

**Recensione:**

**Mark Eli Kalderon, *Moral Fictionalism*, 2005**

*Di*

*Francesco Orsi*

[www.francescoorsi@hotmail.com](mailto:www.francescoorsi@hotmail.com)



**2R – Rivista di Recensioni Filosofiche – Volume 8, 2008**

**Sito Web Italiano per la Filosofia**

[www.swif.uniba.it/lei/2r](http://www.swif.uniba.it/lei/2r)

Mark Eli Kalderon, *Moral Fictionalism*, Oxford, Clarendon Press, 2005, pp. 189 + iv, £14.99.

## 1. INTRODUZIONE

Cosa significa proferire un enunciato morale? Che tipo di atteggiamento esprimiamo quando facciamo nostro un giudizio morale? Qual è la natura del disaccordo morale? Esistono fatti morali? Il libro di Mark Kalderon tocca le domande fondamentali della meta-etica offrendo una risposta originale e sofisticata. Il finzionalismo morale si presenta come un'alternativa alle tradizionali opzioni meta-etiche: il non-cognitivismo classico, la teoria dell'errore, il cognitivismo, le varie forme di realismo. Va subito aggiunto tuttavia che il finzionalismo non deve essere inteso come una via di mezzo. Il finzionalismo, nelle intenzioni di Kalderon, va ad occupare uno spazio concettuale interno ad una precisa prospettiva, vale a dire quella del non-cognitivismo. Si può in effetti dire che il principale contributo dell'autore è avere fatto spazio per una forma di non-cognitivismo non tradizionale, come si vedrà.

Il libro si articola in quattro capitoli. Nel primo, Kalderon presenta due argomenti originali a favore del non-cognitivismo. Nel secondo vengono esposti i problemi delle forme tradizionali di non-cognitivismo. Nel terzo viene presentato il finzionalismo, e distinto da altre teorie. Nel quarto, infine, si cerca di conciliare il finzionalismo con l'idea dell'autorità degli enunciati morali. L'esposizione e la difesa del finzionalismo occupano quindi solo la seconda parte del libro. In questa recensione toccheremo principalmente i temi dei primi tre capitoli. Il finzionalismo deriva, essenzialmente, dall'unione di due tesi tradizionalmente ritenute incompatibili. La prima tesi è la seguente:

Non-cognitivism: L'accettazione di un enunciato morale consiste interamente in atteggiamenti diversi dalla credenza in una proposizione morale.

In quanto tale, il non-cognitivism non è una tesi puramente linguistica, ma di filosofia della psicologia: gli stati mentali espressi mediante l'accettazione di un enunciato morale hanno natura non-cognitiva. Ad esso si oppone al cognitivism, per cui l'accettazione di enunciati morali consiste necessariamente in stati cognitivi propriamente detti, vale a dire credenze morali. La seconda tesi è la seguente:

Fattualismo: Gli enunciati morali esprimono proposizioni che rappresentano il loro oggetto.

Tradizionalmente, il non-cognitivism è stato ritenuto inscindibile da una qualche forma di quello che Kalderon (seguendo A. Gibbard) chiama non-fattualismo, in base al quale il contenuto di un enunciato morale non esprime alcuna proposizione, ovvero non ha carattere rappresentazionale come invece sembrano avere enunciati fattuali non-morali. Il non-fattualismo sembra infatti essere una conseguenza sul piano semantico del non-cognitivism: come possono esserci genuine proposizioni morali se il nostro giudizio morale non consiste nella credenza in tali proposizioni? Come possono esserci contenuti rappresentativi morali se l'accettazione morale non è una rappresentazione di contenuti morali? Come vedremo, l'operazione filosofica di Kalderon è di rispondere a tale interrogativo, e con ciò di pervenire alla seguente posizione:

Finzionalismo: gli enunciati morali esprimono proposizioni che rappresentano il loro oggetto. Tuttavia, nell'accettare un enunciato morale, un parlante competente che comprende l'enunciato non crede la proposizione espressa. Inoltre, nel proferire l'enunciato, un parlante competente non asserisce la proposizione espressa; piuttosto, egli esegue l'atto linguistico distinto della quasi-asserzione. Mentre l'asserzione sincera normalmente comunica una credenza nella proposizione espressa, la quasi-asserzione sincera non lo fa.

In altre parole, le proposizioni morali genuinamente espresse dagli enunciati morali sono la finzione attraverso cui comunichiamo i nostri atteggiamenti non-cognitivi. Si noti la sottigliezza fin d'ora: accettare un enunciato morale è accettare un contenuto proposizionale senza perciò esprimere una credenza in quella proposizione. Difendere il finzionalismo significa dunque avallare separatamente il non-cognitivismo e il fattualismo, vagliare la loro compatibilità, e naturalmente esaminare la plausibilità della prospettiva che ne emerge al di là della sua coerenza interna.

## 2. NON-COGNITIVISMO

Kalderon fornisce una difesa del non-cognitivismo che, per la sua originalità, vale la pena di essere discussa, brevemente, anche indipendentemente dal finzionalismo. Qui ci limitiamo all'argomento basato sull'"intransigenza" dell'accettazione morale. Il punto di partenza è una situazione di disaccordo su una certa materia. Io credo che P è vero, tu lo neghi. Per usare un linguaggio neutrale: io accetto l'enunciato P, tu lo respingi. Supponiamo di essere entrambi razionali, informati, ed interessati alla verità di P. Il problema filosofico è se, quando P è un enunciato morale, accettando (o respingendo) P,

esprimiamo uno stato cognitivo o non-cognitivo. La strategia di Kalderon non è quella tradizionale di considerare, ad es., la forza motivante derivante dall'accettazione di un enunciato morale, così da determinare (p. es.) che solo uno stato non-cognitivo potrebbe avere tale forza. Né intende Kalderon mostrare che la migliore spiegazione dell'intelligibilità del disaccordo morale tra persone egualmente razionali e informate è che si tratta di un disaccordo di atteggiamenti. Piuttosto, il dibattito tra cognitivismo e non-cognitivismo è visto sotto l'angolatura della normatività epistemica. I cognitivisti ritengono (o devono ritenere) che, dato che il discorso morale è una pratica cognitiva come altre, le norme che regolano l'accettazione morale—in circostanze quali i disaccordi di principio—siano fondamentalmente le medesime che regolano l'accettazione di enunciati non-morali. I non-cognitivisti invece, negando che il discorso morale è una pratica cognitiva, devono mostrare che le norme che regolano l'accettazione morale sono fondamentalmente diverse—in casi quali i disaccordi di principio.

Torniamo al nostro disaccordo. Da quali norme è regolato? Supponiamo che il disaccordo sia dovuto a un disaccordo più profondo sulle ragioni per accettare P: io credo che un certo fatto R sia una ragione per accettare P, tu lo neghi e perciò respingi P. Stante la situazione, e l'assunzione che entrambi siamo razionali, informati, e interessati alla verità di P, sembra che non solo io possa razionalmente sospendere o rivedere la mia accettazione di P, ma anche che abbia un obbligo epistemico, per quanto lasso, di riconsiderare le mie ragioni per accettare P (e così tu hai un obbligo, lasso, di riconsiderare le ragioni per non accettare P). L'obbligo è lasso poiché la sua violazione non comporterebbe un giudizio di biasimo epistemico nei miei confronti—tuttavia un

buon agente epistemico, data la radicalità del disaccordo, sarebbe disposto a riesaminare le ragioni delle proprie credenze.

A questo punto, l'argomento di Kalderon è il seguente: 1) l'obbligo di riesaminare le proprie ragioni per P alla luce di un disaccordo sulle ragioni quale quello descritto vale solo se l'accettazione di P è un fatto cognitivo; 2) quando P è un enunciato morale, tale obbligo non vale; 3) dunque, l'accettazione di enunciati morali non è un fatto cognitivo. La premessa fondamentale è la seconda. Nell'esempio dell'autore, P equivale all'enunciato "l'aborto è immorale". Paola accetta P, perché crede (ad es.) che il fatto che il feto sia un essere umano è una ragione per non abortire. Stefania respinge P, perché nega che tale fatto sia una ragione per non abortire. Entrambe sono razionali, informate, e interessate alla verità di P. Supponiamo che Stefania rimanga indifferente di fronte al disaccordo con Paola, pur riconoscendo che Paola è altrettanto informata, interessata, e razionale, almeno per quanto riguarda altri enunciati morali. Stefania non è minimamente motivata a riesaminare le sue ragioni per respingere P: in questo senso non è disposta a transigere sulle sue convinzioni circa l'aborto. Secondo Kalderon, tale intransigenza è intelligibile, *dunque* Stefania non ha un obbligo, neppure lasso, di riesaminare le sue ragioni contro P (p. 36). Generalizzando, quando disaccordi morali circa un enunciato P sono disaccordi sulle ragioni tra persone razionali, informate e interessate alla verità, non vi è un obbligo epistemico di riconsiderare le proprie ragioni per accettare o respingere P. L'accettazione di enunciati morali, sotto questo aspetto, non è vincolata dalle stesse norme che regolano le pratiche cognitive. Dunque non è una pratica cognitiva.

L'argomento è originale. Tuttavia, Kalderon è tutt'altro che convincente nella difesa della seconda premessa. Supponiamo che sia Paola a rimanere indifferente di

fronte al disaccordo con Stefania. Paola crede che l'aborto sia immorale, e non è disposta a riconsiderare, in particolare, se il fatto che il feto è un essere umano sia in sé una ragione per non abortire. Ma l'intransigenza di Paola è intelligibile quanto quella di Stefania, e dunque neanche Paola avrebbe un obbligo di riesaminare le sue ragioni. Ora, come insiste Kalderon, l'accettazione morale è necessariamente accettazione non solo per se stessi ma anche per gli altri. Secondo Paola, tutti dovremmo accettare che l'aborto è immorale: anche coloro che come Stefania sono in disaccordo, pur essendo razionali ecc. Questo significa anche che, secondo Paola, tutti dovremmo tenerne conto nelle nostre vite. Vista la questione sotto quest'aspetto, è meno chiaro che, se Paola fosse un buon agente epistemico ella non sarebbe minimamente motivata a esaminare le proprie ragioni, anche se l'assenza di tale motivazione non sarebbe per ciò stesso biasimevole. Certamente l'intelligibilità di un atteggiamento di intransigenza non è sufficiente per negare che sarebbe desiderabile una tendenza a riconsiderare le proprie ragioni, in casi di radicale disaccordo morale. In altre parole, sembra proprio esservi da parte di tutti un obbligo, seppure lasso, di riconsiderare l'accettazione di enunciati morali in disaccordi come quello di Paola e Stefania. Si immagini, ancora, che una persona (altrimenti) razionale, informata e interessata alla verità accetti l'enunciato "è lecito infliggere sofferenze a esseri non umani", perché considera gli esseri non umani indegni di per sé di qualunque attenzione morale, ed è perfettamente coerente nell'accettazione di questo enunciato. Se siamo in disaccordo con lui, non è forse lecito richiedere, seppure in modo lasso, che egli esamini i fondamenti di tale accettazione? Ma allora l'accettazione morale non sembra discostarsi sotto quest'aspetto dall'accettazione di enunciati non-morali. Per quanto concerne il disaccordo, essa è soggetta a norme epistemiche tipiche di una qualunque pratica cognitiva.

### 3. FATTUALISMO

Il secondo tassello del finzionalismo è la tesi del fattualismo: Gli enunciati morali esprimono proposizioni che rappresentano il loro oggetto. Kalderon qui argomenta in modo indiretto, mostrando i problemi che affliggono la negazione del fattualismo. Il non-fattualismo è la tesi che il contenuto degli enunciati morali abbia natura non proposizionale, e dunque non rappresentazionale. In quanto tale, esso è sembrato tradizionalmente un corollario semantico del non-cognitivismo. Se gli stati mentali espressi nel giudizio morale non sono cognitivi, e dunque non mirano a rappresentare stati di cose, sembra difficile attribuire un genuino contenuto rappresentativo agli enunciati morali. Qual è allora il contenuto degli enunciati morali per un non-fattualista? L'idea di fondo, che contraddistingue tutte le forme di espressivismo, è che tale contenuto sia strettamente legato alla questione di cosa facciamo quando proferiamo sinceramente un enunciato morale. In altre parole, la semantica degli enunciati morali è determinata dalla pragmatica.

Kalderon individua un problema fondamentale comune a tutte le forme di espressivismo, vale a dire la “fallacia pragmatica”: l'errore consistente nel confondere il contenuto di un enunciato con l'atteggiamento espresso dall'enunciato. La fallacia pragmatica emerge chiaramente nelle versioni “primitive” dell'espressivismo, risalenti a A. J. Ayer e C. Stevenson, che fanno coincidere il contenuto di un enunciato morale con l'espressione stessa di atteggiamenti non-cognitivi manifestata nel proferimento di un enunciato morale. In questa forma, l'espressivismo è soggetto al ben noto problema dell'occorrenza di enunciati morali in contesti non assertori (noto anche come “Frege-Geach problem”). E' chiaro che nel proferire l'enunciato “mentire è immorale” stiamo

esprimendo un senso di avversione verso le menzogne. Lo stesso non si può dire dell'enunciato "se mentire è immorale, allora costringere gli altri a mentire è immorale": qui non stiamo asserendo che mentire è immorale, quindi non stiamo esprimendo un senso di avversione verso le menzogne. Ma sembra che il significato di "mentire è immorale" dovrebbe essere comune a diversi tipi di contesti linguistici: assertori, condizionali, ecc. Quindi il significato di un enunciato morale non può coincidere con l'espressione di un atteggiamento non-cognitivo.

Versioni "s sofisticate" di espressivismo, come quella di Gibbard, da una parte evitano il problema introducendo una rappresentazione formale del contenuto degli enunciati morali, che permane stabile in diversi contesti di occorrenza. Dall'altra, identificano il significato dei predicati morali con il loro ruolo all'interno della psicologia di un parlante competente. Ad es., il significato di "buono" è determinato dal complesso di disposizioni inferenziali, sentimentali e pratiche in cui hanno parte enunciati come "x è buono". La semantica basata sul ruolo funzionale è peraltro un'opzione filosofica non peculiare alla meta-etica non-cognitivistica, ma estremamente diffusa come teoria generale del contenuto linguistico e mentale. Proprio in questo però la proposta di Gibbard trova la sua debolezza principale. Affermare che il significato di P è dato dal ruolo funzionale di P non esclude che P sia un'espressione che denota qualche proprietà nel mondo, e quindi che abbia un contenuto rappresentazionale. Ad es., il significato di "acqua" è dato dal complesso di inferenze teoretiche e pratiche che svolgiamo con "acqua", ma questo non esclude che "acqua" abbia una precisa denotazione. Allo stesso modo, una semantica del ruolo funzionale di "buono" non osta all'individuazione di un contenuto rappresentazionale di "buono". In altre parole, la proposta di Gibbard sembra essere compatibile con una semantica fattualista degli

enunciati morali. Il ruolo funzionale degli enunciati morali illumina, di nuovo, il loro effetto pratico, ma non è sufficiente a descriverne l'aspetto semantico.

Kalderon così ottiene due risultati. In primo luogo, mostra le difficoltà di una semantica non-fattualista degli enunciati morali. Gli enunciati morali sembrano avere le caratteristiche inferenziali degli enunciati per i quali è naturale adottare una semantica fattualista. In secondo luogo, riaffermando la distinzione tra semantica e pragmatica, tra contenuto e funzione pratica di un enunciato, scioglie l'alleanza tradizionalmente indiscussa di non-cognitivismo—tesi che riguarda la pragmatica, cioè quello che facciamo nell'accettare un enunciato morale—e non-fattualismo—tesi che riguarda la semantica, cioè il contenuto. Distinguere tra semantica e pragmatica serve dunque ad individuare uno spazio per il finzionalismo, inteso come l'unione di non-cognitivismo e fattualismo. Difesa in questo modo la possibilità teorica del finzionalismo, si tratta di esaminarne la plausibilità.

#### 4. FINZIONALISMO

Ricordiamo la formulazione del finzionalismo:

Finzionalismo: Gli enunciati morali esprimono proposizioni che rappresentano il loro oggetto. Tuttavia, nell'accettare un enunciato morale, un parlante competente che comprende l'enunciato non crede la proposizione espressa. Inoltre, nel proferire l'enunciato, un parlante competente non asserisce la proposizione espressa; piuttosto, egli esegue l'atto linguistico distinto della quasi-asserzione. Mentre l'asserzione sincera normalmente comunica una credenza nella proposizione espressa, la quasi-asserzione sincera non lo fa.

In altre parole, secondo il finzionalismo gli enunciati morali sono rappresentazioni in senso proprio ma, come gli enunciati di una storia inventata, sono rappresentazioni non credute, vale a dire non pensate come vere da chi le propone (pp. 91-2; 107-8). Per quanto suoni paradossale, sono rappresentazioni la cui funzione non è di rappresentare gli stati di cose corrispondenti, ma un'altra—nel caso morale, comunicare le nostre disposizioni affettive. Si può essere finzionalisti, nel senso di Kalderon, anche in altre aree. Ad esempio, l'empirismo costruttivista di Bas van Fraassen è la tesi per cui (1) enunciati teorici vertenti su entità inosservabili (come i protoni) esprimono proposizioni genuine intorno ai protoni, ma (2) nel proferire tali enunciati, non comunichiamo credenze intorno ai protoni, ma solamente asseriamo che la nostra teoria è empiricamente adeguata e comunichiamo l'intenzione di farne uso per scopi predittivi o applicativi. Altre forme di finzionalismo sono peraltro state già sviluppate relativamente ad altri oggetti metafisicamente scomodi, come i mondi possibili (G. Rosen) o le entità matematiche (H. Field, S. Yablo ed altri). Si veda al riguardo la voce "Fictionalism" curata da M. Eklund per la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Si vedano inoltre i saggi nella raccolta *Fictionalism in Metaphysics* curata dallo stesso Kalderon (Kalderon 2005).

È importante distinguere il finzionalismo dalla teoria dell'errore di J. Mackie. Anche qui Kalderon cammina su un filo sottile. Secondo Mackie, gli enunciati morali esprimono proposizioni su fatti morali oggettivamente prescrittivi (fattualismo), accettare un enunciato morale significa credere in tali proposizioni (cognitivismo), tuttavia le proposizioni morali sono sistematicamente false—in breve, perché nel mondo non esistono fatti oggettivamente prescrittivi—e perciò non siamo giustificati, se non

strumentalmente, a credere in esse. Il finzionalismo di Kalderon rifiuta il cognitivismo, e quindi non si pone il problema se le credenze morali siano vere o false. Più in generale, il finzionalismo è una teoria solo moderatamente scettica: l'unico errore che commettiamo in quanto partecipanti alla pratica morale è quello di ritenere che sia una pratica cognitiva. Ma si tratta di un errore che riguarda le nostre credenze sullo statuto epistemologico del discorso etico, e dunque non implica che le nostre credenze morali di primo ordine siano false.

Kalderon afferma peraltro che il suo finzionalismo è compatibile con l'esistenza di fatti morali oggettivamente prescrittivi—proprio ciò che la teoria dell'errore nega (p. 144; 157). Naturalmente la nostra pratica morale, essendo non-cognitiva, non consiste nel tentativo di conoscere fatti morali. Dunque, se esistono fatti morali al di fuori della finzione, e si dà il caso che le nostre proposizioni morali li rappresentano correttamente, non avremo perciò ottenuto alcuna conoscenza morale (credenze vere giustificate). Ma se non esistono fatti morali, o le nostre proposizioni non li rappresentano correttamente, non avremo neanche commesso alcun errore (ma si veda il cap. 4 per un possibile scenario problematico derivante da quest'ultima ipotesi).

Il finzionalismo di Kalderon va poi distinto da un'altra recente forma di finzionalismo morale, quello di Richard Joyce (Joyce 2001). Nell'accezione di quest'ultimo, il finzionalismo è una teoria riguardo al “che fare” una volta scoperto l'errore implicito nella pratica morale denunciato da Mackie. Secondo Joyce, possiamo e anzi dobbiamo continuare nelle nostre pratiche morali considerandole come finzioni di cui va apprezzata l'utilità per scopi di coordinazione sociale e personale. Il suo è un finzionalismo “rivoluzionario”, nel senso che riconfigurare il nostro discorso morale come una utile finzione è il modo migliore per salvare l'etica dalla deriva scettica in cui

cade se continuiamo a viverla come una pratica genuinamente cognitiva. Quello di Kalderon è invece un finzionalismo “ermeneutico”, nel senso che esso si propone di interpretare il discorso morale come una pratica finzionale e non-cognitiva, e non già di prescriverlo come tale (pp. 136-42). Nella misura in cui il discorso morale non si impegna alla verità letterale delle sue rappresentazioni, non è neanche possibile imputargli un errore sistematico, ed è perciò almeno sotto questo aspetto fuori luogo la questione se abbandonare o riformare il discorso morale.

Va quindi precisato che l’analogia tra moralità e finzione è qui strutturale più che di sostanza. Kalderon non ritiene che la moralità sia o debba essere pensata come un’utile creazione o un’invenzione. Né vi è alcun particolare intento polemico o di smascheramento nell’affermazione che l’etica è una finzione. L’etica è una finzione nel senso limitato che il discorso morale condivide alcune caratteristiche linguistiche, semantiche e psicologiche del discorso fittizio.

Infatti il finzionalismo, come si legge nella formulazione, si muove su tre livelli: (1) psicologico—l’accettazione di un enunciato fittizio non è una credenza; (2) semantico—gli enunciati fittizi esprimono proposizioni genuine; (3) linguistico—proferire un enunciato fittizio è compiere una quasi-asserzione. Abbiamo esaminato i primi due aspetti, e abbiamo visto che possono coesistere.

Il terzo aspetto è per certi versi la traduzione in termini di atti linguistici del primo: come non crediamo, ma “facciamo come se credessimo” un enunciato fittizio, così non lo asseriamo, ma lo quasi-asseriamo. Una “quasi-asserzione” è così descritta negativamente da Kalderon: se quasi-asserisco che P, allora non sto asserendo che P, dove P è un contenuto fittizio (*fictional content*). Ma cosa significa quasi-asserire un contenuto fittizio? Vi sono diverse teorie al riguardo. Ad esempio, nel caso di finzioni

genuine come la narrativa, è stato sostenuto che quasi-asserire che il capitano Akab incontra una balena equivale ad asserire che il capitano Akab incontra una balena *all'interno* della finzione di *Moby Dick*. Una quasi-asserzione in questo senso è dunque un'asserzione riguardo ai contenuti di una finzione.

Il caso degli enunciati morali sembra diverso. Un atto di quasi-asserzione morale sembra porre in relazione il contenuto morale, seppure fittizio, con una realtà esterna non fittizia che rende quel contenuto quasi-asseribile. (Nel caso di *Moby Dick* non c'è alcun richiamo implicito a una realtà esterna al romanzo.) Questo emerge dalla caratterizzazione che Kalderon offre in positivo dell'accettazione morale (pp. 43-50). Accettando un enunciato morale noi diamo voce a una disposizione affettiva che ci rende alcune caratteristiche della realtà salienti percettivamente e sentimentalmente, e che dota tali caratteristiche di una certa "apparenza normativa", cioè le presenta come ragioni per comportarci in questo o quel modo. Ad es., accettando che la menzogna di X è immorale, noi comunichiamo una disposizione a reagire in modo negativo a certe caratteristiche oggettive dell'azione di X—X ha mentito—e una disposizione di queste caratteristiche a rendersi salienti e a presentarsi a noi come ragioni (ad es.) per disapprovare l'azione di X. (Va detto, per inciso, che Kalderon non è molto convincente nel caratterizzare questo complesso di disposizioni come un fatto *esclusivamente* non-cognitivo: dopo tutto, una "apparenza normativa" sembra proprio includere la credenza che un certo fatto fornisce una ragione normativa.)

In altre parole, il giudizio morale ha sia un contenuto fittizio quasi-asserito—la proposizione che l'azione di X è immorale—sia un contenuto non fittizio asserito—ad es., la proposizione che X ha mentito. In una frase, si può dire che il contenuto fittizio è

il mezzo con cui comunichiamo la nostra disposizione a reagire in un certo modo a contenuti reali, non fittizi.

Questo, di nuovo, non toglie che il contenuto fittizio sia genuinamente rappresentazionale e suscettibile di verità: solamente, data la natura e la funzione dell'accettazione morale, si tratta di rappresentazioni che non impegnano il soggetto alla verità letterale del loro contenuto. Esse attribuiscono proprietà morali senza perciò che il soggetto creda o asserisca che tali proprietà siano realmente istanziate nel mondo. In particolare, Kalderon offre la seguente analisi della "verità fittizia":

Supponiamo che il predicato 'F' denoti la proprietà morale p. E' vero fittiziamente che x è F (ad es., che x è moralmente sbagliato) se e solo se x istanzia la proprietà non morale p\* che susciterebbe la risposta affettiva rilevante in una persona con una sensibilità morale virtuosa (p. 150).

Accettare che un'azione x è moralmente sbagliata dunque equivale ad accettare che x istanzia qualche proprietà non morale e che una sensibilità virtuosa reagirebbe a tali proprietà di x in un certo modo. La nozione di sensibilità virtuosa va a sua volta intesa come parte della finzione morale. Accettare che una sensibilità virtuosa reagirebbe negativamente a una menzogna significa accettare (quasi-asserire) il contenuto normativo, e dunque fittizio, che *si dovrebbe* reagire negativamente a una menzogna. La formula offre le condizioni di applicazione di un predicato morale fittizio facendo riferimento ad un altro predicato fittizio. L'idea di Kalderon è presumibilmente che tali condizioni non si possano interamente specificare a priori in termini non morali, e dunque non fittizi—sebbene ovviamente in ogni situazione vi siano proprietà non

fittizie che, stando a qualche finzione rilevante, giustificano l'applicazione di un predicato morale fittizio. Si noti che questa è una peculiarità della teoria di Kalderon—altri finzionalisti possono fornire una lista finita di condizioni di applicazione non fittizie del predicato morale fittizio, quelli che possiamo chiamare “principi ponte” dalla realtà alla finzione. Ad es., un finzionalista utilitarista sosterrà che è vero fittiziamente che un'azione è sbagliata se e solo se vi è (nel mondo reale) un'azione alternativa che produca più piacere o minore dolore.

## 5. CONCLUSIONE

Possiamo così riannodare i fili principali di *Moral Fictionalism*:

- 1) I giudizi morali non hanno natura cognitiva o assertoria—questa è la migliore spiegazione dell'apparente “intransigenza” dell'accettazione morale;
- 2) I giudizi morali sono espressione di disposizioni affettive che rendono salienti alcune caratteristiche e le presentano come ragioni normative—la funzione del giudizio morale è non-cognitiva;
- 3) I giudizi morali hanno contenuti proposizionali genuini—così il finzionalismo rispetta la pretesa rappresentazionale del linguaggio morale, ed evita il problema di Frege-Geach;
- 4) I contenuti del giudizio morale sono in parte fittizi, e allora sono quasi-asseriti e non sono oggetto di credenza, e in parte reali, e allora sono asseriti e oggetto di credenza—questa è l'analogia con il discorso fittizio. In ogni caso, i giudizi morali non sono sistematicamente falsi;

- 5) Possono esistere fatti morali al di là della finzione—il finzionalismo è una tesi epistemologica, non metafisica.

Abbiamo espresso qualche dubbio circa le credenziali non-cognitiviste del finzionalismo di Kalderon. Le tesi (1) e (2) avrebbero meritato una difesa più ampia. L'agnosticismo metafisico implicito nella tesi (5) è in netta discontinuità con altre versioni di finzionalismo, che normalmente prendono le mosse proprio dalle difficoltà ontologiche presentate da certi tipi di entità (numeri, mondi possibili, entità fisiche inosservabili). Kalderon discute nel cap. 4 alcuni scenari teoricamente problematici derivanti dall'ipotesi di fatti morali esterni alla finzione. Si tratta di un aspetto del libro che rimane per molti versi piuttosto oscuro e speculativo. Ma l'operazione filosofica centrale di *Moral Fictionalism* è quella di rendere compatibile una prospettiva genericamente non-cognitivistica—comunque la si motivi o la si sviluppi—con la richiesta che la semantica degli enunciati morali sia pienamente rappresentazionale. Si tratta di un'esigenza che percorre le elaborazioni non-cognitiviste più recenti (tra cui si vedano Gibbard 2003, o l'"espressivismo cognitivista" di T. Horgan e M. Timmons, o ancora l'"espressivismo ecumenico" di M. Ridge). È soprattutto in questo senso che gli argomenti del libro sembrano convincenti, ed è soprattutto questo l'aspetto che impone il finzionalismo di Kalderon come un'alternativa originale e promettente sia ad altre forme di non-cognitivismo, che a forme di cognitivismo e di teoria dell'errore.

FRANCESCO ORSI

#### BIBLIOGRAFIA

Eklund M. (2007), "Fictionalism", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N.

- Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/fictionalism/>
- Gibbard A. (2003), *Thinking How to Live*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- Joyce R. (2001), *The Myth of Morality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kalderon M. (ed.) (2005), *Fictionalism in Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press.
- Byrne A. (1997), “Some Like it HOT: Consciousness and Higher-Order Thoughts”, *Philosophical Studies*, 86/2, pp. 103-129.
- Byrne A., Hilbert D.R. (1997), “Colors and Reflectances”, in Byrne A., Hilbert D.R. (a cura di) (1997), *Readings on Color. Volume 1: The Philosophy of Color*, MIT Press, Cambridge (Ma), pp. 263-288.
- Carruthers P. (2000), *Phenomenal Consciousness: a naturalistic theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Carruthers P. (2005), *Consciousness: Essays from a Higher-Order Perspective*, Oxford University Press, Oxford.
- Dretske F. (1995), *Naturalizing the Mind*, MIT Press, Cambridge (Ma).
- Gennaro R. (a cura di) (2004), *Higher-Order Theories of Consciousness. An Anthology*, John Benjamins Publishers, Amsterdam/Philadelphia.
- Gennaro R. (2006), “Between Pure Self-Referentialism and the (Extrinsic) HOT Theory of Consciousness”, in Kriegel U., Williford K. (a cura di) (2006), *Consciousness and Self-Reference*, MIT Press, Cambridge (Ma).
- Goldman A. (1993), “Consciousness, Folk-Psychology, and Cognitive Science”, *Consciousness and Cognition*, 2, pp. 364-382.
- Siewert C.P. (1998), *The Significance of Consciousness*, Princeton University Press, Princeton.