

APhEx 23, 2021 (ed. Vera Tripodi)  
Ricevuto il: 30/08/2020  
Accettato il: 24/12/2020  
Redattore: Francesca Ervas & Paolo Labinaz

**APhEx**  
**PORTALE ITALIANO DI FILOSOFIA ANALITICA**  
GIORNALE DI **FILOSOFIA**  
NETWORK  
**N° 23, 2021**

T E M I

## **Abolizionismo morale**

*Mattia Cecchinato\**

*Secondo la teoria dell'errore tutte le proposizioni morali sono false poiché non si riferiscono ad alcun referente nel mondo. Se tale metaetica fosse corretta, dovremmo abbandonare il pensiero morale o continuare come nulla fosse? Come vivremmo se nelle nostre scelte non tenessimo conto di alcuna considerazione morale? L'abolizionismo morale argomenta che le nostre vite risulterebbero essere migliori, e perciò tenta di persuaderci a eliminare le pratiche morali. Questo contributo presenta un'introduzione critica al progetto abolizionista, indagandone le ragioni e mettendone in luce le difficoltà. L'abolizionismo morale verrà collocato all'interno di una più ampia cornice metaetica e quindi confrontato con il funzionalismo e il conservazionismo morale. Infine, verrà esaminata la distinzione tra abolizionismo morale assertivo e non-assertivo.*

\* Sono grato ad Antonio Da Re per la sua supervisione e per alcune conversazioni illuminanti su questo tema. Ringrazio inoltre due revisori anonimi e gli editori della rivista per i loro preziosi commenti.

## INDICE

1. INTRODUZIONE
2. LA TEORIA DELL'ERRORE
3. IL "NOW WHAT PROBLEM"
4. UNA NORMATIVITÀ STRUMENTALE
5. L'ABOLIZIONISMO MORALE ASSERTIVO
  - 5.1 I TRE ARGOMENTI ABOLIZIONISTI DI MACKIE
  - 5.2 LE RISPOSTE DI GARNER AGLI SCETTICI
6. L'ABOLIZIONISMO MORALE NON-ASSERTIVO
7. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

**1. Introduzione**

Il presente scritto propone un'introduzione critica all'abolizionismo morale, una recente prospettiva normativa che ritiene opportuno abolire le pratiche morali. Gli abolizionisti sostengono che i benefici della moralità siano stati finora estremamente sopravvalutati, sicché sarebbe nel nostro interesse eliminarla. Preliminarmente, è essenziale inquadrare lo sfondo metaetico entro cui si sviluppa l'abolizionismo morale, il quale è offerto dalla teoria dell'errore<sup>1</sup>. Secondo i suoi sostenitori tutti i discorsi morali falliscono nel riferirsi a fatti del mondo. Noi parleremmo usando il linguaggio morale, penseremmo attraverso concetti morali, ma non esisterebbero davvero dei *fatti* morali. In altre parole, "bene" e "male", "giusto" e "sbagliato" non sarebbero termini che descrivono proprietà o relazioni presenti nel mondo, perciò tutti i nostri giudizi morali si dimostrerebbero essere irrimediabilmente falsi.

Se la teoria dell'errore risultasse essere corretta, che cosa dovremmo fare delle pratiche morali? In letteratura questo quesito ha ricevuto tre risposte alternative: conservare tali pratiche così come sono, riformarle trattandole come utili finzioni, o abolirle dalla nostra vita. Quindi la teoria dell'errore non implica necessariamente un approccio eliminativista al discorso morale. In questa tripartizione la terza alternativa è rappresentata dagli abolizionisti. Essi condividono la teoria dell'errore, ma argomentano ulteriormente che le pratiche morali comportano conseguenze tanto spiacevoli da suggerirne l'eliminazione. Il progetto abolizionista mette sul tavolo del dibattito etico questioni non indifferenti: quali sono in ultima analisi i benefici della moralità? I discorsi contraddistinti da contenuti morali comportano

---

<sup>1</sup> Per un'introduzione alla teoria dell'errore si veda Kalf (2018) e Olson (2014).

conseguenze indesiderabili? Se non ci fossero fatti morali, per quali altre ragioni dovremmo agire moralmente? Ancora, potrebbero esistere ragioni puramente a-morali secondo le quali condurre la propria vita? Scopo del presente scritto è esplorare questi interrogativi, presentando la sfida abolizionista e offrendo un bilancio delle sue tesi.

Le sezioni 2 e 3 inquadrano l'abolizionismo nella sua cornice metaetica e lo collocano nel dibattito contemporaneo rispetto alle prospettive alternative. Dopo un breve *excursus* nella teoria dell'errore (§ 2), l'abolizionismo sarà messo a confronto con il finzionalismo e il conservazionismo morale (§ 3). Contrariamente all'ipotesi abolizionista, conservazionisti e finzionalisti sostengono sia un errore abolire le pratiche morali, in quanto esse sarebbero indispensabili per generare cooperazione e regolare conflitti interpersonali. Mentre il conservazionista (Olson 2014) ritiene che dovremmo continuare a credere nell'esistenza di fatti morali tanto quanto farebbe un realista, i sostenitori del finzionalismo morale (si veda, ad esempio, Joyce 2001) promuovono una diversa norma epistemica: quando intraprendiamo discorsi morali non dovremmo impegnarci in credenze riguardanti cosa sia *davvero* giusto o sbagliato, ma piuttosto concepire tali discorsi come utili finzioni.

La sezione 4 osserva come la teoria dell'errore, sebbene rifiuti ogni forma di normatività morale, non escluda la dimensione normativa in generale. Secondo i fautori della teoria dell'errore, per rispondere alle esigenze della nostra vita pratica, sarebbe sufficiente adottare una normatività strumentale che colleghi la nostra condotta alla realizzazione dei nostri interessi o desideri. L'abolizionista adotta precisamente questa sorta di normatività strumentale, sostenendo che se volessimo vivere secondo il nostro miglior interesse dovremmo abolire la moralità.

Nelle sezioni 5 e 6 saranno esaminati gli argomenti centrali di due diverse forme di abolizionismo, una assertiva e una non-assertiva (Garner 2007; Dockstader 2019). Entrambe le forme di abolizionismo stabiliscono che le pratiche morali rappresentano un pericolo incompatibile con i nostri interessi pratici, e pertanto ci *converrebbe* eliminare il pensiero morale. Tuttavia, mentre i rappresentanti dell'abolizionismo morale assertivo (§ 5) ritengono di dovere incoraggiare pubblicamente l'abolizione della moralità, un'abolizionista non-assertivo (§ 6) restringe l'eliminazione delle pratiche morali al proprio spazio privato, senza tentare di persuadere i più scettici. In tutte le sezioni di questo contributo, accanto alle ragioni dell'abolizionismo morale, saranno di volta in volta evidenziate possibili linee critiche.

## 2. La teoria dell'errore

Come è stato anticipato, lo sfondo metaetico dell'abolizionismo morale è la teoria dell'errore, presentata per la prima volta da John Mackie (1977). Possiamo preliminarmente introdurre la teoria dell'errore attraverso due esempi che non appartengono all'orizzonte morale: consideriamo l'atteggiamento che gli scienziati hanno acquisito nei confronti dell'alchimia, o che l'ateo assume verso l'esistenza di Dio. Allo stesso modo, i sostenitori della teoria dell'errore ritengono che i nostri giudizi morali, nonostante mirino a descrivere fatti del mondo, falliscano in quest'impresa metafisica<sup>2</sup>. I discorsi morali non trovano alcun referente nel mondo in quanto non ci sono fatti morali a cui potersi riferire. Questi discorsi tentano di catturare cosa è oggettivamente buono, malvagio, giusto o sbagliato, ma l'assenza di fatti morali è esattamente ciò che renderebbe false tutte le proposizioni da loro esprimibili. Vale la pena precisare che, per il sostenitore della teoria dell'errore, le proposizioni morali non sono semplicemente prive di valore di verità. Esse sono caratterizzate da una pretesa di oggettività, e risulterebbero essere *false* in virtù di come invece stanno le cose. In tal senso, la teoria dell'errore sta alla moralità come l'ateismo sta alla religione. Non ci sarebbe nulla nel tessuto della realtà che istanzi proprietà per le quali davvero “rubare è sbagliato” o “uccidere un innocente per divertimento è immorale”, proprio come per l'ateo non esiste nulla nella realtà tale da rendere vera la proposizione “Dio esiste”.

Va da sé che il sostenitore della teoria dell'errore sia un cognitivista: egli ritiene che gli stati mentali coinvolti nei nostri giudizi morali siano *credenze*, così come che i fenomeni linguistici attraverso cui comunichiamo tali giudizi siano *asserzioni*. Scoprire la mancata corrispondenza tra gli impegni ontologici assunti in queste asserzioni, e come il mondo è, conduce inesorabilmente alla teoria dell'errore: tutti i discorsi morali sarebbero, in ultima analisi, uniformemente falsi. Si noti come da questa conclusione metaetica non segue necessariamente l'eliminazione del discorso morale: è stata argomentata dal finzionalismo (Joyce 2001) e dal conservazionismo

---

<sup>2</sup> Tale impresa metafisica consiste nel tentativo linguistico (o concettuale) di descrivere proprietà o relazioni *reali*; dove con “reale” si intende indicare come l'esistenza di qualcosa sia indipendente da qualsiasi sua descrizione. In altre parole, queste proprietà o relazioni esisterebbero anche qualora non fossero mai descritte, o anche solo pensate, da nessuno. I sostenitori della teoria dell'errore credono precisamente che i nostri giudizi morali aspirino a descrivere fatti oggettivamente esistenti nel mondo: quando affermiamo che una certa azione è “sbagliata” non esprimeremmo semplicemente come ci sentiamo al suo riguardo, ma intenderemmo descrivere come stanno le cose.

morale (Olson 2014) la possibilità di conservare le pratiche morali anche qualora non esistessero affatto i fatti morali a cui tali pratiche si riferiscono. Al contrario, l'eliminazione della moralità in siffatte circostanze è la tesi caratterizzante l'abolizionismo morale.

È interessante notare come lo stesso Mackie (1977), l'autore di riferimento della teoria dell'errore, non abbia mai sostenuto l'abolizione delle pratiche morali. Mackie è il rappresentante di una sorta di scetticismo morale, ma non è affatto uno scettico nel senso classico del termine: Mackie non ha mai sostenuto la tesi secondo cui non possiamo conoscere con certezza se i nostri giudizi morali siano veri piuttosto che falsi. Egli non era meramente *in dubbio* riguardo l'oggettività della moralità, al contrario era *certo* che una moralità oggettiva fosse metafisicamente impossibile. In altri termini, Mackie (1977, 15-16) era convinto che il mondo non potesse ospitare al suo interno qualcosa come dei fatti morali.

Va tuttavia osservato che, mentre da un lato Mackie ha escluso l'oggettività della moralità, dall'altro egli ha sottolineato il carattere soggettivo dei valori morali:

Non c'è alcun dubbio che se i valori morali non sono oggettivi essi sono soggettivi in un senso ampio del termine, e per questa ragione io accetterei 'soggettivismo morale' come un nome alternativo per 'scetticismo morale'<sup>3</sup>. (1977, 18).

Per Mackie negare che la morale sia oggettiva significa confinarla ad una dimensione soggettiva. Egli ammette infatti che i concetti morali possano giocare un ruolo significativo nelle nostre vite, soggettivamente parlando. Ciò che egli intende criticare è, piuttosto, la pretesa di oggettività da parte di questi concetti.

Diversi argomenti possono portare ad abbracciare la teoria dell'errore e vederne brevemente alcuni può illuminare le ragioni di una metaetica che potrebbe apparire fortemente controintuitiva. Per Mackie (1977, 36-42) sono particolarmente rivelatori due argomenti: l'insolubilità dei disaccordi morali e la "stranezza", metafisicamente inaccettabile, che caratterizzerebbe i fatti morali se tali fatti davvero esistessero.

Innanzitutto, argomenta Mackie, se ci fossero fatti morali non potremmo spiegare la radicale divergenza di punti di vista intorno alle questioni di natura morale. Oltre alla varietà dei possibili codici morali, ciò che è più indicativo dell'assenza di fatti oggettivi è l'esorbitante quantità di disaccordi morali apparentemente insolubili, intorno ai quali sembra impossibile mettere un punto definitivo. Per Mackie, la spiegazione più semplice della presenza di

---

<sup>3</sup> Le traduzioni italiane presenti nel testo sono mie.

un tal numero di disaccordi morali è che essi non riguardino alcun fatto del mondo, proprio perché la presenza di un tale fatto morale li renderebbe risolvibili. Quindi i disaccordi morali sarebbero insolubili in linea di principio: si tratterebbe di dibattere intorno a qualcosa che non esiste e di conseguenza non fornisce criteri per stabilire una soluzione. Quelle morali sarebbero discussioni prive di contenuto oggettivo.

Il secondo argomento è imperniato sulla “stranezza” metafisica che rappresenterebbe la presenza di fatti morali, un giudizio condiviso dalla maggior parte degli antirealisti morali. Così si esprime l’abolizionista Richard Garner: «secondo l’uomo morale alcune cose sono veramente sbagliate — come se fossero proibite dalla realtà stessa» (1994, 48). Tali fatti morali presuppongono «richieste tanto reali quanto alberi e tanto autorevoli quanto comandi dal quartier generale» (Garner 1994, 61). In breve, la normatività morale sembra essere inconciliabile con la struttura del mondo, ragion per cui dovremmo concludere che i fatti morali siano troppo bizzarri per essere reali.

Successivamente a Mackie, sono stati avanzati molti altri argomenti per escludere che il mondo contenga qualcosa come dei fatti morali. Per esempio, è stato evidenziato come non ci sia alcun fenomeno scientifico la cui spiegazione richieda il riferimento a questo genere di fatti. Nessuna scienza sembra infatti avere bisogno di postulare fatti morali nelle sue spiegazioni (Marks 2019). Inoltre, è significativo notare come, accanto agli ordinari disaccordi morali, vi sia pure in letteratura un vasto numero di disaccordi metaetici (Dockstader 2019). In effetti, sembrerebbe che non conosciamo alcun disaccordo metaetico completamente risolto. Dato che i maggiori esperti in fatti morali sono sempre stati in radicale disaccordo tra loro e malgrado ogni sforzo intellettuale continuano ad esserlo tuttora, potremmo concludere che non esistono affatto i fatti intorno ai quali discutono<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Da parte del realista morale sono possibili svariate obiezioni a questi argomenti. Ad esempio, si potrebbe notare come anche nella scienza esistano profondi disaccordi tra esperti, senza che ciò porti necessariamente a sospettare l’oggettività del discorso scientifico. È poi significativo constatare come accanto all’incredibile varietà di codici morali vi sia un altrettanto incredibile concordanza su molti principi morali, se opportunamente intesi. Infine, non abbiamo alcuna garanzia metafisica per concludere che la realtà non possa essere caratterizzata anche da “stranezze” come dei fatti morali. Perché la realtà non potrebbe essere strana? Per una difesa del realismo morale si veda Shafer-Landau (2003). Nonostante queste considerazioni, per il resto del testo ignoreremo i problemi sottostanti alla teoria dell’errore per concentrarci su una questione diversa: come dovremmo vivere una volta accettata una tale metaetica?

### 3. Il “*Now What Problem*”

A questo punto il sostenitore della teoria dell'errore è costretto a porsi alcune domande scomode: cosa dovrebbe fare adesso? Sprovvisto di una bussola morale, come dovrebbe condurre la propria vita? E quale atteggiamento dovrebbe assumere nei confronti del discorso morale una volta accettata la sua falsità? Questa svolta normativa è stata denominata da Matthew Lutz (2014) come il “*Now What Problem*”. Stephen Ingram offre un'efficace formulazione del problema: «Se la teoria dell'errore è vera, sorge un'ovvia domanda (...) cosa dovremmo fare con il discorso morale e i suoi giudizi una volta realizzato che falliscono nel riferirsi a qualcosa di reale?» (2015, 28). Il pensiero morale gioca un ruolo importante nell'orientamento delle nostre esistenze, sicché chi abbraccia la teoria dell'errore resta con un disorientante buco normativo nella propria vita: senza una morale sembrerebbe che non ci sia un modo in cui egli *dovrebbe* vivere. Una soluzione al *Now What Problem* deve suggerire ai sostenitori della teoria dell'errore consigli su come continuare a condurre la propria esistenza, riempiendo il buco normativo lasciato loro dalla moralità.

In letteratura sono dunque state offerte tre proposte alternative: preservare il discorso morale, riformarlo trattandolo come un'utile finzione, o abolirlo definitivamente dalla nostra vita. Pur condividendo gli assunti fondamentali della teoria dell'errore, cioè che il mondo non contenga le proprietà e le relazioni necessarie a rendere veri i nostri giudizi morali, le tre proposte si differenziano relativamente all'atteggiamento che si dovrebbe assumere nei confronti delle pratiche morali. Questa divergenza di vedute ha generato il dibattito in cui si colloca l'abolizionismo morale. Vediamo quindi una alla volta queste soluzioni al *Now What Problem*.

Il conservazionismo morale (Olson 2014) argomenta che dovremmo preservare la nostra credenza nell'esistenza di fatti morali anche qualora fossimo persuasi dalla teoria dell'errore. Il conservazionista ritiene che i benefici della moralità siano di gran lunga superiori ai suoi costi, e che tali benefici siano storicamente dipesi dal fatto che si è sempre creduto nell'esistenza di verità morali circa come si dovrebbe vivere. Pertanto, il conservazionista raccomanda di continuare a credere nell'esistenza di fatti morali, come è stato fatto fino ad oggi<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Un problema costitutivo del conservazionismo è che sembra presupporre agenti morali irrazionali (Lutz 2014). Esso infatti raccomanda che, per ogni credenza morale P, un agente dovrebbe credere P e non credere P. Olson (2014) tenta di rispondere a questa obiezione sottolineando come sia possibile dividere in diversi “compartimenti” il proprio sistema di

Il finzionalista (si veda Joyce 2001) concorda con il giudizio conservazionista secondo il quale la moralità ha svolto funzioni indispensabili durante il tragitto storico dell'umanità e perciò sarebbe alquanto inopportuno rinunciarvi. Nondimeno, la tesi distintiva del finzionalismo morale è che le pratiche morali resterebbero utili anche se non le credessimo vere. Di conseguenza, il finzionalista raccomanda di adottare un atteggiamento diverso dalla credenza nei confronti delle proposizioni morali e comunque capace di catturare i benefici del discorso morale, ovvero, un atteggiamento *finzionale*. Quest'ultimo è lo stesso che assumiamo nei confronti di proposizioni come "C'era una volta uno stregone..." o "Sherlock Holmes vive in Baker Street", per i finzionalisti morali dovremmo estendere questo atteggiamento anche a proposizioni quali "aiutare un bambino che sta annegando è un dovere". Dunque, per il finzionalismo morale, un sostenitore della teoria dell'errore dovrebbe continuare ad esprimere tanti giudizi morali quanti ne pronuncerebbe un realista, sebbene senza credere a nessuno di loro<sup>6</sup>.

L'ultima alternativa disponibile è proprio quella esaminata in questo scritto: una posizione denominata abolizionismo morale (Garner 2007), eliminativismo morale (Joyce 2001), o semplicemente amoralismo. Proprio come il finzionalista, l'abolizionista giudica che non dovremmo impegnarci nell'esistenza di fatti morali che riteniamo essere falsi. Ciononostante, al contrario dei conservazionisti e dei finzionalisti, l'abolizionista sostiene che la moralità non sia solo un'illusione, ma un'illusione *pericolosa*. Pertanto, dovremmo smettere di pensare e parlare in termini morali. A primo impatto una tale posizione può apparire ripugnante, eppure l'abolizionista argomenta che l'utilità delle pratiche morali sia stata finora estremamente sopravvalutata, tanto che senza di esse la nostra vita risulterebbe essere migliore.

Per fare chiarezza, è fondamentale distinguere innanzitutto tra una versione parziale e una completa di abolizionismo morale. Forme parziali di abolizionismo propongono di rimuovere soltanto certi elementi del lessico morale, accettandone il restante. Nella storia dell'etica è talvolta avvenuto che elementi della morale ordinaria venissero eliminati, senza tuttavia abolire l'intera moralità. Per portare un esempio noto, G. E. M. Anscombe (1958) ha

---

credenze. Per Lutz (2014) una strategia del genere sembra solo spostare il problema: dividere in diversi "compartimenti" credenze tra loro inconsistenti sarebbe ancora irrazionale.

<sup>6</sup> Olson (2014) obietta ai finzionalisti che fingere di possedere certe credenze morali senza scivolare in credenze genuine sia, nel lungo termine, psicologicamente insostenibile. Una tale attività epistemica richiederebbe un livello di auto-controllo disumano. Inoltre, fingere di possedere credenze morali non sembra sufficientemente motivante per agire moralmente in modo efficace, e quindi generare effettiva cooperazione.



argomentato che i nostri ordinari concetti morali di “giustizia” e “dovere” presuppongono una concezione legislativa dell’etica oggi inappropriata. Anscombe ha quindi suggerito di abbandonare tali concetti deontologici per orientarci verso una rinascita dell’etica delle virtù di stampo aristotelico. In questo senso, Anscombe ha argomentato a favore dell’eliminazione di un certo tipo di discorso morale, quello deontologico, ma ciò non le ha impedito in alcun modo di abbracciare un altro lessico morale. Un completo abolizionismo morale va invece ben oltre, arrivando a sostenere che ogni forma di moralità sia falsa, sicché sarebbe nel nostro interesse cancellarla senza fare eccezioni. Il presente scritto si occupa solo di quest’ultimo genere di abolizionismo.

Vale la pena notare come l’abolizionismo non implichi alcuna tolleranza verso quelle azioni che generalmente sono in contrasto con il nostro senso morale. Sebbene l’abolizionista neghi che persino le azioni naziste siano state moralmente sbagliate, egli nega pure che tali azioni siano state moralmente giuste o tollerabili — l’abolizionista rifiuta che tali azioni siano giudicabili sotto ogni possibile lente morale. Ciò non esclude che un’abolizionista avrebbe potuto effettivamente opporsi alle azioni naziste con tutta la sua forza; semplicemente esclude che avrebbe potuto farlo come risultato di meditati ragionamenti morali. Di fatto, egli avrebbe potuto raggiungere una decisione del genere come conseguenza di considerazioni completamente a-morali<sup>7</sup>.

#### 4. Una normatività strumentale

Prima di proseguire con la presentazione degli argomenti abolizionisti, è importante chiarire un potenziale dubbio relativo al *Now What Problem*, il quale riguarda tanto l’abolizionismo quanto il finzionalismo e il conservazionismo. Il *Now What Problem* pone una domanda di natura normativa: che cosa *dovremmo* fare una volta accertata l’assenza di fatti morali? Tuttavia, ci si potrebbe chiedere come può un sostenitore della teoria dell’errore ritenere di *dovere* fare qualcosa. La sua metaetica comporta infatti che non ci sia alcun modo oggettivo in cui si *dovrebbe* condurre la propria vita. Il *Now What Problem* potrebbe quindi essere incoerente: partendo da

---

<sup>7</sup> D’altro canto, va giustamente notato come un’abolizionista avrebbe potuto abbracciare il Nazismo senza esitazioni di natura morale, se ciò fosse stato nel suo interesse. Ad esempio, un’abolizionista avrebbe potuto appoggiare il Nazismo perché farlo sarebbe risultato essere economicamente vantaggioso. Questo non esclude che altri abolizionisti avrebbero potuto rifiutare il Nazismo per ragioni puramente a-morali, magari in quanto diventare nazisti sarebbe stato fortemente contrario al loro gusto estetico.

una metaetica che non ammette l'esistenza di un modo di vivere oggettivamente corretto, esso pone una questione normativa riguardante come si dovrebbe vivere.

Nonostante ciò, la teoria dell'errore è di solito concepita dai suoi sostenitori come una teoria eliminativista unicamente rispetto quella particolare forma di normatività che è la normatività morale, e non rispetto ogni genere di normatività. In particolare, il fautore della teoria dell'errore non è necessariamente scettico nei riguardi di una normatività strumentale — una normatività fondata su una relazione mezzi-fini, dove tali fini sono interpretati semplicemente come i nostri interessi o desideri. Seppure non ci sia nulla che *dovremmo* fare in senso strettamente morale, ci sarebbero azioni che *dovremmo* fare poiché è nel nostro interesse farle. Il sostenitore della teoria dell'errore crede che una tale normatività strumentale possa fornirci una guida anche nel più desolato paesaggio a-morale. Infatti, anche qualora il mondo fosse del tutto privo di norme morali, possederemmo comunque delle norme alternative, di carattere strumentale, secondo le quali organizzare la nostra vita personale e interpersonale.

A tal proposito il sostenitore della teoria dell'errore rimarca l'esistenza di un senso a-morale della parola “dovere”, già ampiamente in uso nella vita di tutti i giorni. Ecco qualche esempio: se vuoi diventare un maratoneta *devi* allenarti con costanza; se vuoi stare meglio *devi* prendere questo farmaco; se vuoi salire sul treno *non devi* arrivare in ritardo. In questi frangenti la parola “dovere” è adoperata in termini funzionali e serve per comunicare una certa relazione tra un corso d'azione e un fine desiderato. In tal senso dire a qualcuno “devi fare X” può indicare meramente come “fare X” sia un mezzo ottimale per ottenere un certo fine<sup>8</sup>. Anche la parola “buono” — come un “buon libro”, un “buon martello” o un “dolce molto buono” — può significare “possedere proprietà tali da essere efficace per un certo fine”. Di conseguenza larga parte del lessico dell'etica, seppur svuotato da ogni normatività propriamente morale, sopravviverebbe nel linguaggio del sostenitore della teoria dell'errore abbracciando una meno ambiziosa normatività strumentale.

Un interessante esempio di questo genere di normatività è il finzionalismo di Richard Joyce (2001, 2006), dove l'impiego delle stesse pratiche morali è giustificato proprio entro il quadro di una normatività strumentale. Secondo Joyce *dovremmo* fingere di essere morali perché fare

---

<sup>8</sup> Questi esempi a-morali degli usi di “dovere” ricordano chiaramente gli imperativi ipotetici kantiani, i quali non appartengono propriamente alla dimensione morale neppure secondo lo stesso Kant. Solo l'imperativo categorico, che non è sottoposto ad alcuna condizione particolare, può fungere da principio morale, come è ben chiarito nella *Fondazione della Metafisica dei Costumi* (1785).

ciò rappresenterebbe il miglior mezzo per ottenere certi fini che desideriamo. Joyce concepisce la moralità come un meccanismo per ottenere ciò che è nel nostro interesse. Tale meccanismo ha ampiamente dimostrato la sua efficacia durante l'evoluzione biologica dell'uomo. Infatti, la credenza nell'esistenza di fatti morali sarebbe un'illusione generatasi nella nostra storia evolutiva allo scopo di indurre cooperazione e regolare conflitti interpersonali. Siccome è nel nostro interesse cooperare, fingere di credere nella moralità risulterebbe essere un'attività interamente auto-interessata.

Ricapitolando, il *Now What Problem* non risulterebbe essere un problema inconsistente dal momento che esso intende porre una questione di normatività strumentale: presupposta l'assenza di fatti morali, cosa dovremmo fare per realizzare al meglio i nostri interessi? È solo alla luce di ciò che un fautore della teoria dell'errore può sostenere che *dovremmo* adottare un approccio abolizionista alla moralità senza contraddirsi. Nelle prossime sezioni egli si appellerà ad un'analisi costi-benefici delle pratiche morali, la quale dovrà fornire ragioni a-morali per preferire l'eliminazione della moralità alla sua conservazione.

## 5. L'abolizionismo morale assertivo

Mackie riconosce che siccome la teoria dell'errore «va contro assunzioni radicate nel nostro pensiero e integrate in alcuni dei modi in cui il linguaggio è usato, dato che confligge con quello che talvolta è chiamato buon senso, ha bisogno di un supporto veramente solido» (Mackie 1977, 35). La stessa raccomandazione vale anche per l'abolizionismo morale: le sue tesi appaiono essere fortemente controintuitive e pertanto necessita di argomenti particolarmente stringenti.

In via preliminare, è importante distinguere tra abolizionismo morale assertivo e non-assertivo. Rappresentanti dell'abolizionismo morale assertivo, come Richard Garner (2007, 2019), sono persuasi dalla teoria dell'errore e concludono che, una volta accettata una tale metaetica, sia opportuno abolire definitivamente il discorso morale così come incoraggiare gli altri a fare lo stesso. Analogamente, un'abolizionista non-assertivo come Jason Dockstader (2019) condivide la teoria dell'errore e ritiene opportuno abolire la moralità ma, a differenza dell'abolizionista assertivo, giudica che gli abolizionisti dovrebbero restare “silenziosi” nei confronti di una siffatta abolizione, senza tentare di persuadere gli scettici. Quest'ultima è una pacifica, silenziosa e quindi non-assertiva forma di abolizionismo, la quale restringe l'abolizione della moralità al proprio spazio privato. Mentre la

sezione 6 esaminerà nel dettaglio l'abolizionismo non-assertivo, questa sezione presenta gli argomenti dell'abolizionismo assertivo, dove l'abolizione della moralità mira ad assumere una dimensione pubblica.

Mackie (1980) per primo si è interrogato se la moralità potesse essere più causa di danni che benefici. Ciononostante, egli non era incline ad abbandonare il pensiero morale: reputava che indispensabili pratiche sociali, come il riconoscimento delle proprietà e il mantenimento degli accordi presi, avessero bisogno di essere integrate da prassi morali per continuare a funzionare efficientemente. Infatti, la significanza morale che caratterizza tali pratiche ridurrebbe la propensione delle persone a derubare le proprietà altrui, così come ad infrangere accordi e promesse.

Mackie ha offerto anche una seconda ragione per conservare la moralità: lui riteneva che la credenza nell'esistenza di verità oggettive rispetto cosa fosse giusto e sbagliato supportasse il nostro sistema legale e le sue sanzioni in modo insostituibile. Se non potessimo legittimare l'uso della forza appellandoci ad oggettive fondamenta morali, tale uso della forza verrebbe profondamente compromesso. In altre parole, per Mackie le persone hanno bisogno di credere che l'operato criminale non sia meramente illegale, ma che esso sia fundamentalmente sbagliato, maligno, e perciò tale criminale *meriti* di essere punito. Di conseguenza Mackie conclude che necessitiamo della moralità: essa sarebbe uno strumento indispensabile per coordinarci socialmente.

Al contrario, Garner (2007) sostiene che le ragioni offerte da Mackie per conservare le nostre pratiche morali siano piuttosto deboli. In primo luogo, non sarebbe affatto vero che necessitiamo della moralità affinché le nostre proprietà vengano rispettate o le persone mantengano le loro promesse. Al fine di sostituire la moralità sarebbero disponibili una vasta gamma di "dispositivi a-morali", i quali potrebbero supportare queste pratiche sociali altrettanto bene. Ad esempio, si potrebbe promuovere il rispetto degli accordi presi incentivando una stretta sorveglianza sociale e appesantendo le sanzioni per chi infrange tali accordi. Secondo Garner le punizioni potrebbero fungere da sole come deterrente e moralizzarle sarebbe del tutto superfluo. Per l'abolizionista, la punizione del criminale non è né giusta né immeritata, così come infrangere la legge non è in sé qualcosa di sbagliato o immorale: il sistema legale è concepito come un meccanismo moralmente neutrale il cui scopo ultimo è generare cooperazione, perciò le sue punizioni sono meri deterrenti che non implicano alcuna colpa morale da parte del soggetto punito. Data la disponibilità di mezzi alternativi per incoraggiare le persone a non rubare, non tradire e non uccidere, Garner giudica che sia possibile rinunciare alla moralità senza alcuna conseguenza drammatica.

D'altro canto, si deve ammettere che questa tesi, secondo la quale un sufficiente numero di dispositivi a-morali potrebbe sostituire la funzione cementificante svolta dalla moralità nelle nostre pratiche sociali, potrebbe non essere altro che una speculazione abolizionista priva di fondamento. Quella di Garner è infatti un'ipotesi empirica su come una certa popolazione si comporterebbe date certe sue credenze e certi dispositivi di controllo sociale, tuttavia non è affatto auto-evidente che un siffatto scenario abolizionista sia realizzabile. Quest'ipotesi andrebbe verificata attraverso una qualche sorta di sociologia sperimentale, ma sarebbe estremamente difficile stabilire se una tale verifica empirica sia stata svolta adeguatamente. In altri termini, lo scenario abolizionista potrebbe non essere confutabile, ma solo a causa di un limite della verifica. Al contrario, se conseguentemente ad una tale verifica lo scenario abolizionista risultasse essere irrealizzabile, allora sarebbe stato l'abolizionismo ad avere avuto un pregiudizio nei confronti della moralità, ritenendola oltremodo sostituibile.

Passando alla seconda ragione di Mackie per conservare le pratiche morali, Garner (2007) sottolinea come il mero fatto che la moralità sia uno strumento che legittima l'uso della forza non garantisce affatto che essa sia benefica in qualche modo. L'abolizionista sostiene che quello morale sia un linguaggio sufficientemente flessibile da giustificare pressoché ogni scelta da parte di *qualunque* soggetto, inclusa pure la scelta ufficiale di un governo di sopprimere coloro che sono definiti "immorali", chiunque essi siano. Un siffatto ragionamento rovescia l'idea mackieana secondo cui la moralità provvede un'efficace giustificazione dell'uso della forza, in quanto essa può legittimare *qualunque* uso della forza — anche la violenza esercitata del peggior tiranno. Garner crede quindi che questo argomento non fornisca una ragione per conservare le pratiche morali quanto piuttosto una ragione per eliminarle, poiché riconosce nella moralità un pericolo incompatibile con i nostri interessi pratici.

D'altra parte, è significativo notare quanto frequentemente la retorica morale di un tiranno sia criticata attraverso argomenti di natura morale. Se respingiamo l'uso propagandistico del linguaggio morale, lo facciamo soprattutto alla luce di riserve morali. Garner sembra sottovalutare il carattere autocorrettivo della moralità: un ragionamento morale può essere riconosciuto come infondato da un'altra prospettiva morale, e pure essere da essa corretto senza grandi difficoltà. Così la postura morale del tiranno, o di chiunque abusi della moralità, può essere raddrizzata senza uscire da un orizzonte morale. Non è necessario abolire il linguaggio morale a causa delle sue strumentalizzazioni quando possiamo adoperare questo stesso linguaggio per riconoscere le occasioni in cui esso è strumentalizzato. In tal senso, il

pensiero morale sembra prendersi cura dei propri abusi da solo. Se l'abolizionista intende criticare le pratiche morali evidenziandone gli abusi, una tale indole auto-riformatrice della moralità non può essere ignorata.

Più in generale, l'argomento di Garner non sembra essere un'inferenza valida: dal fatto che sono possibili occasionali abusi della moralità vorrebbe dedurre una globale dannosità della moralità stessa e quindi suggerirne l'abolizione. Ma una tale linea di ragionamento potrebbe non essere altro che una grossolana generalizzazione. Dalla mera presenza di particolari abusi della moralità non possiamo legittimamente desumere che la moralità sia complessivamente controproducente. Può darsi che la frequenza di abusi in certi impieghi della moralità sia così pervasiva da giustificare l'eliminazione del lessico morale da alcune aree di utilizzo, tuttavia, per giungere alla conclusione che l'intero pensiero morale debba essere abolito, ci vorrebbero ragioni ulteriori.

### **5.1 I tre argomenti abolizionisti di Mackie**

Dopo aver offerto questa prima difesa dell'utilità della moralità, Mackie (1980, 154) considera seriamente la possibilità che i suoi effettivi benefici siano stati fortemente sopravvalutati. A tal riguardo, Mackie presenta tre ragioni a sostegno di quello che oggi chiameremmo abolizionismo morale: (i) la moralità infiamma le discussioni e rende difficile ogni compromesso; (ii) il linguaggio morale facilita l'abuso di potere e protegge le ineguaglianze; infine, (iii) la moralità è ciò che rende possibili le guerre internazionali e mondiali. Esaminiamo uno alla volta questi argomenti, i quali sono stati ripresi da Garner (2007) divenendo centrali per l'abolizionismo.

Innanzitutto, la moralità alimenterebbe i contrasti, in quanto moralizzare le discussioni tende a sovraeccitare e confondere le parti coinvolte. Se anche sperassimo di risolvere questi conflitti raggiungendo un compromesso, un tale accordo, se raggiungibile, sarebbe raggiunto con estrema difficoltà. Secondo Garner (2007), simili conflitti morali sarebbero molto più semplicemente risolvibili se fossero visti meramente come conflitti di interessi e desideri tra parti. Garner propone l'esempio dell'aborto, giudicando che la controversia intorno l'aborto non sarebbe così intrattabile se fosse priva della sua significanza morale. Fintanto che l'embrione umano viene descritto attraverso termini carichi di valore morale come "persona" o "bambino innocente" non c'è spazio per alcun compromesso. Come potrebbe un'antiabortista venire a compromessi con la sua controparte, quando

quest'ultima è percepita come desiderosa di togliere la vita a delle "persone"? Principi morali divergenti sembrano impedire ogni compromesso.

Contrariamente a quanto argomentato da Mackie e Garner, un critico dell'abolizionismo potrebbe segnalare come la moralità abbia pure un carattere riappacificatore. Quante volte è stato cercato il compromesso, anche a costo di rinunciare ai propri interessi in gioco, per il desiderio di realizzare il bene comune? I discorsi morali non sembrano soltanto infiammare le discussioni dividendo le persone in schieramenti contrapposti, ma hanno anche un'importante funzione riconciliatrice nei conflitti. Non è raro che la ricerca del bene unisca le parti e rilassi lo scontro, anche a costo di mettere da parte qualche interesse personale.

La seconda ragione portata da Mackie per abolire la moralità enfatizza come questa sia spesso usata per stabilizzare ineguali distribuzioni di potere e di ricchezza. Il discorso morale sarebbe frequentemente adoperato come uno strumento propagandistico il cui scopo ultimo è generare obbedienza. A tal proposito i concetti morali di "lealtà" e "patriottismo" sarebbero stati usati per condannare riformatori come traditori e critici come criminali, alimentando abusi di potere. Sembra che Mackie intenda sostenere che il pensiero morale ha tutta una serie di orribili conseguenze, come elitismo e autoritarismo. In primo luogo, si può essere tentati di affermare che una siffatta critica alla moralità sia meramente una critica di natura morale, e non un argomento genuinamente abolizionista. In secondo luogo, si potrebbe argomentare che l'abolizionista non è nella posizione di criticare il comportamento e la condotta altrui poiché egli ha eliminato l'unico vero linguaggio adatto ad esercitare questo atteggiamento critico, cioè il linguaggio morale.

L'usuale replica abolizionista a dubbi di questo genere osserva che «non ogni critica è una critica morale» (Garner 2019, 83). Infatti, sarebbe possibile criticare chiunque opprime gli altri mediante ragioni puramente a-morali, nella misura in cui ciò è contrario ai nostri interessi.<sup>9</sup> Ad ogni modo, questo secondo argomento di Mackie non sembra particolarmente soddisfacente. Olson (2014, 180) giudica che un tale argomento non è nulla di più che l'esagerazione di una considerazione di per sé piuttosto banale — che individui e gruppi sono inclini ad abbracciare la morale che è loro più utile. Argomentare che questo fatto non avvenga solo occasionalmente ma sempre è piuttosto inverosimile. Per di più, anche in questo caso è utile evidenziare

---

<sup>9</sup> È lecito chiedersi come agirebbe l'abolizionista nel caso in cui opprimere gli altri fosse nel suo interesse. In tal caso egli non potrebbe appellarsi a nessuna considerazione a-morale per non collaborare attivamente con un governo autoritario, o sostenere una qualche forma di elitismo.

come l'elitismo sia solitamente criticato attraverso argomenti che fanno leva su considerazioni morali, così come l'autoritarismo è giudicato negativamente mediante strumenti del pensiero morale. Perciò, sebbene possa essere vero che nessun valore morale è immune da abusi, sembra evidente come la moralità stessa sia incline a farsi antidoto contro tali abusi. Di fatto, la moralità si è storicamente incarnata come uno dei principali motori delle rivoluzioni sociali e di genere, come di ogni lotta ispirata all'eguaglianza e in direzione opposta all'elitismo.

La terza e ultima tesi di Mackie è la seguente:

Senza la moralità ci potrebbero essere più combattimenti su piccola scala; ma la guerra come la conosciamo, organizzata su scala nazionale e internazionale, sarebbe impossibile. (Mackie 1980, 155).

Curiosamente, Mackie non ha spiegato precisamente perché senza la moralità risulterebbero essere impossibili guerre mondiali e internazionali. Garner (2007) ha suggerito come Mackie possa avere pensato che, mentre i nostri vicini ci forniscono continuamente concrete cause di nervosismo o risentimento, necessitiamo di motivazioni morali per scatenarci contro una nazione di estranei dall'altra parte del mondo. La tesi sottostante alla sentenza di Mackie è che il pensiero morale sia incline a fomentare guerre internazionali: senza la retorica morale di un "nemico nazionale", e privati del sentimento patriottico, tali conflitti sarebbero impossibili.

Nella stessa direzione l'abolizionista Hans-Georg Moeller ha scritto:

Quasi nessuna purga politica, guerra religiosa o pulizia etnica non è stata giustificata, abbellita o ispirata da grandi valori morali: giustizia, libertà, uguaglianza, diritti umani [...] Robespierre, Hitler, e Pol Pot hanno tutti agito in nome della virtù. Quando le persone si uccidono a vicenda, soprattutto su vasta scala e in modo organizzato, l'etica è generalmente tenuta in grande considerazione. È molto più facile uccidere un uomo se credi che egli sia malvagio — e che tu sia buono. (Moeller 2009, 14).

Così la moralità sarebbe un elemento costitutivo di ogni guerra, più precisamente uno strumento per tenere alta la motivazione militare. In questa linea argomentativa, un altro abolizionista come Ian Hinckfuss elenca una serie di guerre sanguinose e suggerisce che senza il richiamo alla moralità avrebbero potute essere evitate:

Pensa a ciascuno di questi conflitti e immagina come sarebbe stata la situazione se, per miracolo, il pensiero morale fosse stato sradicato dalle menti degli agenti coinvolti.... Non ci sarebbe stato senso del dovere, senso di lealtà, patriottismo,



non ci sarebbe stata la sensazione di essere moralmente obbligati a lottare per una causa. (Hinckfuss 1987, 45–46).

In altri termini, se ci trovassimo privati della carica morale ci troveremmo svuotati della motivazione sufficiente per continuare una guerra.

Joyce (2001) e Ingram (2015) hanno lamentato come sia un'assurdità storica affermare che la moralità sia stata tra le cause determinanti di tante guerre. Malgrado ciò possa essere vero riguardo l'origine delle guerre, Garner (2007) ha notato come comunque il coinvolgimento morale complichia la risoluzione dei conflitti e, una volta che la guerra è iniziata, la moralità venga spesso strumentalizzata per giustificare ogni crudeltà reputata necessaria per la vittoria del bene sul male.

Ricapitoliamo quest'ultimo argomento abolizionista ispirato da Mackie. La storia mostra che possiamo offrire giustificazioni morali per pressoché ogni programma politico e militare. Se la moralità può addirittura condurci a delle guerre mondiali, allora il linguaggio morale risulta essere uno strumento particolarmente pericoloso — uno strumento senza il quale staremmo meglio; una pratica contro il nostro interesse. Tuttavia, non è affatto vero che la guerra è contro gli interessi di chiunque. Ad esempio, non è contro gli interessi dei venditori di armi e dei mercenari, o di tutti coloro che si guadagnano da vivere attraverso le guerre. Verosimilmente, l'abolizionista intendeva dire che tali guerre sono contro gli interessi della maggior parte di "noi", cioè dei componenti di una società caratterizzata da un'ampia varietà di interessi condivisi. Ma pure questo è altamente dubbio: dal punto di vista degli interessi di alcune nazioni, ci sono state guerre estremamente vantaggiose. Dunque, non è chiaro in che senso le guerre internazionali risulterebbero essere impossibili in un orizzonte abolizionista, ci sono anzi forti ragioni di sospettare che esse potrebbero essere molto più numerose in un mondo libero da scrupoli morali.

Oltre a ciò, sembra opportuno notare quante volte la moralità sia stata positivamente coinvolta nella risoluzione di crisi militari e guerre: sensibilizzando i popoli alla sofferenza delle altre nazioni, spingendoli a convergere verso il bene comune. Riemerge di nuovo il carattere riconciliatore della moralità. Il linguaggio morale non tende soltanto a fomentare le guerre internazionali ma anche a rilassarle, sensibilizzando le parti ai bisogni dell'altro e agli interessi condivisi. Ancora una volta, il migliore antidoto agli abusi della moralità potrebbe essere la moralità stessa piuttosto che la sua eliminazione.

## 5.2 Le risposte di Garner agli scettici

Nella sezione precedente abbiamo visto come i tre argomenti di Mackie a sostegno dell'abolizionismo soffrano le pressioni di molte critiche e siano pertanto tutt'altro che definitivi. Ad ogni modo, questi tre argomenti non sono apparsi sufficientemente convincenti neppure a Mackie stesso, il quale non si convertì mai all'abolizionismo: egli continuò sempre a credere che la moralità fosse troppo utile per potersi rinunciare.

Arrivati a questo punto è importante discutere alcune ulteriori obiezioni che potrebbero essere sollevate nei confronti della tesi abolizionista. Quest'ultima stabilisce che abbandonare le pratiche morali sarebbe meglio per tutti noi: ciò non è forse concludere che sia *sbagliato* impiegare il pensiero morale? Che la cosa *giusta* da fare sia eliminare le pratiche nelle quali avviene ciò? In tal senso l'abolizionismo stesso potrebbe non essere altro che una forma di moralità. Se le critiche abolizioniste alla moralità fossero morali in natura, allora esse starebbero accusando la moralità di essere immorale (Olson 2014, 179). In ultima analisi, la moralità risulterebbe essere ineluttabile, così come la genuina amoralità si rivelerebbe essere impossibile: pure scegliere l'amoralità sarebbe nient'altro che una scelta morale.

Più nello specifico, si potrebbe essere tentati di interpretare l'abolizionismo come una forma di egoismo morale, un'etica normativa secondo la quale la condotta dell'uomo morale coinciderebbe con una condotta tanto egoista quanto possibile. Similmente, la normatività strumentale adottata dall'abolizionismo ci suggerisce di adottare la condotta che meglio risponde ai nostri interessi o desideri. L'abolizionismo va tuttavia distinto dall'egoismo morale almeno nelle intenzioni teoriche: secondo l'abolizionista non *dovremmo* agire in modo auto-interessato in alcun senso morale di "dovere". Infatti, per l'abolizionista non abbiamo alcun dovere morale, nemmeno quello di optare per corsi d'azione che favoriscono i nostri interessi. Perseguire tali interessi va piuttosto visto come un suggerimento privo di connotazione morale. Per rimarcare la distanza con l'egoismo morale, è cruciale notare come l'abolizionista potrebbe essere una persona estremamente altruista nel caso in cui egli desiderasse esserlo. L'abolizionista non ha alcun obbligo morale né ad essere egoista né ad essere altruista: mentre l'egoista morale concepisce i propri interessi come impregnati di valore morale, l'abolizionista è disimpegnato verso l'esistenza di tale valore, tanto che neppure i suoi stessi interessi lo istanziano.

Perciò, quando l'abolizionista è accusato di promuovere una forma di moralità spacciata per a-morale, egli tende a ribattere come la sua sia una normatività strumentale del tutto a-morale (Garner 2019, 78). Nel caso non

riuscissimo a concepire degli interessi puramente a-morali da perseguire, e non riuscissimo perciò a vedere come certi corsi d'azione *dovrebbero* essere intrapresi per rispondere al meglio a questi interessi, sarebbe solo perché saremmo eccessivamente saturi di concetti morali. A questo punto si giunge ad uno stallo argomentativo: da una parte gli abolizionisti sono accusati di propugnare un'amoralità fasulla, dall'altra costoro ribattono come la loro amoralità sia genuina.

Garner (2007) si è preoccupato di fornire risposte ad altri dubbi ed incertezze che possono accompagnare l'ipotesi abolizionista. Il suo obiettivo ultimo è quello di alleggerire le conseguenze indesiderabili dell'abolizionismo, mostrando come esso possa essere un programma non soltanto augurabile, ma anche concretamente realizzabile. In via preliminare, è necessario sottolineare come la principale ragione per cui la maggior parte delle persone non prenderebbe mai in seria considerazione l'ipotesi abolizionista sia la credenza nell'esistenza di verità morali intorno a cosa è oggettivamente buono, malvagio, giusto e sbagliato. Se si vuole persuadere qualcuno ad abolire il discorso morale, bisogna prima convincerlo che tale discorso sia irrimediabilmente falso. A tal scopo, Garner si affida semplicemente agli argomenti della teoria dell'errore, ritenuti sufficienti a dimostrare come l'ideale di una morale oggettivamente vera sia destinato a non trovare riscontro nel tessuto della realtà.

In secondo luogo, alcuni potrebbero pensare che lo scenario abolizionista, se realizzato, ci farebbe scivolare necessariamente in uno stato di anarchia. Senza la moralità a tenerci uniti che ragioni avremmo di portare rispetto verso le altre persone o verso le istituzioni? Secondo l'avvocato dell'abolizionismo continuerebbero ad esserci ragioni a-morali per conservare strutture sociali ordinate. In effetti, una comunità organizzata sembra essere il terreno migliore nel quale soddisfare gli interessi dei singoli individui. Grazie a certi "dispositivi a-morali", il mondo resterebbe distante dall'anarchia anche dopo una svolta abolizionista: in un tale scenario sopravviverebbero diritti legali, diritti civili, e innumerevoli altre convenzioni costituenti uno spazio a-morale nel quale sarebbe possibile una serena convivenza.

Sebbene si possa evitare uno stato di completa anarchia, potrebbe restare comunque vero che con l'abolizione della moralità perderemmo uno strumento essenziale nella regolazione delle interazioni interpersonali. Sembra ragionevole supporre che la qualità della nostra cooperazione ne risentirebbe. Al contrario, Garner e Joyce (2019) ritengono che le ragioni per le quali dovremmo agire in modo cooperativo nei confronti degli altri siano *sovradeterminate*. In altri termini, ci sarebbero diverse ragioni per giustificare

comportamenti cooperativi, e quella morale è solo una tra queste. Garner e Joyce osservano che un religioso potrebbe chiedersi come sia possibile che un ateo continui a mantenere le sue promesse. La risposta è ovvia: credere che Dio comandi di mantenere le promesse fatte non è la sola ragione per fare ciò. L'ateo può credere che mantenere le promesse sia moralmente giusto indipendentemente dall'esistenza di Dio. Allo stesso modo, secondo l'abolizionista ci sono ragioni per mantenere le promesse e di essere cooperativi del tutto indipendenti dall'esistenza di fatti morali. Se non fossimo moralmente tenuti a mantenere le promesse resterebbe comunque utile continuare tale pratica. Perciò, anche in seguito all'eliminazione del pensiero morale, l'abolizionista giudica che non ci sarebbero ripercussioni drammatiche in termini di cooperazione.

Altri scettici hanno segnalato come l'abolizionista sia incline a sottovalutare l'impegno psicologico che comporterebbe l'effettivo abbandono dell'abitudine a moralizzare. A tal riguardo William Lycan sostiene che «per liberarsi veramente dalle intuizioni morali, avremmo bisogno di una costante dieta a base di droghe pesanti, o di un'altra forza alienante davvero potente» (1986, n. 29). Sulla stessa linea argomentativa, Joyce condivide le parole di Peter Singer, secondo il quale anche nel caso in cui ci sforzassimo di evitare le pratiche morali «troveremmo impossibile impedire a noi stessi di classificare interiormente azioni come giuste o sbagliate» (citato in Joyce 2001; Singer 1981, IX). Queste obiezioni all'abolizionismo assumono che la nostra vita mentale sia così pervasa da pensieri e giudizi morali che non potremmo liberarci da essi anche qualora lo volessimo. Garner insiste che una tale critica alla sua proposta sia il risultato di una mera esagerazione della nostra dipendenza psicologica nei confronti del pensiero morale, il quale sarebbe solo un'abitudine, e come ogni abitudine può essere spezzata. Le parole di Garner sono particolarmente pungenti al riguardo:

Per un uomo amorale — vale a dire per un avvocato della teoria dell'errore che ha già cominciato a credere nella falsità di tutti i giudizi morali — ridurre i pronunciamenti morali non sarà più difficile che ridurre le promesse, e non così difficile come liberarsi da un accento (2007, 512)

Tuttavia, assumere che potremmo liberarci della moralità con la stessa facilità con cui ci possiamo liberare di una spiacevole abitudine non sembra verosimile. In particolare, si potrebbe ribattere che la moralità non è meramente un'abitudine o una convenzione sociale, ma è anche risultato della storia evolutiva dell'uomo in costante adattamento ad un ambiente ostile. Se così fosse, la moralità avrebbe radici profonde nella nostra stessa biologia e,

trovando fondamento nella natura umana, si rivelerebbe quanto mai ostica da eliminare<sup>10</sup>.

Come abbiamo visto, un sostenitore della teoria dell'errore può essere scettico all'approccio abolizionista, ritenendo che la soluzione più opportuna al *Now What Problem* non sia abolire le pratiche morali quanto piuttosto conservarle. Garner (2007) dedica diversi argomenti al tentativo di portare alla luce i difetti delle alternative all'abolizionismo, cioè il finzionalismo e il conservazionismo. Da una parte, il conservazionista sostiene che dovremmo continuare a credere nell'esistenza di fatti morali, comportandoci in accordo a tali standard, pur sapendoli completamente falsi. Il conservazionismo suggerisce all'agente morale di impegnarsi in credenze alle quali egli stesso non crede, addossando all'agente in questione un carico psicologico assai gravoso. Secondo Garner il conservazionismo sembra quindi proporre una sorta di "epistemologia orwelliana" delle nostre credenze morali, che a lungo andare ci porterebbe ad un esaurimento nervoso. Dall'altra parte, il finzionalismo sembra altrettanto pericoloso: esso mina la nostra integrità, obbligandoci a cercare modi di difendere cose che sappiamo essere false e fingere comportamenti che sentiamo non appartenerci, fino a condurci all'alienazione<sup>11</sup>.

In conclusione, l'abolizionista giudica che la soluzione più ragionevole al *Now What Problem* consista nell'eliminare definitivamente quell'errore che è la moralità dalle nostre parole e dai nostri pensieri. D'altronde, Garner si chiede:

Quale serio filosofo può a lungo raccomandarci di promuovere una politica di espressione e sostegno, per incerti vantaggi futuri, di credenze, o addirittura pensieri, che noi sappiamo essere totalmente, completamente e indiscutibilmente falsi? (2007, 512).

---

<sup>10</sup> Ringrazio un revisore per avermi suggerito come potrebbe complicarsi il progetto abolizionista una volta riconosciuta un'instirpabile radice naturale della moralità. Sull'origine evoluzionistica delle pratiche morali si veda Joyce (2006), De Waal (1996) e Tomasello (2016).

<sup>11</sup> Tuttavia, un finzionalista potrebbe chiedersi per quale ragione l'abolizionista ritenga che l'integrità dell'agente debba essere rispettata. Sia il finzionalista che l'abolizionista credono nella teoria dell'errore, ma da questa prospettiva metaetica l'integrità delle persone non dovrebbe istanziare alcun valore oggettivo, come ogni altra cosa al mondo. Nel quadro di una normatività strumentale, quali ragioni a-morali ci potrebbero mai essere per conservare la nostra integrità? Perché avremmo bisogno di essa per rispondere al meglio ai nostri interessi? Senza una risposta adeguata a queste domande, la critica di Garner al finzionalismo sembra essere inconsistente con la stessa metaetica assunta dall'abolizionismo.

Secondo Garner, quando la falsità di un certo discorso è stata accertata, avremmo ragione di abolirlo. Questo argomento è motivato da un certo valore che la verità sembra assumere agli occhi di Garner. È lecito domandarsi come la verità possa assumere valore oggettivo in un orizzonte abolizionista: quali ragioni a-morali ci potrebbero infatti mai essere per adeguare la nostra condotta alla ricerca della verità?

## 6. L'abolizionismo morale non-assertivo

Mentre l'abolizionismo morale assertivo è animato da un'aspirazione pubblica, e spinge per abolire la moralità su larga scala, l'abolizionismo morale non-assertivo di Dockstader (2019) vorrebbe tenere nascosta tale abolizione, rinunciando a convincere gli scettici. Secondo Dockstader, la differenza centrale tra l'abolizionismo assertivo (AMA) e quello non-assertivo (AMN) risiede nei loro rispettivi obiettivi: AMA è soprattutto motivato da interessi epistemici, ovvero fare circolare la verità dell'abolizionismo, mentre AMN sarebbe giustificato da interessi terapeutici. AMN è un approccio terapeutico nel senso che il suo fine ultimo è quello di distaccarci dall'agitazione, dall'angoscia e da tutte quelle emozioni negative implicate nei processi morali, aiutandoci a raggiungere uno stato di quiete. Si noti come dal punto di vista abolizionista tale serenità non sia buona in alcun senso morale, così come conquistarla non sia affatto un dovere, piuttosto essa andrebbe concepita come una condizione mentale *generalmente* desiderabile e nel nostro migliore interesse.

Dockstader offre un ulteriore argomento a favore dell'abolizionismo: le emozioni che usualmente accompagnano i nostri giudizi morali sono negative e pertanto ci dovremmo astenere dalle pratiche morali. Esempi di queste emozioni negative sono vergogna, senso di colpevolezza, rabbia in tutte le sue forme: indignazione, disprezzo, disgusto, odio, risentimento. Dockstader sottolinea come già Nietzsche avesse notato che i sentimenti di ira impotente e vendetta irrealizzata fossero strettamente connessi all'esperienza morale. Così l'abolizionista lancia la sua accusa al discorso morale:

Per AMN la cosa più preoccupante è che la moralità è imprudente, inutile, irrazionale, patologica, negativa, triste, ansiosa, arrabbiata, rancorosa, passiva-aggressiva, ipocrita, arrogante, immatura, noiosa e brutta. (Dockstader 2019, 488).

Considerando quanto raramente la moralità sia espressione di gioia, Dockstader ritiene che la sua abolizione sarebbe vantaggiosa per il nostro benessere mentale. Si noti che preoccuparci del nostro benessere mentale ha

senso solo in quanto fare ciò significa preoccuparci di qualcosa che *generalmente* è tra i nostri interessi. Per un vero abolizionista neppure tale benessere psicologico può essere presentato come un valore morale oggettivo.

Ciononostante, un critico dell'abolizionismo potrebbe osservare come questo argomento ignori una vasta parte degli stati emotivi che accompagnano la nostra vita morale, molti dei quali non hanno affatto carattere negativo. Solo per citarne alcuni: la gioia che segue una conquista morale, il sentimento eroico che porta le persone a compiere gesta moralmente straordinarie, l'ammirazione morale che si prova testimoniando una buona azione e, più in generale, la piacevole sensazione che ci sia del bene a questo mondo. Va inoltre notato che non c'è ragione di sospettare che l'abolizionista sia libero dalle emozioni negative implicate dal pensiero morale. Un'abolizionista potrebbe infatti abolire la morale con odio e disprezzo; autocompiacersi del suo status a-morale; essere triste per l'assenza di valore nel mondo; portare rancore verso chi ha agito contro i suoi interessi; vivere in preda all'ansia per la mancanza di un senso nella propria vita, e così via. Non sembra esserci alcuna connessione necessaria tra abolizionismo ed emozioni positive.

Ad ogni modo, perché dovremmo preferire AMN ad AMA? Se scopriremo che il discorso morale è falso e dannoso, non sarebbe più ragionevole incitare anche gli altri ad eliminarlo? Malgrado ciò possa sembrare una conseguenza naturale, secondo Dockstader una tale condotta non sarebbe affatto prudente. Ci sono due scoperte recenti in psicologia morale che dimostrano perché AMN risulti essere preferibile rispetto AMA: il "*backfire effect*" e l'essenzialismo morale dell'identità personale.

In primo luogo, il *backfire effect* scatta quando nuove evidenze, invece di cambiare le nostre errate convinzioni, hanno l'effetto di renderle ancor più granitiche (Kaplan 2016a, b). Sfidare le persone con argomenti che si oppongono alle loro credenze morali e politiche le porta a sostenere tali convinzioni ancora più fermamente per difenderle dall'assalto epistemico in corso (Nyhan e Reifler 2010). Chiunque abbia provato a persuadere un amico che i suoi valori fossero sbagliati alla luce di qualche evidenza o argomento, ha probabilmente sperimentato in prima persona il *backfire effect*, ovvero l'irrigidimento della sua presa di posizione.

In secondo luogo, le persone tendono a pensare alle loro credenze morali come ad elementi essenziali della propria identità personale. Le credenze morali sono per noi così importanti che se d'un tratto cambiassero smetteremmo di guardare a noi stessi come alla stessa persona, a differenza di altri aspetti della nostra vita fisica e mentale che sono contingenti nel

determinare la nostra identità personale (Strohminger e Nichols 2014; Heiphetz, Strohminger, e Young 2017). Un uomo può perdere parti del corpo, cambiare le sue preferenze, dimenticare memorie e ciononostante restare la stessa persona; ma in seguito alla perdita delle proprie credenze morali si finisce per essere considerati da sé stessi e dagli altri come una persona radicalmente diversa.

Naturalmente, queste caratteristiche della nostra psicologia morale sono strettamente connesse: la spiegazione del *backfire effect* sta proprio nel fatto che le persone, quando affrontano credenze morali contrarie, sentono il loro più profondo senso d'identità minacciato. Dunque, secondo Dockstader, avremmo a questo punto evidenze che attaccare direttamente le credenze morali delle persone sia controproducente. Perciò l'aspirazione pubblica dell'abolizionismo morale assertivo è destinata al fallimento: la comunità abolizionista avrebbe una vita difficile, forse addirittura pericolosa. Essa sarebbe continuamente impegnata nel tentativo di convertire il maggior numero possibile di persone all'abolizionismo, ricevendo in cambio soltanto un crescente irrigidimento delle loro credenze morali. Per questa ragione per abolire la moralità sarebbe meglio ignorarla nella propria vita privata piuttosto che affrontata pubblicamente.

## 7. Osservazioni conclusive

L'abolizionismo morale valuta i danni e i pericoli derivanti dalle pratiche morali come estremamente superiori ai loro benefici. Conseguentemente, l'abolizionista ritiene che, se la nostra condotta non tenesse conto di alcuna considerazione morale, ci troveremmo a condurre un'esistenza maggiormente aderente ai nostri interessi, e pertanto migliore. In termini di soddisfazione dei nostri interessi, abbandonare l'impiego del pensiero morale comporterebbe un guadagno tale da giustificare l'abolizione.

In più punti di questa esposizione sono state messe in luce le difficoltà contro le quali si imbatte questa prospettiva normativa. Un serio problema risiede nell'accettare il quadro teorico metaetico entro cui si sviluppa l'abolizionismo, fornito dalla teoria dell'errore. Questa teoria reputa falso ogni nostro giudizio morale, qualsiasi esso sia, in quanto questi giudizi aspirano a descrivere fatti del mondo che non ci sono. È stato però notato come, anche una volta accettata una tale metaetica, arrivare a condividere le tesi abolizioniste non è un percorso privo di ostacoli.

Per un sostenitore della teoria dell'errore, scettico all'approccio abolizionista, restano due linee argomentative. La prima consiste nel



sostenere che l'eliminazione delle pratiche morali sia semplicemente impossibile. Anche nel caso in cui ogni nostro giudizio morale si rivelasse essere falso, non potremmo comunque fare a meno di interpretare il mondo in termini morali. Per questo genere di argomenti la moralità è ineliminabile, e anche qualora fosse eliminabile essa resterebbe insostituibile. Così Mackie (1977) credeva che il pensiero morale fosse essenziale per consolidare pratiche sociali irrinunciabili, come quella di mantenere le promesse, e che i discorsi morali servissero a legittimare l'uso della forza esercitato dal sistema legale nei riguardi dell'operato criminale. Il pensiero morale sembra inoltre indissolubilmente intrecciato alla nostra vita mentale e, dato il ruolo che la moralità ha giocato nella storia evolutiva dell'uomo, esso potrebbe trovare radici inestirpabili nella nostra stessa biologia.

Contro l'indispensabilità della morale, Garner (2007) ha argomentato essa sia sostituibile attraverso dispositivi a-morali di controllo sociale. Resta tuttavia alquanto dubbio se il progetto abolizionista possa essere concretamente realizzabile alla luce delle considerazioni sopracitate. Ciononostante, anche qualora il progetto risultasse essere inattuabile, la sfida abolizionista potrebbe ancora essere posta in termini puramente intellettuali. Tale sfida intellettuale potrebbe essere formulata nel modo seguente: sebbene sia impossibile liberarci dalla moralità, staremmo meglio *se* potessimo liberarcene? I danni dovuti all'esercizio del pensiero morale potrebbero essere di gran lunga superiori alla sua utilità. La seconda linea argomentativa intorno alla quale gli abolizionisti si scontrano con i loro critici è proprio se i benefici della moralità soppesino i suoi effetti spiacevoli o meno.

L'abolizionista crede che i danni della moralità siano stati finora sottovalutati. Garner (2007) ha quindi ripreso alcuni argomenti portati da Mackie: dovremmo eliminare le pratiche morali siccome queste (i) infiammano le discussioni rendendo difficile ogni compromesso, (ii) facilitano gli abusi di potere e (iii) sollecitano le guerre internazionali e mondiali. Ma questi abusi della moralità sono sufficienti a dimostrare che l'intero pensiero morale meriti l'abolizione? Contrariamente al giudizio abolizionista, sembra che dalla presenza di occasionali abusi della moralità non possiamo dedurre che la moralità sia complessivamente controproducente senza eseguire una grossolana generalizzazione.

Ricapitolando i dubbi riguardanti quest'ultima tipologia di argomenti, è stato notato come gli abolizionisti generalizzino oltremisura certi casi particolari, ad esempio quelli in cui l'utilizzo della retorica morale contribuisce all'origine di una guerra, tralasciando in queste generalizzazioni i tanti caratteri benefici delle pratiche morali. Per compensare questa svalutazione della moralità, è stata riconosciuta una funzione che i concetti

morali svolgono nelle nostre attività cooperative: nei conflitti interpersonali sensibilizzano le parti ai bisogni dell'altro ed evidenziano il bene comune mediante il loro carattere riconciliatore. Pertanto, le pratiche morali non giocano un ruolo soltanto nell'infiammare conflitti tra i singoli individui o nello scatenare guerre tra potenze straniere. Argomentare il contrario implicherebbe abbracciare un cieco riduzionismo nei confronti dei contributi che la moralità porta alle nostre vite.

Indubbiamente, il pensiero morale vanta molti più benefici rispetto a quelli che il presente scritto ha potuto trattare. Per fare un esempio, Joyce (2019) sottolinea il suo contributo nel rafforzare la nostra motivazione ad agire. Riconoscere un atto come “qualcosa che deve essere fatto che ti piaccia o meno” è sul piano motivazionale nettamente superiore al pensiero che “una tale azione soddisferà i tuoi desideri”. La normatività morale tende a bypassare la normatività strumentale. In tal senso, il pensiero morale si rivela utile nel promuovere desideri futuri e intangibili rispetto a quei desideri che porterebbero una soddisfazione immediata.

Un'ultima obiezione alla tesi abolizionista potrebbe mettere in luce come chi la sostiene abbia di mira una sorta di “moralismo” piuttosto che la moralità nel senso più accurato e profondo del termine. Infatti, gli argomenti abolizionisti sembrano assumere come obiettivo critico una forma particolarmente estrema, idealizzata e negativa di moralità, la quale non corrisponderebbe affatto al senso morale di tutti i giorni. In altri termini, le critiche abolizioniste potrebbero riferirsi meramente ad una nozione superficiale di moralità, depurata da alcuni dei suoi tratti caratteristici in modo tale da evidenziarne le supposte mancanze. Per ricordare un caso esemplare, Dockstader (2019) sembra fraintendere il profilo emotivo della moralità, relegandola ad una dimensione moralista di rabbia e risentimento, quando invece la moralità propriamente intesa possiede un profilo emotivo molto più ricco e positivo.

Per concludere, vale la pena dare risalto a un effettivo contributo che l'abolizionismo porta alla filosofia morale: la sfida abolizionista ci costringe ad interrogarci sugli abusi della moralità. Immaginiamo per un momento che le critiche abolizioniste alla moralità risultino essere morali in natura. Se così fosse, esse starebbero enfatizzando come il discorso morale sia troppo spesso impiegato in modo *sbagliato*, immorale. È evidente che le pratiche morali possano essere adoperate per commettere il male: si pensi all'uso che la propaganda nazista ha fatto del discorso morale, oppure alle giustificazioni morali che storicamente hanno sostenuto attività quali la schiavitù o le guerre sante. Sebbene nel corso di questa esposizione sia stato suggerito che l'abolizionista potrebbe commettere un errore generalizzando che la moralità,

globalmente intesa, sia dannosa, ciò non esclude che egli possa opportunamente riconoscere una certa “cattiva moralità”.

Per quanto dolga ammetterlo, la forza trainante del discorso morale può svolgere un ruolo nella realizzazione del male. È a tal punto che entrano in gioco gli argomenti abolizionisti, i quali, sensibilizzandoci ai potenziali abusi del discorso morale, ci aiutano a demarcare la distinzione tra buone e cattive pratiche morali. Insieme all’abolizionista, anche l’uomo morale può concordare di dovere eliminare la “cattiva moralità”.

### Bibliografia

- Anscombe G.E.M., 1958, «Modern Moral Philosophy», *Philosophy*, 33, 124, pp. 1-19.
- Burgess J.A., 2010, «Against Ethics», in R. Joyce e S. Kirchin (ed), *A World Without Values*, Dordrecht, Springer, pp. 1-17.
- Campbell E., 2014, «Breakdown of Moral Judgment», *Ethics*, 124, 3, pp. 447-480.
- Cuneo T., Christy S., 2011, «The Myth of Moral Fictionalism», in M. Brady (ed), *New Waves in Metaethics*, Palgrave Macmillan, pp. 85-102.
- De Waal, F., 1996, *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Dockstader J., 2019, «Nonassertive Moral Abolitionism», *Metaphilosophy*, 50, 4, pp. 481-502.
- Eriksson B., Olson J., 2019, «Moral Practice After Error Theory: Negotiationism», in R. Garner, R. Joyce (ed), *The End of Morality: Taking Moral Abolitionism Seriously*, New York, Routledge, pp. 113-131.
- Garner R., 1994, *Beyond Morality*, Philadelphia, Temple University Press.
- , 2007, «Abolishing Morality», *Ethical Theory and Moral Practice*, 10, 5, pp. 499-513.
- , 2019, «A Plea for Moral Abolitionism», in R. Garner, R. Joyce (ed), *The End of Morality: Taking Moral Abolitionism Seriously*, New York, Routledge, pp. 77-94.
- Garner R., Joyce R., 2019, «Introduction: Moral Skepticism and the “What Next?” Question», in R. Garner, R. Joyce (ed), *The End of Morality: Taking Moral Abolitionism Seriously*, New York, Routledge, pp. X-XXIII.

- Heiphetz L., Strohminger N., Young L., 2017, «The Role of Moral Beliefs, Memories, and Preferences in Representations of Identity», *Cognitive Science*, 41, 3, pp. 744-767.
- Hinckfuss I., 1987, *The Moral Society: Its Structure and Effects*, Canberra, Australian National University.
- Ingram S., 2015, «After Moral Error Theory, After Moral Realism», *The Southern Journal of Philosophy*, 53, 2, pp. 227-248.
- Jaquet F., Naar H., 2016, «Moral Beliefs for the Error Theorist?», *Ethical Theory and Moral Practice*, 19, pp. 193-207.
- Joyce R., 2001, *The Myth of Morality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- , 2006, *The Evolution of Morality*, Cambridge, MA, MIT Press.
- , 2015, «Moral Anti-Realism», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.  
 Online: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/moral-antirealism/>
- Kahane G., 2016, «If Nothing Matters», *Nous*, 51, 2, pp. 327-353.
- Kalf W.F., 2015, «Are Moral Properties Impossible?», *Philosophical Studies*, 172, pp. 1869-1877.
- , 2018, *Moral Error Theory*, Palgrave Macmillan, Springer.
- Kant I., 1785, *Fondazione della Metafisica dei Costumi*, (trad. it. a cura di F. Roma-Bari, Laterza, 2021<sup>12</sup>).
- Kaplan J. T. et al., 2016a, «Neural Correlates of Maintaining One's Political Beliefs in the Face of Counterevidence», *Scientific Reports*, 6.
- , 2016b, «Processing Narratives Concerning Protected Values: A Cross-Cultural Investigation of Neural Correlates», *Cerebral Cortex*, 27, 2, pp. 1428-1438.
- Lenman J., 2013, «Ethics Without Errors», *Ratio*, 26, 4, pp. 391-409.
- Lutz M., 2014, «The 'Now What' Problem for Error Theory», *Philosophical Studies*, 171, pp. 351-371.
- Lycan W., 1986, «Moral Facts and Moral Knowledge», *The Southern Journal of Philosophy*, 24, pp. 79-94.
- Mackie J.L., 1977, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin Books (trad. it. *Etica: Inventare il Giusto e l'Ingiusto*, a cura di B. De Mori, Giappichelli, 2001).
- , 1980, *Hume's Moral Theory*, London, Routledge.
- Marks J., 2013, *Ethics Without Morals: In Defence of Amoralism*, London, Routledge.
- , 2019, «Beyond the Surf and Spray: Erring on the Side of Error Theory», in R. Garner, R. Joyce (ed), *The End of Morality: Taking Moral Abolitionism Seriously*, New York, Routledge, pp. 94-110.

- Moeller H., 2009, *The Moral Fool: A Case for Amorality*, New York, Columbia University Press.
- Nolan D., Restall G., West C., 2005, «Moral Fictionalism Versus the Rest», *Australasian Journal of Philosophy*, 83, pp. 307-330.
- Nyhan B., Reifler J., 2010, «When Corrections Fail: The Persistence of Political Misperceptions», *Political Behaviour*, 32 (2), 303-330.
- Olson J., 2011a, «In Defense of Moral Error Theory», in M. Brady (ed), *New Waves in Metaethics*, London, Palgrave Macmillan, pp. 62-84.
- , 2011b, «Getting Real About Moral Fictionalism», in R. Shafer-Landau (ed), *Oxford Studies in Metaethics*, Vol. 6, New York, Oxford University Press, pp. 181-204.
- , 2014, *Moral Error Theory: History, Critique, Defence*, Oxford, Oxford University Press.
- Shafer-Landau R., 2003, *Moral Realism: A Defence*, Oxford, Oxford University Press.
- , 2004, *Whatever Happened to Good and Evil?* Oxford, Oxford University Press.
- Singer P., 1981, *The Expanding Circle*, Oxford, Oxford University Press.
- Strohming N., Nichols S., 2014, «The Essential Moral Self», *Cognition*, 131, pp. 159-171.
- Suikkanen J., 2013, «Moral Error Theory and The Belief Problem», in R. Shafer-Landau (ed), *Oxford Studies in Metaethics*, Vol. 8, New York, Oxford University Press, pp. 198-194.
- Tomasello, M., 2016, *A Natural History of Human Morality*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

---

**AphEx.it è un periodico elettronico, registrazione n° ISSN 2036-9972. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.aphex.it](http://www.aphex.it)**

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di AphEx.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.aphex.it". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page [www.aphex.it](http://www.aphex.it) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.aphex.it](http://www.aphex.it) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo ([redazione@aphex.it](mailto:redazione@aphex.it)), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

In caso di citazione su materiale cartaceo è possibile citare il materiale pubblicato su AphEx.it come una rivista cartacea, indicando il numero in cui è stato pubblicato l'articolo e l'anno di pubblicazione riportato anche nell'intestazione del pdf. Esempio: Autore, *Titolo*, <<[www.aphex.it](http://www.aphex.it)>>, 1 (2010).

---