

# IMPLICAZIONI ETICHE DELL'ANALISI DEL LINGUAGGIO DA WITTGENSTEIN AI SISTEMI DI LOGICA DEONTICA

Maurilio Lovatti (\*)

Nel 1971, durante una conversazione radiofonica trasmessa dalla BBC, K. Popper affermò: «Ho gli occhiali e di tanto in tanto me li pulisco: gli occhiali però — sia chiaro — hanno una *funzione* e questa loro funzione si attiva soltanto quando li inforchiamo per guardare, attraverso essi, il *mondo*. La stessa cosa si verifica con il linguaggio: ne viene che non si può sciupare la vita a pulire gli occhiali...»<sup>1</sup>.

L'analisi del linguaggio, e in generale la prospettiva analitica, la logica, i linguaggi formalizzati ecc. sono sicuramente utili al filosofo, talvolta indispensabili (chi guarda con gli occhiali sporchi talvolta prende lucciole per lanterne), ma sicuramente non devono esaurire l'attività filosofica. Viceversa un esame della filosofia analitica del nostro secolo mostra che

«abbandonate le tesi moderate e pienamente condivisibili secondo cui l'analisi del linguaggio può effettivamente giovare alla filosofia in quanto tale, consentendole di assumere vesti per quanto possibile rigorose (...) e di non cadere nella verbosità fine a se stessa che caratterizza tendenze che si oppongono allo stile analitico, parecchi autori hanno finito con l'investire il linguaggio di carichi che esso, in quanto strumento del comunicare, non è in grado di assumere»<sup>2</sup>.

È illogico pensare di risolvere problemi ontologici od etici semplicemente tramite l'analisi del linguaggio, perché, come osserva giustamente Evandro Agazzi, «entro questa filosofia (del linguaggio) non si potrà dire gran che circa il “tipo di realtà” che spetta al referente, e ciò per la buona ragione che questo non è un problema linguistico»<sup>3</sup>. Detto in altro modo:

«La versione linguistica di un problema filosofico può essere un utile strumento euristico per affrontare il problema medesimo, proprio come per risolvere certi problemi geografici è utile tradurli in problemi riguardanti le posizioni di certi segni nella carta geografica. Ma proprio come sarebbe ridicolo pensare che le carte geografiche costituiscono l'unico oggetto della geografia, così sarebbe un grave errore pensare che la filosofia non sia, o non debba essere, niente più che studio del linguaggio»<sup>4</sup>.

Nell'ambito di *questa* concezione dell'analisi del linguaggio, verrà esaminata esclusivamente la questione della razionalità dell'etica, cercando di delineare alcuni contributi significativi che si possono trarre dalla filosofia analitica e dalla semantica dei sistemi di logica deontica.

## 1. Wittgenstein e il neopositivismo

Wittgenstein nel *Tractatus* (1921) afferma la totale eterogeneità tra fatti e valori: «Nel mondo tutto è come è, e tutto avviene come avviene; non vi è in esso alcun valore — né, se vi fosse, avrebbe un valore» (6.4.1). Di conseguenza, nell'ambito della concezione del linguaggio formulata in quest'opera, ne risulta che “l'etica non può formularsi. L'etica è trascendentale”. (6.421)<sup>5</sup>

Si tratta di una drastica riproposizione della cosiddetta legge di Hume, secondo la quale,

-----

(\*) Docente di Filosofia al Liceo scientifico «N. Copernico» di Brescia

<sup>1</sup> «Colloquio radiofonico sulla filosofia di B. Russell», pubblicato in B. Magee, *Filosofi inglesi con temporanei*, trad. it. di I. Bertani, Armando, Roma 1996, p. 117.

<sup>2</sup> M. Marsonet, *La metafisica negata: logica, ontologia, filosofia analitica*, F. Angeli, Milano 1990, pp. 20-21.

<sup>3</sup> E. Agazzi, «La questione del realismo scientifico», in C. Mangione, *Scienza e filosofia. Saggi in onore di Ludovico Geymonat*, Garzanti, Milano 1985, p. 177.

<sup>4</sup> B. Mates, «Sinonimia», in L. Linsky, *Semantica e filosofia del linguaggio*, Il Saggiatore, Milano 1969, pp. 176-177.

<sup>5</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1968, p. 79.

partendo da asserzioni fattuali (piano dell'essere) è impossibile derivare logicamente prescrizioni o giudizi di valore (piano del dover essere). Poiché per il *Tractatus* l'unico linguaggio significativo è quello che verte sui fatti (cioè un linguaggio descrittivo), chi tentasse di formulare proposizioni di etica necessariamente incapperebbe in affermazioni prive di ogni senso. A conclusione della conferenza sull'etica del novembre 1929, Wittgenstein, riferendosi a tutto ciò che si cerca di dire sull'etica e sui valori, afferma:

«Vedo ora come queste espressioni prive di senso erano tali non perché non avessi ancora trovato l'espressione corretta, ma perché la loro mancanza di senso era la loro essenza peculiare. Perché, infatti, con esse io mi proponevo proprio di andare al di là del mondo, ossia al di là del linguaggio significante. La mia tendenza e, io ritengo, la tendenza di tutti coloro che hanno mai cercato di parlare o di scrivere di etica o di religione è stata di avventarsi contro i limiti del linguaggio. Questo avventarsi contro le pareti della nostra gabbia è perfettamente, assolutamente disperato. L'etica in quanto sorge dal desiderio di dire qualcosa sul significato ultimo della vita, il bene assoluto, l'assoluto valore non può essere una scienza. Ciò che dice, non aggiunge nulla, in nessun senso, alla nostra conoscenza. Ma è un documento di una tendenza dell'animo umano che io personalmente non posso non rispettare profondamente e che non vorrei davvero mai, a costo della vita, porre in ridicolo»<sup>6</sup>.

L'interpretazione neopositivistica del *Tractatus*, elaborata dal Circolo di Vienna, sottolinea la mancanza di senso delle teorie etiche e tende a ridurre le proposizioni contenenti termini valutativi a mera espressione di emozioni. Nel 1931 Carnap scrive:

«Il giudizio (pronunciato sull'insensatezza di ogni metafisica) si estende anche alla filosofia dei valori e delle norme, ad ogni etica o estetica come disciplina normativa. Dato che la verità oggettiva di un valore o di una norma non può (...) venir verificata empiricamente o venir dedotta da proposizioni empiriche, essa, dato questo, non può essere in alcun modo espressa (attraverso una proposizione sensata)»<sup>7</sup>.

Con motivazioni analoghe, i principali pensatori del Circolo di Vienna procedevano in questa direzione iconoclasta che, riducendo i giudizi morali ad emozioni, sottraeva l'etica alla filosofia e negava un qualunque ruolo alla razionalità nelle scelte e nelle controversie morali. L'unica significativa eccezione all'interno del Circolo di Vienna è costituita dal pensiero di V. Kraft, che cerca di ricavarne il senso dei concetti valutativi dall'analisi logica degli stessi e individua nell'impersonalità una caratteristica dei giudizi di valore<sup>8</sup>.

In Gran Bretagna, Alfred Ayer con *Linguaggio, verità e logica* (1936) è altrettanto drastico quanto i viennesi:

«È impossibile trovare un criterio che determini la validità dei giudizi etici. Non è perché essi abbiano una validità "assoluta" misteriosamente dipendente dall'esperienza comune, ma piuttosto perché di validità obiettiva, quale si voglia, non ne hanno nessuna. Se l'enunciato non afferma nulla, ovviamente non ha senso chiedere se ciò che afferma è vero o falso. E abbiamo visto che gli enunciati esprimono puri e semplici giudizi morali non dicono nulla. Sono mere espressioni di sentimento e come tali non cadono sotto la categoria del vero e del falso»<sup>9</sup>.

Di conseguenza una controversia morale non può sussistere. Se due persone formulano giudizi morali opposti, stanno semplicemente esprimendo sentimenti o emozioni diverse: «Evidentemente non ha senso chiedere quale dei due abbia ragione»<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> L. Wittgenstein, "Conferenza sull'etica", in *Lezioni e Conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la cultura religiosa*, trad. it. di M. Ronchetti, Adelphi, Milano 1988, p. 18.

<sup>7</sup> R. Carnap, «Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», in *Erkenntnis*, 1931, p. 237 (trad. it. di D. Antiseri in *Dal Neopositivismo alla filosofia analitica*, Abete, Roma 1966, p. 206).

<sup>8</sup> V. Kraft, *Grundlagen einer Wissenschaftlichen Wertlehre*, Wien 1937; si veda la trad. inglese di E. Hughes, Reidel, Dordrecht 1981 e ivi l'introduzione di E. Topitsch, pp. III-XVII; sulla concezione dell'etica di Kraft si veda anche D. Antiseri, *op. cit.*, pp. 214-221.

<sup>9</sup> A. Ayer, *Linguaggio, verità e logica*, Feltrinelli, Milano 1961, p. 139.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 137; uno sviluppo più articolato della concezione emotivistica dell'etica è in C. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale U.P.-New Haven 1944 (trad. it. Longanesi, Milano 1962). Si veda: J. Urmson, *The Emotive Theory of Ethics*, Hutchinson, Londra 1968.

## 2. Popper, Toulmin e Hare

Alla fine della seconda guerra mondiale, nell'ambito della filosofia empiristica, o più generalmente tra i filosofi che accettano la legge di Hume, non esistono teorie etiche ben definite che non rientrino o nella concezione emotivista o in quella intuizionista, che si era sviluppata in Gran Bretagna a partire dai *Principia Ethica*<sup>11</sup> di Moore (1903), in particolare con Prichard e Ross<sup>12</sup>. Il ruolo della razionalità nell'etica ne risulta sminuito o in alcuni casi del tutto inficiato; l'etica è di fatto espulsa dalla sfera della filosofia e dissolta nella psicologia o nella sociologia. È ritenuto possibile analizzare e spiegare comportamenti e costumi anche dal punto di vista storico, ma non esaminare razionalmente e criticamente il valore delle prescrizioni etiche in quanto tali. Una significativa eccezione a questa tendenza è costituita da K. Popper, che ne *La società aperta e i suoi nemici* (1943), pur sostenendo il "dualismo fra fatti e norme" (e quindi la legge di Hume) e le convenzionalità delle norme morali, nega recisamente che tale convenzionalità possa ridursi all'arbitrarietà<sup>13</sup> e sostiene che le norme etiche e le proposte politiche possono essere valutate criticamente. Tuttavia Popper non elabora una teoria organica dell'etica. Una decisa rivalutazione del ruolo della ragione nell'etica avviene all'inizio degli anni Cinquanta, con tre opere che rappresentano pietre miliari nella filosofia del Novecento: *Un esame del posto della ragione nell'etica* (1950, ma completato nel 1948) di S.E. Toulmin<sup>14</sup>, *Logica deontica* (1951) di G.H. von Wright<sup>15</sup>, che pone le premesse per applicare la logica simbolica al linguaggio etico, e *Il linguaggio della morale* (1952) di R.M. Hare<sup>16</sup>.

Le teorie di Toulmin e Hare sono state influenzate, come quasi tutta la filosofia analitica, dalla riflessione del secondo Wittgenstein. La prima parte delle *Ricerche filosofiche* (pubblicate postume nel 1953) era già stata completata nel 1945 e le nuove idee di Wittgenstein (sul significato delle proposizioni, determinato esclusivamente dall'uso in un dato gioco linguistico, sul linguaggio come famiglia di giochi linguistici e sulla rinuncia a ricercare un fondamento logico assoluto alle modalità procedurali del linguaggio) erano ampiamente circolate in Gran Bretagna attraverso i quaderni blu e marrone, dettati dallo stesso Wittgenstein tra il 1933 e il 1935<sup>17</sup>. La nuova concezione wittgensteiniana sulla natura del linguaggio e sulla funzione dell'analisi filosofica consentiva di abbandonare definitivamente la teoria del significato come raffigurazione (e di conseguenza il ruolo privilegiato assegnato al linguaggio descrittivo) e di considerare la razionalità delle argomentazioni non più solo in funzione dei criteri di verificabilità empirica.

Toulmin in particolare sostiene che i giudizi morali, così come quelli scientifici, essendo in relazione con la nostra esperienza, possono essere sottoposti a discussione critica e non risultano quindi, in linea di principio, incorreggibili. I giudizi morali hanno lo scopo di consentirci di separare quei casi in cui gli atti che ci sembrano o che sentiamo giusti siano effettivamente tali, dagli altri casi in cui i nostri sentimenti siano una cattiva guida e ci facciano apparire giusto ciò che in realtà non lo è: «Nell'etica, come nella scienza, i resoconti incorreggibili, ma in conflitto tra loro, di esperienze personali (sensibili o emozionali) vengono sostituiti da giudizi che tendono all'universalità e all'imparzialità»<sup>18</sup>.

La ricerca di Toulmin tesa ad individuare il ruolo della razionalità nell'etica attraverso l'analisi del linguaggio morale è però strettamente connessa ad un assunto non formale, bensì contenutistico che viene acquisito in modo assiomatico: per il filosofo inglese "possiamo facilmente caratterizzare l'etica come una parte del processo attraverso cui si armonizzano i desideri e le azioni dei membri di una comunità"<sup>19</sup>. Questa delimitazione del contenuto dell'etica è assunta semplicemente perché "l'unico contesto in cui il concetto di "dovere" è chiaramente intelligibile è quello della vita associata; dipende senza dubbio da questa

<sup>11</sup> G.E. Moore, *Principia Ethica*, trad. it. Bompiani, Milano 1972.

<sup>12</sup> Si veda H. A. Prichard, «Does Moral Philosophy rest on a Mistake?», in *Mind*, vol. XXI, n. 81(1912); W.D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford U.P., Londra 1930.

<sup>13</sup> K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, trad. it. di R. Pavetto, Armando, Roma 1973; si veda in particolare cap. 50, par. 3, vol. I, pp. 98-101. *Nell'Addenda* alla seconda edizione dell'opera (1959) il dualismo tra fatti e norme (o decisioni) è ulteriormente chiarito, v. vol. II, pp. 507-509 e 517-522.

<sup>14</sup> Tradotto in italiano da P. Borioni col titolo *Ragione e etica*, Ubaldini, Roma 1970.

<sup>15</sup> G.H. von Wright, "Deontic Logic", in *Mind*, vol. LX (1951), pp. 1-15 (trad. it. in G. Di Bernardo, *Introduzione alla logica dei sistemi normativi*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 125-140).

<sup>16</sup> R.M. Hare, *Il linguaggio della morale*, Ubaldini, Roma 1968.

<sup>17</sup> Si veda R. Monk, *Ludwig Wittgenstein: il dovere del genio*, trad. it. Bompiani, Milano 1991, pp. 337-343 per quanto concerne i quaderni; pp. 460-463, 492-493, 530-532 per quanto riguarda le vicende e i periodi della composizione delle *Ricerche*.

<sup>18</sup> S. Toulmin, *Ragione e etica*, cit., p. 135.

<sup>19</sup> Ivi, p.147

caratteristica precipua della vita associata il fatto che si impari a rinunciare alle nostre pretese e a mutare i nostri fini laddove sorga un conflitto con quelli dei nostri simili”<sup>20</sup>.

Per Toulmin i concetti morali devono essere analizzati in base al loro uso; quindi è possibile distinguere diversi usi dei concetti morali stessi e, di conseguenza, anche dei giudizi morali. Essi possono essere usati sia per esprimere i nostri sentimenti (è la componente emotiva, sempre presente nei giudizi morali, ma ritenuta non essenziale, né predominante), sia per giungere a decisioni pratiche rispetto ad un’azione individuale, sia per discutere, criticare e modificare le nostre regole sociali, sia infine per altri usi ancora<sup>21</sup>. Nel secondo caso la valutazione razionale è finalizzata a determinare la coerenza di un’azione individuale rispetto ad una norma data, mentre nel terzo la validità di una norma è teleologicamente rapportata al miglioramento «utilitaristico» della vita associata. Sono quindi possibili due differenti tipi di ragionamento morale in relazione a due diversi tipi di domanda che l’uomo può porsi. Una più radicale e complessiva giustificazione dell’etica non solo non è possibile, ma non avrebbe nemmeno senso. La domanda: “che cosa rende valido — in generale — un ragionamento etico?” è per Toulmin semplicemente mal posta e priva di significato.

Più unitaria e organica è invece la concezione dell’etica di Hare. Per Hare il linguaggio prescrittivo include sia gli imperativi, sia i giudizi valutativi, all’interno dei quali vi è il sottoinsieme dei giudizi morali. Mentre gli imperativi possono essere particolari o universali, i giudizi valutativi sono invece sempre universali. La prescrittività è dunque una caratteristica essenziale dei giudizi morali. In prima approssimazione la differenza tra enunciati descrittivi e enunciati prescrittivi viene così delineata: “Mentre assentire sinceramente ad asserzioni implica *credere* a qualcosa, assentire sinceramente a comandi implica *fare* qualcosa (nel momento adatto e se ci è possibile)”; ciò equivale a sostenere che “è tautologico dire che non possiamo non dare il nostro sincero assenso ad un comando rivoltoci in seconda persona e *nello stesso tempo* non eseguirlo, se ora è il momento di eseguirlo e se ci è (fisicamente e psicologicamente) possibile eseguirlo”<sup>22</sup>. Hare è cioè convinto che la morale ha senso se orienta, o intende orientare, *l’agire* umano. Essa in fin dei conti è una risposta alla domanda: «che fare?», infatti: «Se dovessimo chiederci quali sono i principi morali di una persona, per essere più sicuri di ottenere una risposta esatta dovremmo studiare ciò che essa *fa*»<sup>23</sup>. Hare successivamente definirà la prescrittività in modo più formale: “Formuliamo un enunciato prescrittivo se e solo se, per qualche atto A, qualche situazione S e qualche persona P, se P assente (oralmente) a ciò che diciamo e non fa A in S, è logicamente necessario che l’assenso di P sia insincero”<sup>24</sup>.

Per Hare in ogni enunciato è distinguibile una componente *frastica*, che ha la funzione di indicare, che esprime il contenuto, ciò a cui ci si riferisce, e una componente *neustica* che indica la modalità (affermativa, interrogativa o prescrittiva) con la quale il frastico è affermato o richiesto o comandato.

Affinché l’enunciato sia significativo è sufficiente che abbia significato la componente frastica.

L’inferenza (cioè la possibilità di derivare logicamente un enunciato da due o più premesse) è possibile per Hare anche nel campo morale. È possibile ad esempio da un enunciato imperativo universale, congiunto con premesse minori indicative (o descrittive), derivare conclusioni imperative singolari. Affinché le inferenze morali siano valide occorre evidentemente rispettare le regole della logica formale per quanto riguarda la componente frastica degli enunciati. Ma ciò non è sufficiente e vanno introdotti due ulteriori principi: (1) non si può trarre nessuna conclusione descrittiva se essa non è validamente ricavabile *dai soli enunciati descrittivi* contenuti nelle premesse e (2) non si può trarre nessuna valida conclusione prescrittiva da un insieme di premesse che non contenga *almeno* un enunciato prescrittivo. Il secondo principio costituisce una riformulazione rigorosa della cosiddetta legge di Hume.

Poste queste distinzioni relative al linguaggio, è possibile osservare che i termini valutativi (ad esempio «buono») hanno sempre, sia nel linguaggio ordinario, sia in quello filosofico, una duplice funzione: valutativa e descrittiva.

La funzione valutativa è finalizzata a lodare o approvare un dato oggetto o azione e consegue direttamente dal carattere prescrittivo che è proprio di ogni giudizio che include un termine valutativo (da questo punto di vista in «una *buona* racchetta da tennis» e in «aiutare il prossimo è una *buona* azione» il termine «buona» svolge la stessa funzione valutativa).

La funzione descrittiva di un termine valutativo è connessa con la capacità di trasmettere

<sup>20</sup> Ivi, p.143

<sup>21</sup> Ivi, p.195-196

<sup>22</sup> R. Hare, *Il linguaggio della morale*, cit., p. 30.

<sup>23</sup> Ivi, p.15

<sup>24</sup> R. Hare, *Il pensiero morale* (1981), trad. it. di S. Sabattini, Il Mulino, Bologna 1989, p. 52.

informazioni sulla conformità dell'oggetto rispetto al criterio che determina l'applicazione del termine valutativo stesso, poiché «il significato (valutativo) di "buono" è ben diverso dallo spiegare uno dei vari criteri che ne regolano l'applicazione»<sup>25</sup>. Per chiarire, si consideri questo esempio: se un radiocronista, riferendosi ad una partita di calcio, afferma che «la squadra N ha giocato un buon primo tempo, nonostante il risultato di parità», intende principalmente informare i radioascoltatori che, se competenti di calcio, interpretano l'enunciato in conformità al criterio per cui ha senso dire che una squadra gioca bene (se crea azioni da goal, se domina a centrocampo, se mantiene il possesso di palla ecc.). Ma l'allenatore, che nello spogliatoio si rivolge ai giocatori e, riferendosi alla stessa partita, dice: «avete giocato un buon primo tempo», intende lodarli ed esortarli a continuare con lo stesso impegno, cioè intende orientare l'agire.

Come diretta conseguenza di questa distinzione (che vale per tutti i giudizi valutativi, come mostra l'esempio, e non solo per quelli etici) ne deriva che in ogni giudizio morale la funzione prescrittiva è essenziale ed ineliminabile, mentre la funzione descrittiva, che è pur sempre presente, ma in gradi diversi, veicola informazioni implicite sulla base di criteri socialmente accettati. Questo secondo aspetto può essere considerato importante ad esempio dal sociologo o dallo psicologo, ma è irrilevante dal punto di vista dell'etica filosofica. La mancata comprensione di questa distinzione è alla base di molti errori filosofici sull'etica e in particolare è all'origine della tendenza a considerare gli aggettivi valutativi come qualità o proprietà naturali delle cose («buono» e «rosso» sono entrambi, dal punto di vista grammaticale, aggettivi qualificativi, ma la loro funzione nel linguaggio è ben diversa).

La sola prescrittività non è sufficiente a delimitare i giudizi morali. Per Hare essi devono anche essere universalizzabili e predominanti. Un giudizio è universalizzabile quando è soddisfatta la condizione secondo la quale, in tutti i casi identici per quanto riguarda le loro proprietà universali rilevanti, il giudizio morale relativo deve essere identico; ciò significa che è contraddittorio formulare giudizi morali diversi su situazioni di cui ammettiamo l'identità riguardo alle proprietà universali. In particolare l'universalizzabilità comporta che un soggetto, se afferma di dover compiere un certo atto nei confronti di un'altra persona, è tenuto a pensare (se non vuole contraddirsi) che il medesimo atto debba essere compiuto nei suoi confronti, se egli si trovasse nella stessa identica situazione dell'altra persona.

Un giudizio è invece considerato predominante quando ciò che prescrive si ritiene che debba essere eseguito anche se contrasta con altri principi di natura non etica (ad esempio principi estetici) o con altre prescrizioni non universalizzabili (per esempio i comuni desideri).

Sulla base di questi presupposti, Hare costruirà poi un'articolata teoria dell'etica, che prevede una distinzione in tre livelli del pensiero morale (intuitivo, critico e metaetico) sulla quale non è qui possibile riferire<sup>26</sup>. Al di là delle contrastanti valutazioni che sono state formulate sull'opera complessiva di Hare e perfino sul significato dell'evoluzione del suo pensiero, è comunque rilevante sottolineare che le caratteristiche di prescrittività, universalizzabilità e predominanza dei giudizi morali sono ricavate con un metodo che potremo definire trascendentale: chi usa in modo significativo ed efficace il linguaggio morale non può prescindere (se non vuole contraddirsi) dai vincoli derivanti da dette caratteristiche.

Ovviamente è sempre possibile, ad esempio per l'edonista, *non usare* il linguaggio morale: egli può, se *vuole*, agire in modo difforme da ciò che la morale gli prescrive, così come un giocatore di scacchi, se vuole, può fare una mossa in contrasto con quanto prescritto dalla teoria delle aperture.

### 3. I sistemi di logica deontica

Un ulteriore contributo alla rivalutazione del ruolo della razionalità nell'etica proviene dal notevole sviluppo delle logiche deontiche negli ultimi decenni, a partire dal già citato saggio di von Wright del 1951. Lo stesso von Wright per primo ha introdotto il termine «logica deontica» e ha promosso e presieduto nel marzo 1975 il primo Convegno internazionale di logica deontica che si è tenuto a Bielefeld (Germania), nel quale i maggiori studiosi della materia si sono confrontati sia sui problemi specifici di questo settore della logica<sup>27</sup>, sia nell'applicazione dei sistemi di logica deontica all'etica, al diritto e alle scienze sociali<sup>27</sup>. Lo

<sup>25</sup> R.Hare, *Il linguaggio della morale*, cit., p. 99.

<sup>26</sup> Si veda: R. Hare, *Libertà e ragione*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 1971; *Il pensiero morale*, cit.; *Saggi di teoria etica*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 1992; D. Seanor e N. Fotion, *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, Oxford U.P., New York 1988; M. Lovatti, «Eticità e ragione: R.M. Hare e la legge di Hume», in *Per la Filosofia*, n. 31 (1994), pp. 50-56.

<sup>27</sup> *Logica deontica e semantica*, atti del Convegno di Bielefeld (17-22 marzo 1975) a cura di G. De Bernardo, Il

sviluppo di questo settore della logica simbolica è stato impetuoso: la bibliografia in appendice agli atti del Convegno, che arriva al 1976 compreso, consta di ben 1460 titoli!

Considerata la natura sintetica di queste note, mi limiterò a tracciare un bilancio complessivo della logica deontica, a prescindere dal particolare punto di vista dei vari autori.

Come è noto i sistemi di logica deontica possono essere considerati come interpretazioni semantiche di sistemi di logica modale, che a loro volta sono estensioni della logica classica.

Nei sistemi di logica deontica la modalità di necessità viene interpretata come obbligo (dovere), mentre la modalità di possibilità viene interpretata come permesso. Dal punto di vista sintattico i sistemi di logica deontica non differiscono per nulla da quelli di logica modale: le regole di calcolo (cioè di inferenza) sono identiche e comprendono le regole della logica proposizionale classica, oltre alla cosiddetta regola di necessitazione, comune a quasi tutti i sistemi di logica modale, che consente di passare da  $N \Rightarrow P$  a  $\Box N \Rightarrow \Box P$  (cioè se una formula  $P$  è derivabile da un insieme di formule  $N$ , allora lo stesso vale se  $N$  e  $P$  sono modalizzati dall'operatore di necessità).

Ben diversamente stanno le cose per quanto riguarda l'aspetto semantico. Se si ha come riferimento la semantica relazionale di Kripke<sup>28</sup> (che è un'estensione di quella tarskiana della logica classica), il concetto originariamente leibniziano di "mondo possibile" della semantica modale, viene interpretato come "alternativa deontica". In termini intuitivi, le alternative deontiche di un mondo dato  $m$  possono essere pensate come quei mondi possibili che consentono modalità diverse di realizzazione degli obblighi presenti in  $m$ .

Sono stati formalizzati numerosi sistemi di logica deontica, che differiscono tra loro per l'inclusione di alcuni assiomi. Quali differenze filosoficamente rilevanti comporta la formalizzazione di una teoria etica in un sistema piuttosto che in un altro? Per rispondere ci limiteremo a considerare alcuni tra i più noti sistemi di logica modale, facilmente accessibili anche al lettore italiano, come i sistemi KD, KD4, KD5 e KD45 della classificazione di S. Galvan<sup>29</sup>. Tutti questi sistemi hanno in comune l'assioma D, secondo il quale se una proposizione  $P$  è necessaria, allora è anche possibile; nella logica deontica ciò equivale a postulare che il prescrivere qualcosa implichi l'esistenza di almeno una situazione alternativa a quella attuale in cui ciò che deve essere (che ora è prescritto) sia effettivamente: in altri termini ciò che è prescritto deve essere almeno possibile (cioè permesso). Anche se, evidentemente, è possibile che questa possibilità di fatto non si realizzi: cioè un precetto morale, un obbligo, può essere significativo e non contraddittorio anche se, di fatto, non viene mai ottemperato.

Tutti questi sistemi escludono invece l'assioma T o assioma di necessità (che viceversa è fondamentale nei più noti sistemi di logica modale)<sup>30</sup> secondo il quale se una proposizione è necessaria, allora è anche vera in ogni mondo possibile ( $\Box P \Rightarrow P$ ).

Questa esclusione è intuitivamente accettabile. Se ciò che viene prescritto dovesse necessariamente realizzarsi in tutte le alternative possibili, verrebbe meno la specificità del concetto di normatività deontica, che verrebbe a coincidere con una delle forme di necessità aletica, ad esempio con la necessità fisica (data una situazione di partenza e date alcune leggi fisiche, una certa conseguenza  $X$  deve necessariamente accadere: un grave, lasciato senza vincoli, deve "necessariamente" cadere). Analogamente viene escluso anche  $P \Rightarrow \Diamond P$  (che equivarrebbe a: "tutto ciò che è, è permesso").

Le differenze più rilevanti sono invece le seguenti. Nel sistema KD non c'è cumulatività, cioè nel passaggio da un mondo dato ad un'alternativa deontica non c'è conservazione degli obblighi. Questo sistema, detto anche sistema minimale, si presta a rappresentare in astratto situazioni in cui non c'è un progetto pratico unitario, ma ad ogni alternativa, si pone un nuovo progetto.

---

Mulino, Bologna 1977.

<sup>28</sup> S. A. Kripke, "Semantical Considerations on Modal Logic", in *Acta Philosophica Fennica* n. 16, 1963, pp. 83-94; «Semantical Analysis of modal logic, I: normal propositional Calculi», in *Zeitschrift für mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik*, n. 9, 1963, pp. 67-96; «Semantical Analysis of modal Logic II: non-normal propositional calculi», in J.W. Addison, *The Theory of Models*, North-Holland, Amsterdam 1965, pp. 206-220; J. Hintikka, *Models for Modality: selected Essays*, Reidel, Dordrecht 1969, in particolare pp. 184-214.

<sup>29</sup> S. Galvan, *Introduzione alle logiche filosofiche, I: estensioni della logica proposizionale classica*, I.S.U. - Università Cattolica, Milano 1985; si veda per gli assiomi dei sistemi modali pp. 116-117, per la semantica dei sistemi deontici pp. 179-189; per una panoramica più ampia sulla logica deontica si veda: G.H. von Wright, *An Essay on Deontic Logic and the General Theory of Action*, North-Holland, Amsterdam 1968; R. Hilpinen, *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*, Reidel, Dordrecht 1971; G. Di Bernardo, *Introduzione alla logica dei sistemi normativi*, Il Mulino, Bologna 1972; L. Aqvist, «Deontic Logic», in D. Gabbay e F. Guenther, *Handbook of Philosophical Logic. Vol. II: Extensions of Classical Logic*, Reidel, Dordrecht 1984, pp. 605-7 14; L. Aqvist, *Introduction to Deontic Logic and the Theory of Normative Systems*, Bibliopolis, Napoli 1987.

<sup>30</sup> Ad esempio, G. Hughes e M. Cresswell trattano esclusivamente sistemi modali con l'assioma T; si veda: *Introduzione alla logica modale*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 1970, in particolare pp. 38-104; 293-312.

Nel sistema KD4 c'è invece cumulatività di obblighi; in esso vale l'assioma  $\Box P \Rightarrow \Box\Box P$  (se P è necessario, allora è necessario che sia necessario): «ne risulta che le interpretazioni più interessanti della semantica di KD4 sono costituite da modelli in cui, in primo luogo, gli obblighi tipici di ogni alternativa sono soddisfatti nelle rispettive alternative successive e, in secondo, ogni alternativa deontica presenta obblighi aggiuntivi rispetto a quelli delle alternative precedenti nell'ordine di successione. Tali modelli sono chiaramente significativi anche dal punto di vista pratico: i loro mondi corrispondono alle tappe intermedie della realizzazione di un progetto, nella costruzione del quale si procede solo gradualmente ponendo, ad ogni tappa, nuovi obblighi in aggiunta a quelli già posti nelle situazioni precedenti»<sup>31</sup>.

All'opposto, nel sistema KD5 nel passaggio dal mondo di partenza alle alternative deontiche ci può essere una diminuzione di obblighi, ma non un incremento; vi è invece la conservatività rispetto ai permessi. Infine nel sistema KD45 vi è conservatività sia degli obblighi, sia dei permessi.

A partire da questa stringata panoramica sui sistemi di logica deontica è possibile trarre qualche valutazione filosofica sulla natura razionale dell'etica.

Va anzitutto premesso che, se perfino i modelli semantici della logica modale atti a trattare la necessità fisica non svolgono alcun ruolo pratico nell'attività dello scienziato, sia per quanto riguarda la ricerca sperimentale, sia per quanto concerne la sistemazione teorica della fisica, così non si può pretendere che i sistemi di logica deontica possano essere determinanti nello stabilire la validità di una teoria morale rispetto ad un'altra. Così come la sola matematica non basta a scoprire nemmeno la più semplice legge della fisica o le regole degli scacchi non insegnano a vincere una partita. Invece la semantica dei sistemi modali può svolgere un ruolo interessante quando si tratta di confrontare quadri concettuali diversi a livello di riflessione metateorica.

La logica deontica mostra che le teorie etiche - almeno in linea di principio - possono essere espresse in un linguaggio formale e rigoroso, che permetta di evidenziare quali contenuti sono assunti assiomaticamente (e quindi indimostrabili), che eventuali contraddizioni interne ad una concezione etica possono essere mostrate in modo incontrovertibile, e soprattutto che, dal punto di vista logico, l'analisi di una teoria etica può essere svolta con lo stesso identico rigore dell'analisi di una teoria fisica.

Ciò è sufficiente per mostrare quanto siano inadeguate e insoddisfacenti le concezioni emotiviste e intuizioniste dell'etica. Ciò è sufficiente anche per estirpare il classico luogo comune secondo il quale i concetti dell'etica debbano necessariamente risultare approssimativi e non definibili rigorosamente come quelli scientifici e le prescrizioni etiche aventi forma universale valgono solo «per lo più» o nella maggioranza dei casi.

#### 4. La legge di Hume

Poiché il confronto filosofico sull'etica negli anni Sessanta e Settanta, fortemente influenzato dal pensiero di Toulmin, Hare e altri filosofi analitici, ha finito per concentrarsi sull'aspetto metaetico, cioè sulla natura linguistico-formale dei giudizi morali, sul loro carattere prescrittivo e in particolare sulla validità o meno della legge di Hume<sup>32</sup>, può essere interessante domandarsi se gli sviluppi della logica deontica abbiano portato contributi significativi a favore dei sostenitori o dei detrattori della legge di Hume. Può forse sorprendere che tra i massimi studiosi di logica deontica non sussista identità di vedute su questo punto.

O. Weinberger sostiene che se ogni enunciato normativo (cioè prescrittivo) fosse riducibile (cioè trasformabile secondo ben precise regole) ad un enunciato descrittivo, la legge di Hume sarebbe definitivamente confutata. Egli definisce riduzionisti coloro che pensano che questa riduzione sia in linea di principio possibile e normativisti coloro che sostengono l'inderivabilità del normativo dal descrittivo e quindi afferma:

«Come normativista, posso tuttavia notare con soddisfazione che, nonostante i continui tentativi (...), si sta affermando anche tra i riduzionisti il generale riconoscimento dell'indipendenza semantica degli enunciati normativi rispetto agli enunciati puramente descrittivi, e che, per così dire, ogni tentativo di riduzione è una diagnosi del fallimento di quello precedente»<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> S. Galvan, *op. cit.*, p. 184

<sup>32</sup> Si veda a proposito W. Hudson, *The Is-Ought Question*, MacMillan, Londra 1969, che contiene numerosi interventi, di orientamenti contrapposti, sulla validità della legge di Hume; si veda anche P. Singer, *The Triviality of the Debate over "Is-Ought" and the Definition of "Moral"*, in *American Philosophical Quarterly*. X (1973), pp. 51-56.

<sup>33</sup> O. Weinberger, «Logica delle norme e domini logici», trad. it. di F. Castellani, in G. Di Bernardo, *Logica*

All'opposto G. Kalinowski, utilizzando il concetto tarskiano di verità nei linguaggi formalizzati, sostiene che le norme etiche e giuridiche possono essere vere o false: ne consegue la negazione dell'assoluta eterogeneità tra enunciati descrittivi e prescrittivi. Tuttavia subito dopo ammette che la tesi prevalente tra i logici è quella opposta (le norme non sono né vere né false e non ha senso chiedersi se lo siano) poiché i sistemi di logica deontica "possono essere interpretati in espressioni che non ricadono sotto le categorie di vero e falso" nel senso che sia detti sistemi logici, sia la coerenza interna (consistenza) dei sistemi di norme giuridiche e morali esistenti, rimarrebbero inalterati "anche se le norme (moralì e giuridiche) non fossero (contrariamente a ciò che penso) né vere né false"<sup>34</sup>.

A costo di qualche drastica semplificazione, tutto ciò può essere interpretato così: i sistemi di logica deontica (i loro assiomi, le regole di inferenza ecc.) sono *neutri* rispetto alla legge di Hume, cioè "funzionano" e hanno significato sia per chi ritiene che le norme abbiano un valore di verità, sia per chi sostiene la tesi opposta (così come la geometria euclidea «funziona» ed è coerente sia per chi ritiene *veri* i suoi postulati, sia per chi li considera mere ipotesi o convenzioni). Da questo punto di vista diviene centrale la nozione di verità; nelle seguenti proposizioni: (1) «è vero che in questa stanza ci sono cinque persone», (2) «il teorema T è vero nella geometria euclidea» e (3) «è vero che non si deve rubare», il termine «vero» apparentemente ha lo stesso significato e, rispetto al senso comune, è usato correttamente in tutti e tre i casi.

In realtà nel primo caso è usato propriamente e senza condizioni implicite: il valore di verità dell'affermazione dipende solo dal significato dei termini e dallo stato di fatto. Negli altri due casi esprime invece la coerenza con delle premesse, con gli assiomi di una teoria o di un sistema normativo etico o giuridico; è usato cioè a livello metalinguistico: non ci si riferisce al *mondo*, ma ad una *teoria*. Ma allo stesso modo il termine «vero» è usato in: (4) «è vero che tutti gli enunciati di un linguaggio formalizzato sono distinti in descrittivi e prescrittivi». Ne consegue, almeno nell'ambito della concezione tarskiana della verità, che la «Grande divisione» (tra prescrittivo e descrittivo) *in sé* non è né vera né falsa<sup>35</sup> e la legge di Hume (cioè l'impossibilità di derivare logicamente enunciati prescrittivi da premesse descrittive) è sicuramente corretta, *ma a condizione di aver scelto* di adottare la Grande divisione. L'affermazione: «tutti gli enunciati di un linguaggio formalizzato sono distinti in descrittivi e prescrittivi», cioè, non è analitica (il suo opposto non è contraddittorio) ma *deve* essere assunta (con valore prescrittivo) se si vuole analizzare il linguaggio della morale (come fa Hare) o se si vuole sviluppare una logica deontica.

Queste considerazioni affinenti al punto di vista logico-linguistico possono gettare nuova luce sulla disputa filosofica sulla legge di Hume, che vasta eco ha avuto anche nella filosofia italiana contemporanea e che anzi pare essere una delle poche tematiche proprie della filosofia analitica ad essere penetrata nella filosofia italiana (e che continua ad interessare gli studiosi, anche negli ultimi due decenni, quando invece nell'area anglo-americana il dibattito etico si è ormai spostato su questioni di etica speciale, come ad esempio la bioetica, o sui fondamenti della giustizia e del diritto in seguito alle opere di J. Rawls e R. Nozick)<sup>36</sup>.

Non è possibile compiere in queste note una disamina organica della questione, per la quale si rimanda al citato volume collettivo curato da W. Hudson e a due opere italiane molto chiare e dense di P. Zecchinato e G. Carcaterra<sup>37</sup>.

È forse possibile arrischiare una valutazione complessiva: i tentativi di confutare la legge di Hume sul piano logico-linguistico sono decisamente falliti e quindi i critici del non-cognitivism etico possono percorrere solo le rimanenti due strade: (a) la legge di Hume, valida dal punto di vista formale, è però «vuota», poiché il piano puramente descrittivo non

---

*deontica e semantica*, cit., p. 104. Si veda anche l'Appendice, pp. 141-146.

<sup>34</sup> G. Kalinowski, «Il significato della deontica per la filosofia morale e giuridica», trad. it. di A. Pessina, in G. Di Bernardo, *Logica deontica e semantica*, cit., pp. 264-265.

<sup>35</sup> Nell'ambito, ad es., del linguaggio meta-etico in cui è inserita (e a meno di non ipotizzare un meta-meta-linguaggio più potente: ma così facendo si sposterebbe semplicemente il problema, dando luogo ad un regresso all'infinito).

<sup>36</sup> J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971), trad. it. Feltrinelli, Milano 1982; R. Nozick, *Anarchia, Stato e Utopia. I fondamenti filosofici dello stato minimo* (1974), trad. it. Le Monnier, Firenze 1981.

<sup>37</sup> P. Zecchinato, *Giustificare la morale, Verifiche*, Trento 1990 e G. Carcaterra, *La fallacia naturalistica - La derivazione del dover essere dall'essere*, Giuffrè, Milano 1969; si veda anche: AA.VV., *Fondazione e interpretazione della norma*, contributi al XXXIX Congresso del Centro studi di Gallarate, Morcelliana, Brescia 1986; *Rivista di Filosofia*, n. 67 (1976); AA.VV., *Ontologia e Assiologia*, Atti del XXVIII Convegno del Centro studi filosofici tra i professori universitari (Gallarate, 1973), Morcelliana, Brescia 1974; G. Prodi, *Alla radice del comportamento morale*, Marietti, Genova 1987; L. Gianformaggio-E. Lecaldano, *Etica e diritto - Le vie della giustificazione razionale*, Laterza, Roma-Bari 1986.



esiste; (b) la legge di Hume è irrilevante dal punto di vista pratico, atteso che vi sono degli enunciati valutativi universalmente accettati (del tipo: «è meglio essere sani che malati» o «si deve fare ciò che è bene»).

I più significativi tentativi di seguire la *prima via* possono essere ricondotti al pensiero di K.O. Apel, che sostiene che perfino la scienza della natura non è puramente avalutativa (descrittiva), ma «normativo-ermeneutica, che può presupporre già sempre nella logicità un principio di valutazione normativa»<sup>38</sup>. Per Apel la stessa comunicazione intersoggettiva presuppone alcune norme morali: non esistono enunciati puramente constatativi, ma è sempre presente, anche se implicita, la dimensione performativa. A questa impostazione possono essere ricondotte le analisi di G. Morpurgo-Tagliabue, F. Longato, S. Spreafichi, G. Penati<sup>39</sup>. Con qualche forzatura anche la radicale critica di B. Williams al prescrittivismismo è assimilabile a questa posizione, almeno laddove egli sostiene che «i teorici della distinzione fatto-valore, pur affidandosi all'analisi linguistica, anziché scoprire questa loro distinzione nel linguaggio, ce la introducono essi stessi»<sup>40</sup>.

Meno convincente, nonostante le apparenze, è la *seconda via*, seguita recentemente in Italia da R. Fassa e in alcune occasioni anche da A. Poppi, ma in precedenza già contrastata vigorosamente da D. Antiseri e U. Scarpelli<sup>41</sup>.

Meno convincente in questo senso: è vero che normalmente le controversie etiche o politiche non vertono sulla validità dei primi principi (del tipo «tutti i cittadini devono essere uguali di fronte alla legge» o «la libertà di una persona arriva fin dove non lede la libertà altrui») ma sulle applicazioni concrete di questi principi; in tali casi la validità (o meno) della legge di Hume è del tutto irrilevante.

Tuttavia, come sottolinea F. Oppenheim, l'accettazione della legge di Hume è premessa essenziale per formulare teorie meta-etiche non cognitive e i «cognitivisti ritengono possibile dimostrare la verità o falsità dei principi fondamentali per mezzo di considerazioni che si collocano al di fuori del sistema etico dato, mentre i non-cognitivisti negano che sia possibile fornire una simile dimostrazione»<sup>42</sup>. Ne consegue che l'impostazione non cognitivista diviene rilevante quando sono in gioco principi morali conflittuali (all'opposto invece, ad esempio, la dottrina dello stato etico presuppone una concezione cognitivista dell'etica).

Questa analisi di Oppenheim va però retta intesa; la non dimostrabilità dei principi primi non va confusa col relativismo etico o addirittura col nichilismo: poiché la logica deduttiva non esaurisce la sfera della ragionevolezza, la non dimostrabilità di un principio accettato non implica scelta emotiva o irrazionale (le motivazioni adottate da Aristotele a favore del principio di non contraddizione nel IV libro della *Metafisica* o gli argomenti portati da Apel o Habermas per la fondazione trascendentale dell'agire comunicativo si possono tranquillamente considerare «ragionevoli» anche se non deduttivamente dimostrati). La razionalità dell'uomo cioè si esplica anche fuori dalla pura dimostrazione nei linguaggi formalizzati.

Da questa analisi, in parte storica e in parte teoretica, si possono, a giudizio di chi scrive, trarre le seguenti conclusioni:

- 1) Emotivismo ed intuizionismo sono concezioni etiche insoddisfacenti.
- 2) La ragione (intesa in senso logico-deduttivo) svolge un ruolo effettivo sia nelle discussioni etiche sia nelle scelte.
- 3) Vi sono alcune caratteristiche del linguaggio etico (prescrittività, universalizzabilità e predominanza) che non possono essere eluse (pena la non significatività del linguaggio stesso) da chi *vuole* ragionare moralmente, cioè da chi intende regolare il proprio agire sulla base di principi consapevoli e coerenti.
- 4) Queste caratteristiche possono essere individuate a prescindere da ogni eventuale fondazione ontologico-metafisica della morale.
- 5) I sistemi di logica deontica consentono la formalizzazione delle teorie etiche e - almeno in linea di principio - una discussione critica rigorosa delle stesse, ma ovviamente nulla possono affermare sul valore di verità degli

<sup>38</sup> K.O. Apel, *Comunità e comunicazione* (1973), trad. it. di G. Carchia, Rosenberg e Sellier, Torino 1977, p. 237.

<sup>39</sup> G. Morpurgo-Tagliabue, «Aletico e assiologico», in *Verifiche*, n. 9 (1980), pp. 223-251 e 423-451; F. Longato, «Filosofia pratica e concetto di Natura», in *La Nottola*, anno 6 (1987), n. 2-3, pp. 5-32; S. Spreafichi, «J.L. Austin e J.R. Searle: oltre la grande divisione», in *Verifiche*, n. 18 (1989), pp. 283-303; G. Penati, *Sapere antropologico e linguaggio*, Morcelliana, Brescia 1990, pp. 116-119.

<sup>40</sup> B. Williams, *L'etica e i limiti della filosofia* (1985), trad. it. di P. Rini, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 158; si veda anche pp. 163-172.

<sup>41</sup> R. Fassa, «Quale giusnaturalismo? Problemi e ambiguità di un ritorno», in *Fenomenologia e società*, anno X (1987) n. 1, pp. 11-44; A. Poppi, «L'etica umiliata», in *Verifiche* n. 16 (1987), pp. 147-162; D. Antiseri, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1974, in particolare per la critica allo Stato etico; U. Scarpelli, *L'etica senza verità*, Il Mulino, Bologna 1982, pp. 73-112.

<sup>42</sup> F. Oppenheim, *Etica e filosofia politica* (1968), Il Mulino, Bologna 1971, p. 41.

assiomi assunti. 6) I sistemi di logica deontica sono *neutri* rispetto alla validità della legge di Hume, ma utilizzano la Grande divisione tra enunciati descrittivi (non modalizzati) e enunciati prescrittivi modalizzati dall'operatore di obbligo e nessun sistema contempla regole che permettano di dedurre enunciati di obbligo da enunciati aletici. La legge di Hume è assunta nei sistemi deontici come conseguenza implicita di regole inferenziali (convenzionali). 7) L'accettazione della legge di Hume come tesi logico-linguistica non comporta l'annullamento dei valori (nichilismo) o il relativismo etico o l'indifferentismo.

**(pubblicato in *Per la Filosofia* - Rivista quadrimestrale dell'Associazione italiana docenti di filosofia, ed. Massimo, Milano, anno XIV, n. 40, maggio - agosto 1997, pp. 77-89)**