valutare ciò che c'è di male alla luce delle conseguenze che *tu* ti attendi; da questo segue che ci si può disculpare delle conseguenze *effettive* delle azioni più riprovevoli, purché si sia in grado di mostrare che non le si aveva previste. Io voglio affermare, invece, che un uomo è responsabile delle conseguenze negative delle sue cattive azioni, ma non ha alcun merito per le conseguenze positive; e che, al contrario, egli non va ritenuto responsabile delle conseguenze negative delle buone azioni.

La negazione di *ogni* distinzione tra conseguenze previste e intese, nella misura in cui è coinvolta la responsabilità, non è formulata da Sidgwick sviluppando un qualche «metodo dell'etica»: questa mossa viene fatta di per se stessa e per conto di tutti; e penso che sia plausibile pensare che *questa* mossa di Sidgwick spieghi la differenza tra l'utilitarismo vecchia maniera e quel *consequenzialismo*, come io lo chiamo, che caratterizza tutti i filosofi morali accademici inglesi da Sidgwick in poi. Grazie a questa mossa, quel tipo di considerazione che sarebbe stata vista un tempo come una tentazione – la considerazione sollevata da comari e adulatori – si è guadagnata un posto nelle teorie dei filosofi morali.

La scarsa profondità filosofica è un tratto necessario del consequenzialismo. Infatti, in etica ci sono sempre casi dubbi. Ora, se si è aristotelici, o se si crede nella legge divina, si affronteranno questi casi valutando se il compiere una certa cosa in certe circostanze sia, ad esempio, un omicidio o un atto di ingiustizia; poi si giudicherà, a seconda di ciò che si è stabilito, se quella certa cosa sia un atto da compiersi o meno. Questo sarebbe il metodo della casistica, e anche se può portarci a distorcere la circonferenza in un punto non ci consentirà di distruggerne il centro. Ma se siamo consequenzialisti, la domanda «Che cosa è giusto fare in circostanze del genere?» è una domanda stupida. Il casista pone questa domanda solo per arrivare a chiedere «sarebbe *ammisibile* fare questa cosa?» o «sarebbe ammissibile *non* fare questa cosa?». Solo se *non* fosse ammissibile *non*

fare questa certa cosa egli potrebbe dire: «*Questa è la cosa da fare*»⁷. In caso contrario, sebbene egli possa esprimersi *contro* una certa azione, non può mai prescriverne alcuna – nel caso *effettivo*, infatti, le circostanze (al di là di quelle immaginate) potrebbero suggerire possibilità di ogni genere, e non possiamo sapere in anticipo quali possibilità si verificheranno. Ora, il consequenzialista non ha alcun appiglio per dire: «Questo sarebbe ammissibile, questo no», perché stando al suo assunto, sono le conseguenze che devono decidere, ed egli non ha alcun motivo di fingere di poter prevedere quali possibili cambiamenti possono essere prodotti da una certa azione. Tutto ciò che egli può dire è: un uomo non deve fare sì che la tal cosa accada; ma non ha alcun diritto di dire che qualcuno, in un caso effettivo, causerà la tal cosa a meno che non faccia la tal altra. Inoltre il consequenzialista, per poter anche solo immaginare casi dubbi, dovrà com'è ovvio assumere una qualche legge o un qualche criterio rispetto a cui un certo caso risulta dubbio. Dove andrà a cercare questo criterio? In pratica, la risposta è immancabilmente: tra i criteri vigenti nella sua società o nella sua cerchia. E infatti, tutti questi filosofi sono caratterizzati dal loro essere estremamente convenzionali; non c'è nulla, in loro, che consenta di ribellarsi ai criteri convenzionali assunti dalle persone come loro; è impossibile che essi siano profondi. Ma la probabilità che un'intera gamma di criteri convenzionali sia decente è esigua. Infine, il punto insito nel considerare situazioni ipotetiche, magari molto improbabili, *sembra* essere quello di indurre noi stessi o qualcun altro a prendere una decisione ipotetica in favore di un'azione cattiva. Non nutro alcun dubbio che ciò produca l'effetto di predisporre le persone (che non si troveranno mai in quelle situazioni a cui si riferiscono le decisioni ipotetiche) ad accettare azioni cattive analoghe, o ad elogiare e lusingare coloro che le compiono, posto che lo facciano anche quelli del loro giro, anche laddove le circostanze estreme che sono state immaginate non si verificheranno mai.

Coloro che riconoscono nell'etica della legge divina l'origine del concetto di «obbligo» e del senso enfatico, «morale», di *dovere*, ma che rifiutano d'altra parte la nozione di un legislatore divino, cercano a volte di mantenere la concezione legalistica facendo a meno del legislatore divino. Mi sembra che in questo tentativo ci sia qualcosa di interessante. Forse la prima cosa che viene in mente sono le «norme» della società. Ma come Butler non risulta convincente se si riflette su ciò che la coscienza può suggerire alle persone, così, credo, non si può restare convinti di questa idea se si pensa al tipo di «norme» che una società si può dare. D'altra parte ritengo assurda l'idea che ci possa essere una legislazione «per se stessi»;

⁷ Si tratta per forza di cose di un caso raro: infatti un precetto positivo, come ad esempio «Onora il padre e la madre», difficilmente prescriverà una qualche azione in particolare, e ancora più raramente la renderà necessaria.

ciò che qualcuno fa per se stesso può essere ammirevole ma non è darsi una legge. Una volta capito questo, si potrebbe dire: devo individuare le mie regole, nel modo migliore che posso, e poi seguirle fino a quando non vengo a conoscenza di qualcosa di meglio. Qualcuno potrebbe dire, ad esempio: «mi atterrò agli usi dei miei antenati». Se questo porterà al bene o al male, dipenderà dal *contenuto* delle regole o degli usi degli antenati. Se si è fortunati, le regole porteranno al bene. Un atteggiamento del genere è promettente almeno in questo: esso sembra incorporare una qualche forma di dubbio socratico, là dove dovrebbe essere chiaro che avere questo tipo di dubbi è un bene, visto che ci troviamo a ricorrere a simili espedienti; infatti, in generale, pensare che forse in qualche modo non si riesce a vedere qualcosa, o si è sulla strada sbagliata, o ci si è sbagliati in qualcosa di essenziale, dovrebbe essere una cosa buona per chiunque. La ricerca delle «norme» invece potrebbe portarci ad andare alla ricerca di leggi di natura, come se il legislatore fosse l'universo; ma al giorno d'oggi questo non ci porterebbe, con ogni probabilità, a buoni risultati: potrebbe indurci a mangiare il più debole secondo le leggi di natura, ma mi sembra difficile che ora come ora possa portarci alla nozione di giustizia; il sentimento presocratico per cui la giustizia è paragonabile all'equilibrio o all'armonia che fa andare avanti le cose è molto lontano da noi.

Ma c'è un'altra possibilità: la nozione di «obbligò» può essere intesa in senso contrattuale. Come guardiamo alla legge per capire cosa sia richiesto alla persona che vi è soggetta, così guardiamo al contratto per capire cosa sia richiesto alla persona che lo ha sottoscritto. Alcuni pensatori, certamente molto lontani da noi, potrebbero avere l'idea di un *foedus rerum*, di un universo visto non come legislatore, ma come l'attuazione di un contratto. In tal caso, se si potesse scoprire questo contratto, si potrebbero anche apprendere gli obblighi che esso ci impone. Ora, non possiamo essere sottoposti a una legge a meno che essa non ci sia stata proclamata, e i pensatori che credono in una «legge divina naturale» ritengono che essa sia stata proclamata ad ogni uomo adulto con la conoscenza del bene e del male. Analogamente, non possiamo essere sottoposti a un contratto senza averlo effettivamente contratto, cioè senza avere dato segni di accettarlo. Forse, si potrebbe sostenere che il modo in cui si usa il linguaggio nella condotta ordinaria di vita costituisca in qualche senso l'accettazione di varie forme di contratto. Se qualcuno sostenesse questa tesi, dovremmo richiedere che essa venga sviluppata. Sospetto che sarebbe, in larga parte, formale: sarebbe possibile costruire un sistema che includa la legge: «ciò che vale per l'uno vale per l'altro» (il cui statuto sarebbe paragonabile a quello delle «leggi» della logica), ma sarebbe difficile arrivare a questioni più specifiche, come la proibizione dell'omicidio o della sodomia. Inoltre, mentre è chiaro che si può essere sottoposti a una legge che non si riconosce e che non si concepisce come legge, non sembra ragionevole dire che

si può accettare un contratto senza sapere che lo si sta facendo: ignorare una cosa del genere, stando a quanto generalmente si crede, distrugge la natura del contratto.

Rimarrebbe ancora la possibilità di andare alla ricerca delle «norme» nelle virtù umane: così come *l'uomo* ha un certo numero di denti, che di certo non è il numero medio di denti che gli uomini possiedono, ma è il numero di denti proprio della specie, così forse la specie *uomo*, considerata non solo biologicamente, ma dal punto di vista dell'attività di pensiero e di scelta in relazione alle varie sfere della vita (i poteri, le facoltà e l'uso delle cose necessarie) «ha» certe virtù: e l'«uomo» che possiede la totalità delle virtù è la «norma», così come un uomo che ha, ad esempio, la totalità dei denti è una norma. Ma in *questo* senso «norma» cessa di essere più o meno equivalente a «legge». In *questo* senso, la nozione di «norma» ci porta più vicini a una concezione aristotelica che non a una concezione legalistica dell'etica. Credo che non ci sia nulla di male in questo; ma se qualcuno guardasse in questa direzione per dare un senso alla «norma», dovrebbe riconoscere ciò che è successo al termine «norma» (che, nella sua intenzione, avrebbe dovuto significare «legge – ma senza far rientrare Dio nel discorso»): il termine ha smesso del tutto di significare «legge». Eglì, *pertanto*, dovrebbe mettere al bando espressioni come «obbligo morale», «dovere morale» e «dovere», se è in grado di farlo.

Ma nel frattempo, non è forse chiaro che ci sono molti concetti che avrebbero bisogno di essere indagati come capitoli della filosofia della psicologia, *bandendo completamente* (come vorrei proporre) *l'etica* dalle nostre menti? Tanto per cominciare: «azione», «intenzione», «piacere», «volere». Se iniziassimo da questi, probabilmente se ne aggiungerebbero altri. Alla fine sarebbe possibile arrivare a considerare il concetto di virtù, con il quale, mi sembra, potremmo incominciare una qualche forma di studio dell'etica.

Concluderò descrivendo i vantaggi che provengono dall'usare la parola «deve» in modo non enfatico (dunque, non in uno speciale senso «morale») e dall'abbandonare il senso «morale» del termine «sbagliato» [*wrong*], preferendo invece nozioni come «ingiusto» [*unjust*].

È possibile, se è concesso procedere solo attraverso esempi, distinguere tra ciò che è intrinsecamente ingiusto e ciò che è ingiusto date le circostanze. È intrinsecamente ingiusto condannare penalmente qualcuno per un crimine che evidentemente non ha commesso. Naturalmente, azioni del genere possono essere compiute, e di fatto sono state compiute spesso e in molti modi diversi: corrompendo testimoni, appellandosi a regole legali che consentono di stabilire che qualcosa è avvenuto quando chiaramente non è avvenuto, o anche attraverso la pura e semplice sopraffazione da parte di giudici e potenti, che dicono più o meno: «non ci importa un fico secco se non l'hai fatto; ti condanneremo lo stesso». Ad esempio

è ingiusto, in circostanze normali, privare le persone della loro proprietà apparente in assenza di un procedimento legale, non pagare i debiti, non rispettare i contratti e molte altre cose del genere. Ora, le circostanze possono determinare grandi differenze nella valutazione della giustizia o dell'ingiustizia di questo tipo di comportamenti, e possono *a volte* includere le conseguenze attese: ad esempio, una rivendicazione di proprietà può non avere peso nel caso in cui la confisca e l'uso della cosa in questione servano ad evitare un disastro certo: ad esempio, potremmo usare la macchina di qualcun altro causando un'esplosione che la distrugge ma che al tempo stesso devia un'inondazione o crea un fosso che il fuoco non riesce a oltrepassare. Ora, questo di certo non significa che ciò che sarebbe ordinariamente un atto di ingiustizia, ma che non è intrinsecamente ingiusto, possa sempre essere reso giusto da un calcolo ragionevole delle conseguenze migliori; niente affatto, ma è chiaro che tracciare una linea (o un'area) di confine porrebbe problemi complessi. E se ci sono certamente delle osservazioni generali da fare a questo proposito, e alcuni confini che possono essere tracciati, la decisione nei casi particolari sarà determinata *κατά τὸν ὀρθὸν λόγον* – «come lo stabilisce la retta ragione»⁸. Ad esempio, il fatto che il ritardo nel pagamento di *questo* debito a una persona in *queste* circostanze, da parte di una persona in *queste altre* circostanze, sia ingiusto, è davvero da decidersi soltanto «come lo stabilisce la retta ragione»; e per questo non può esserci, *in linea di principio*, altro canone che non sia il fornire degli esempi. Vale a dire, mentre è a causa di una grossa lacuna della filosofia se non siamo in grado di fornire una descrizione generale del concetto di virtù e del concetto di giustizia ma dobbiamo procedere, nell'uso dei concetti, solo attraverso esempi, è vero anche che c'è un'area in cui il fatto di non essere in grado di dare una descrizione se non fornendo esempi non è il risultato di una lacuna ma è ciò che accade in linea di principio; è in quest'area che il canone è «ciò che stabilisce la retta ragione»: e questo, ovviamente, *non* è un canone.

Questo è tutto quello che ho da dire a proposito di ciò che è giusto in certe circostanze ma ingiusto in altre, e a proposito del ruolo che le conseguenze previste possono avere nel determinare ciò che è giusto. Tornando al mio esempio di ingiustizia intrinseca: se il comportamento in questione è quello di condannare qualcuno per un atto che egli evidentemente non ha commesso, la descrizione di questo comportamento come ingiusto non può essere assolutamente messa in discussione. Nessuna circostanza, nessuna conseguenza prevista che *non* abbia l'effetto di modificare la descrizione per cui questo comportamento consiste nel condannare un uomo per qualcosa che non ha fatto può modificare la descrizione secondo la quale questo comportamento è ingiusto. Se qualcuno provasse a mettere

⁸ Cfr. *Etica Nicomachea*, 1138b, 24, trad. it. cit. [N.d.T].

in questione questo punto, starebbe soltanto facendo finta di non sapere che cosa significa «ingiusto»: questo, infatti, è un caso paradigmatico di ingiustizia.

Qui possiamo vedere la superiorità del termine «ingiusto» [*unjust*] sui termini «moralmente giusto [*right*]» e «moralmente sbagliato [*wrong*]». Infatti, nel contesto della filosofia morale inglese da Sidgwick in poi, sembra legittimo chiedersi se comportarsi così, in certe circostanze, *possa* essere «moralmente giusto [*right*]»; ma non si può sostenere che un tale comportamento sarebbe giusto [*just*] in qualsiasi circostanza.

Non sono ora in grado di svolgere la filosofia che tutto ciò comporta – e credo che nessuno, nella situazione attuale della filosofia inglese, *possa* svolgere questa filosofia – ma è chiaro che un uomo buono è un uomo giusto, e che un uomo giusto è colui che abitualmente si rifiuta di commettere o di collaborare ad azioni ingiuste per paura delle conseguenze o per ottenere un vantaggio per se stesso e per chiunque altro. Forse nessuno vorrà dissentire su questo. Ma, si potrebbe dire, ciò che è ingiusto è a volte determinato dalle conseguenze che si prevedono: e questo è certamente vero. Ci sono però casi in cui non lo è: ora, se qualcuno dicesse «sono d'accordo, ma tutto questo avrebbe bisogno di essere spiegato bene», avrebbe ragione; e per di più la situazione attuale ci impedisce di dare questa spiegazione: non abbiamo la strumentazione filosofica necessaria. Se qualcuno però pensa *a priori*⁹ che si possa discutere se la condanna degli innocenti debba essere assolutamente esclusa dalla nostra considerazione, io non voglio discutere con questa persona: essa mostra di avere una mente corrotta.

In casi del genere, i nostri filosofi morali cercano di imporci un dilemma: se abbiamo un caso in cui il termine «ingiusto» si applica semplicemente in virtù di una descrizione fattuale, non ci si potrebbe chiedere se non sia talvolta concepibile che si debba commettere un'ingiustizia? Se «ciò che è ingiusto» è determinato da considerazioni relative al fatto che sia «giusto» [*right*] fare certe cose in certe circostanze, allora la domanda se sia giusto commettere un'ingiustizia non si pone neppure: la nozione di «sbagliato», infatti, è incorporata nella definizione di giustizia. Ma se

⁹ Se qualcuno lo pensa in una situazione concreta, è chiaro che si tratta soltanto di un normale essere umano tentato. In una discussione di questo articolo, come c'era forse da aspettarsi, è stato portato questo esempio: si richiede a un governo di processare e condannare a morte un uomo sotto il ricatto di una «guerra atomica». Mi sembrerebbe strano sperare di fermare così una guerra minacciata da uomini in grado di fare una simile richiesta. Ma la cosa più importante a proposito del modo in cui esempi del genere sono inventati nel corso delle discussioni è l'assunzione che ci siano solo due possibilità d'azione: in questo caso, la complicità o l'aperta disfatta. Nessuno può dire in anticipo quali possibilità ci saranno – ad esempio, che non ci sia la possibilità di temporeggiare facendo finta di voler collaborare mentre si organizza abilmente la «fuga» della vittima.

abbiamo un caso in cui la descrizione «ingiusto» è applicata solamente in virtù di certi fatti, senza alcun riferimento alla nozione di «sbagliato», allora ci si può chiedere se forse non si «debba» commettere un'ingiustizia, o se possa essere «giusto» [*right*] farlo. E naturalmente «dovere» e «giusto» [*right*] sono usati qui nel loro senso *morale*. Ora, o si decide ciò che è «moralmente giusto» alla luce di certi *altri* «principi» o si fa di *questo* un principio e si decide che un'ingiustizia non è mai «giusta» [*right*]: ma in quest'ultimo caso si sta andando oltre i fatti, si sta decidendo che non si commetteranno ingiustizie o che è sbagliato farlo. In entrambi i casi, *se* il termine «ingiusto» è determinato semplicemente dai fatti, non è il termine «ingiusto» che determina l'applicazione del termine «sbagliato», ma la decisione per cui l'ingiustizia è «sbagliata», assieme alla diagnosi per cui una certa descrizione «fattuale» comporta un'ingiustizia. Ora, se l'ingiustizia è «sbagliata» in virtù di una decisione assoluta che abbiamo preso, non abbiamo alcuna base per affermare che chi *non* prende una decisione analoga «giudichi in modo falso».

In questo ragionamento è chiaro che il termine «sbagliato» è caratterizzato come se significasse «moralmente sbagliato», e tutta l'atmosfera del termine viene mantenuta, mentre esso è certamente privo di sostanza. Ora, consentitemi di ricordare che «moralmente sbagliato» è l'erede di «illecito», ovvero «ciò rispetto a cui vige un obbligo di *non* fare» – un termine che appartiene alla teoria dell'etica della legge divina. In questo quadro, viene davvero aggiunto qualcosa alla descrizione «ingiusto» se si dice che c'è un obbligo di non farlo; infatti, ciò che obbliga è la legge divina – così come obbligano le regole di un gioco. Dunque se la legge divina, proibendo l'ingiustizia, impone l'obbligo di non commettere ingiustizia, si aggiunge davvero qualcosa alla descrizione «ingiusto», dicendo che c'è l'obbligo di non farlo. Ed è perché «moralmente sbagliato» è un erede di questo concetto, che però è stato separato dalla famiglia di concetti da cui proveniva, che «moralmente sbagliato» *da un lato* eccede la mera descrizione fattuale «ingiusto» e *dall'altro* sembra non avere alcun contenuto riconoscibile all'infuori di una certa forza vincolante, che io chiamerei meramente psicologica. E la forza del termine è tale che i filosofi di fatto suppongono che la nozione di legge divina possa essere messa da parte come se non comportasse alcuna differenza rilevante, anche quando viene adottata – essi infatti pensano che chi crede nella legge divina debba accettare un «principio pratico» della forma «Io devo (ovvero, sono moralmente obbligato a) obbedire alle leggi divine».

Ma di fatto questa nozione di obbligo è operante solo nel contesto della legge. E sarei incline a congratularmi con i filosofi morali odierni per avere deprivato il «dovere morale» dell'elusiva apparenza di contenuto che ha oggi, se essi non manifestassero un desiderio detestabile di preservare l'atmosfera del termine.

Sarebbe possibile, volendo essere risoluti, abbandonare il termine «dovere morale» e tornare semplicemente al «dovere» ordinario; questo termine, come si deve riconoscere, è estremamente frequente nel linguaggio umano, al punto che sarebbe difficile immaginare di andare avanti senza di esso. Ora, se ritorniamo al «dovere» ordinario, non potremmo chiederci ragionevolmente se compiere un'ingiustizia possa essere necessario, o possa essere la cosa migliore da fare? Certo che potremmo. E le risposte sarebbero diverse. Qualcuno – un filosofo – potrebbe dire che, dal momento che la giustizia è una virtù e l'ingiustizia un vizio e che le virtù e i vizi sono edificati con l'esecuzione di azioni che li esemplificano, un atto di ingiustizia tenderà a rendere un uomo cattivo. Essenzialmente, il fiorire dell'uomo *in quanto uomo* consiste nel suo essere buono (ad esempio, nelle virtù); ma per ogni *X* a cui questo termine si applica, *X* ha bisogno di ciò che lo fa prosperare: dunque l'uomo ha bisogno di compiere solo azioni virtuose. E anche se, come dobbiamo ammettere, egli evitando l'ingiustizia potrebbe fiorire meno (o non fiorire affatto) in cose inessenziali, la sua vita sarebbe danneggiata nell'essenziale se egli non evitasse l'ingiustizia – dunque, egli ha bisogno in ogni caso di compiere soltanto azioni giuste. Questo è all'incirca il modo di parlare di Platone e Aristotele. Potrebbe sembrare, tuttavia, che ci sia un'enorme lacuna filosofica, alla quale oggi, per quello che ci riguarda, sarebbe difficile porre rimedio: questa lacuna dovrebbe essere colmata da una descrizione della natura umana, dell'azione umana, del tipo di caratteristica rappresentata dalla virtù, e soprattutto del «fiorire» dell'uomo. Quest'ultimo concetto sembra essere il più dubbio. In effetti, come lo stesso Aristotele riconosceva, sembra piuttosto difficile ammettere che un uomo che soffre, che ha fame, che è povero e senza amici stia fiorendo. Inoltre, qualcuno potrebbe dire che per fiorire bisogna per lo meno rimanere vivi. Qualcun altro, niente affatto impressionato da tutto ciò, di fronte a un caso difficile dirà che «ciò di cui abbiamo bisogno è questo, e non lo otterremo senza fare quest'altro (che è ingiusto) – e quindi questa è la cosa che dobbiamo fare». Un altro ancora, che non segue i ragionamenti elaborati dei filosofi, dirà semplicemente: «So che in generale è una cosa disonorevole dire che qualcuno farebbe meglio a commettere questa azione ingiusta». Chi crede nella legge divina dirà forse: «È proibito, e quali che siano le apparenze, non può andare a vantaggio di nessuno commettere un'ingiustizia». Anche lui, come i filosofi greci, può pensare in termini di fioritura. Se è uno stoico, avrà una concezione piuttosto rigida della fioritura; se è un ebreo o un cristiano, non avrà bisogno di una nozione particolarmente precisa: il modo in cui il non commettere ingiustizia verrà a suo vantaggio è qualcosa che egli lascia stabilire a Dio, dicendo soltanto: «andare contro questa legge non può portarmi nulla di buono». (Egli spera anche in una grande ricompensa, più tardi, in una nuova vita – ad esempio con

l'arrivo del Messia; ma da questo punto di vista, egli si affida a un tipo speciale di promesse).

Alla filosofia morale – la filosofia morale dei famosi filosofi inglesi da Sidgwick in poi – resta il compito di costruire sistemi secondo i quali l'uomo che dice «abbiamo bisogno di questo, e lo otterremo in questo modo» *potrebbe* avere un carattere virtuoso: in altri termini, la questione se la condanna penale di un innocente possa essere «giusta» in certe circostanze è lasciata aperta, e anche se gli attuali filosofi morali di Oxford concederebbero a qualcuno il *permesso* di «adottare come proprio principio» il non fare questa cosa, essi insegnano una filosofia secondo cui le particolari conseguenze di un'azione del genere potrebbero essere prese «*moralmente*» in considerazione da qualcuno che stesse deliberando cosa fare; e se esse fossero tali da accordarsi con i suoi fini, potrebbe essere un passo della sua educazione morale individuare un principio morale sotto il quale egli è «riuscito» a riportare l'azione (per usare un'espressione di Nowell-Smith) – oppure (per adottare la concezione di Hare), se qualcuno stabilisse che «in tali circostanze si dovrebbe far sì che un innocente venga condannato», questa sarebbe una nuova «decisione di principio», che rappresenterebbe un progresso nella formazione del suo pensiero morale. Ecco ciò di cui mi sto lamentando.

(Traduzione di Matteo Falomi)

