

APhEx 22, 2020 (ed. Vera Tripodi)
Ricevuto il: 25/06/20
Accettato il: 18/08/20
Redattore: Vera Tripodi

APhEx
PORTALE ITALIANO DI FILOSOFIA ANALITICA
GIORNALE DI **FILOSOFIA**
NETWORK
N° 22, 2020

P R O F I L I

Bernard Williams

Francesco Testini

In questo saggio traccio un profilo del pensiero di Bernard Williams, concentrandomi su temi relativi alla filosofia morale e, più nello specifico, ricostruendo la sua disamina dell'idea di oggettività in questa disciplina. Dopo aver esaminato le sue critiche all'idea di teoria etica normativa, offro un inquadramento metaetico della sua posizione e concludo mostrando le sue affinità con la riflessione etica degli antichi Greci e, in particolar modo, di Aristotele.

1. INTRODUZIONE
2. CENNI BIOGRAFICI
3. CONTRO L'IDEA DI TEORIA NORMATIVA
 - 3.1. IDENTITÀ PERSONALE
 - 3.2. CONFLITTI TRA VALORI
 - 3.3. RAZIONALISMO E RAZIONALITÀ
4. COORDINATE METAETICHE
 - 4.1. REALISMO/ANTIREALISMO
 - 4.2. COGNITIVISMO/NON COGNITIVISMO
 - 4.3. UNIVERSALISMO/RELATIVISMO
5. RAGIONE PRATICA, ETICA E NATURALISMO
 - 5.1. ETICA E RAGION PARTICA
 - 5.2. I GRECI, ARISTOTELE E IL NATURALISMO
 - 5.3. I LIMITI DEL NATURALISMO
6. CONCLUSIONI

1. Introduzione

Quello di Bernard Williams è un pensiero ostico, per almeno due ragioni. Da un lato perché gli scritti in cui è espresso mostrano una certa tendenza all'allusività, all'ironia e al ricorso ad espressioni ellittiche. Dall'altro, perché la struttura della sua bibliografia rende difficile determinare le coordinate fondamentali del suo pensiero. Williams dissemina infatti la maggior parte dei suoi contributi in una moltitudine di brevi saggi, dedicati a una grande varietà di temi. Se a questo si aggiunge una spiccata vena polemica e una dichiarata antipatia per le etichette, non sorprende che Williams sia spesso affrontato dai filosofi in modo parziale, ossia concentrandosi su alcune sue tesi celebri – ad esempio, quelle riguardanti l'internalismo delle ragioni, la sorte morale, il relativismo della distanza, il valore dell'integrità e via dicendo. In queste pagine cercherò di ovviare a queste difficoltà offrendo un quadro generale del pensiero di Williams che spero riesca a mostrare la prospettiva filosofica unitaria che raccorda molte sue posizioni specifiche. Se l'eshaustività è senza dubbio al di là delle possibilità di un breve saggio come questo, è altresì ragionevole che un profilo, in quanto tale, aspiri a un minimo di comprensività.

Le aspirazioni sono fatte per essere disilluse e la presente non fa eccezione. Vi sono infatti delle inevitabili esclusioni nelle pagine che seguono ed è bene essere espliciti fin da subito sui loro oggetti e la loro

giustificazione. Due assenze degne di nota riguardano la filosofia politica di Williams (e il suo ruolo nella rinascita del realismo politico negli ultimi dieci anni) e la questione meta-filosofica del rapporto tra storia e filosofia (questione che comprende il tema della genealogia e che occupa una posizione centrale nella sua riflessione a partire dagli anni Novanta). Ho scelto di escludere questi temi per ragioni di spazio e perché Williams, al di là della ampia gamma di interessi, è in primo luogo un filosofo morale. È pertanto sul campo della filosofia morale che ho deciso di muovermi.

Il filone che mi propongo di seguire si sviluppa a partire dall'idea di oggettività etica, ossia l'idea che vi sia una verità di qualche tipo che i giudizi morali possono o non possono cogliere a prescindere dai luoghi, dai tempi e dalle persone che li formulano. Si tratta di un'idea con cui Williams ha un rapporto critico e complesso, ma a partire da essa è possibile ottenere un interessante spaccato della sua riflessione. Ciò non significa che tutte le idee ascrivibili al campo della filosofia morale per cui Williams è celebre troveranno una collocazione centrale nel testo. Alcune di queste – come l'idea di sorte morale e quella di ragioni interne – saranno relegate nelle note. Tuttavia, mi piace pensare che l'interesse dello spaccato che offrirò consista proprio nell'andare al di là di queste idee celebri per chiarire, come ho accennato, lo sfondo unitario su cui si collocano.

Prima di iniziare, alcune indicazioni di metodo. Siccome l'oggettività è un tema portante di *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985) - l'unica opera vagamente "sistemica" di Williams - farò spesso riferimento a quest'opera (d'ora in poi *ELP*), mostrando come si integri con altre, sia precedenti che successive, per formare un mosaico il cui disegno emerge negli anni¹. Dedicherò il corpo del testo alla ricostruzione del pensiero di Williams da una prospettiva perlopiù interna e utilizzerò le note a piè di pagina per rimandare a connessioni significative alle opere che non trovano spazio nel testo, per buona parte delle osservazioni critiche e per discutere parte della letteratura secondaria. Per le citazioni e i riferimenti ai numeri di pagina mi avvarrò, ovunque disponibili, delle edizioni italiane. La mia discussione procederà nell'ordine seguente. Nella prima sezione offrirò un bilancio delle critiche mosse da Williams all'idea di teoria etica, che integrerò nella seconda tracciando il quadro metaetico che gli fa da sfondo. Su questa base, nella terza sezione illustrerò poi le affinità di Williams con la filosofia greca e soprattutto con Aristotele.

¹ A mio modo di vedere – e come spero emerga dalle pagine seguenti - non ci sono ripensamenti notevoli nella filosofia di Williams salvo per quanto riguarda gli ultimi dieci o quindici anni della sua vita, caratterizzati da un forte interesse per la storia (si veda Mordacci 2016).

2. Cenni biografici

Bernard Williams nacque nel 1929 nell'Essex ed entrò ad Oxford, al Balliol College, grazie a una borsa di studio. Si laureò in studi classici nel 1951 con un *congratulatory first*, la più alta onorificenza accademica riconosciuta in Gran Bretagna e vinse una *fellowship* all'All Souls College, sempre a Oxford, di cui si servì nel 1953 dopo aver servito nell'esercito come pilota per la RAF. Nel 1955 sposò Shirley Brittain Catlin, astro nascente del partito laburista e futura baronessa di Crosby. Lasciò Oxford per Londra nel 1959, per seguire le aspirazioni politiche della moglie, che iniziava a farsi strada tra le file del partito laburista. Insegnò nella capitale fino al 1967, anno in cui venne nominato *Knightbridge professor of philosophy* a Cambridge, dove rimase per vent'anni, prima come professore e poi come *provost* del King's College. A metà anni Settanta divorziò da Shirley per sposare Patricia Skinner, con cui resterà fino alla morte. Nel 1987 lasciò l'Inghilterra per trasferirsi all'università di Berkeley, in California, dove nell'anno successivo tenne le *Sather Lectures*, uno dei cicli di conferenze più prestigioso nell'ambito degli studi sull'antichità. Nel 1990 tornò ad Oxford per assumere la cattedra di *White's professor of moral philosophy*, che era stata del suo tutor durante gli studi al Balliol, Richard Hare. Morì nel 2003 a Roma, durante una vacanza con la famiglia, in seguito a una lunga battaglia contro il mieloma.

3. Contro l'idea di teoria normativa

Williams non è né l'unico né il primo filosofo a mostrarsi scettico nei confronti dell'idea di teoria etica normativa². Almeno a partire dalla seconda metà del secolo scorso (Anscombe 1958), un buon numero di altri pensatori rigetta la teoria come formato della riflessione etica perché non necessario, indesiderabile, impossibile o per tutte e tre le ragioni insieme (Stocker 1976, MacIntyre 1981, Diamond 1983, Baier 1989). Ma Williams è probabilmente la voce più influente tra gli anti-teorici e tra questi è quello che con più attenzione si è sforzato di chiarire l'oggetto della sua polemica (Nussbaum 2000, 228). Nel capitolo quinto di *ELP*, egli propone la seguente definizione:

² In anni più recenti, la prospettiva anti-teorica è stata ripresa soprattutto da Sophie-Grace Chappell (2009 e 2014), ma anche da autori influenzati da Wittgenstein e da altri che lavorano in seno all'etica delle virtù. Per un bilancio sull'attualità della prospettiva anti-teorica nella filosofia morale analitica contemporanea, si veda Hämäläinen 2009.

Una teoria etica è una trattazione teorica del pensiero e della prassi etica che implica o un test generale per la valutazione della correttezza delle credenze e dei principi etici fondamentali, oppure l'idea che test del genere non possano esistere (*ELP*, 87-88)³.

Si tratta di una definizione minimale, focalizzata sull'implementazione di una procedura giustificatoria univoca come aspetto determinante, ma è bene chiarire quanto resti di implicito nell'idea di 'trattazione teorica': un certo grado di sistematicità, esplicitazione e coerenza interna.

Ora, le critiche avanzate da Williams contro l'idea di teoria etica offrono una prima e interessante finestra sulla sua concezione dell'etica e del suo posto all'interno della vita umana. Infatti, tali critiche mirano a sottolineare, da un lato, l'irriducibilità dell'esperienza etica a formulazioni schematiche come quelle teoriche e, dall'altro, ad allontanare l'idea che, per riflettere criticamente, sia necessario ricorrere a questo tipo di formulazioni. Queste tesi si articolano attorno a tre problemi fondamentali: 1) l'incapacità di riconoscere un ruolo e una dignità all'identità concreta delle persone, 2) l'inadeguato trattamento del conflitto tra valori e 3) il ricorso ad una concezione troppo esigente della razionalità. Vediamole con ordine.

3.1. Identità personale

La prima e fondamentale critica di Williams alla teoria consiste nell'idea che un test per valutare la correttezza di credenze e principi non possa che restituire risultati strettamente imparziali che escludono dal novero dell'etica qualsiasi considerazione circa l'identità personale dell'agente, con il rischio di produrre effetti alienanti. Tali effetti sono per Williams indipendenti dalle modalità con cui il test è strutturato. Consista esso nell'esaminare la conformità di credenze e principi ad obbligazioni generali e formali (come nel caso kantiano) o in un calcolo delle conseguenze che agire sulla scorta di tali credenze e principi produrrebbe (come nel caso dell'utilitarismo), l'idea stessa di test generale non può riconoscere alcun peso specifico all'identità concreta dell'agente. Si tratta di una critica che egli elabora in *ELP* ma che esprime con la massima forza in *Persons, Character and Morality* (1981 [1976], 9-32) e in altri saggi in cui contrasta l'immagine disincarnata e razionalistica dell'io propria del kantismo e dell'utilitarismo con una concezione sostantiva dell'identità personale, in base alla quale una qualsiasi risposta sensata alla domanda "chi sono?" deve

³ L'idea che test del genere non possano esistere è con ogni probabilità attribuita da Williams a Mackie (1977).

appellarsi al carattere individuale (quel fascio di disposizioni ad agire e desiderare che caratterizzano ciascuno), ai legami interpersonali (quei vincoli affettivi e appartenenze che ci individuano in rete sociali più ampie) e soprattutto ai progetti fondamentali (quelle imprese e obiettivi verso cui ci impegniamo e che danno una direzionalità e un senso all'esistenza)⁴.

Uno degli esempi più celebri con cui Williams sostanzia questa prima obiezione è quello di George, che rientra nella sua più ampia critica all'utilitarismo (1973b), ma esempi simili sono problematici anche per il kantismo (*ELP*, 211-222), perché mettono in discussione la plausibilità di ogni concezione puramente imparzialista dell'etica. L'esempio di George – un giovane chimico pacifista e disoccupato che deve scegliere tra accettare un lavoro in un laboratorio di armi chimiche e l'impossibilità di provvedere alla propria famiglia – è particolarmente indicativo in questo senso, perché mostra l'impossibilità, per l'utilitarismo, di rendere conto del valore dell'integrità, ossia della coerenza e della fedeltà a se stessi e ai propri valori (1973b, 139-40). Per l'utilitarismo, infatti, è ovvio che George debba accettare il lavoro, perché il posto alla fabbrica sarà occupato comunque, e forse da qualcuno meno scrupoloso di lui. Per un sistema che vede l'etica come un sistema dedicato alla ricerca del maggior saldo di utilità possibile e l'agente come un ottimizzatore di tale sistema non c'è alcuna differenza (se non una differenza negativa) tra il fatto che sia George o qualcun altro ad accettare il posto. Ma per George – che dovrebbe così sconfessare una causa in cui crede – e per i molti che riconoscono nell'integrità un valore, la differenza non potrebbe essere più evidente⁵.

Quella relativa all'integrità e al rispetto per l'identità concreta delle persone è probabilmente l'obiezione di Williams su cui i difensori della teoria si sono spesi di più, sia nel campo consequenzialista (Scheffler 1994) sia nel campo deontologico (Korsgaard 1996, Herman 1996), cercando di approntare strutture teoriche capaci di riconoscere una qualche prerogativa alla figura dell'agente. Ma non è l'unica.

⁴ Questi tratti dell'identità personale, che sono salienti per la critica di Williams all'idea di teoria, non sono altrettanto salienti nei suoi scritti degli anni Cinquanta e Sessanta (Williams 1973a, 5-100), dove sostiene che il fattore fondamentale per poter parlare di identità personale è il corpo. Sul tema dell'identità personale in Williams, si veda Jenkins 2006, cap. 2.

⁵ Il valore dell'integrità, come inteso da Williams, è stato associato in chiave polemica all'autocompiacimento morale (Glover 1975). Per la risposta di Williams a questa critica si veda *Utilitarianism and Moral Self-indulgence* (Williams 1981 [1976], 59-76). Cfr. Markovits 2009.

3.2 Conflitti tra valori

La seconda critica fa leva sulle modalità in cui la teoria concepisce e gestisce il fenomeno del conflitto di valori e si può esprimere in due tesi. La prima è che le teorie risolvano il conflitto, ma dissolvendolo. Ciò per Williams significa che quando due valori confliggono la soluzione teorica tende a eliminare quello che non si traduce in azione, suggerendo quindi che il conflitto, una volta osservato dalla prospettiva giusta, sia solo apparente. La seconda tesi è che la teoria sottovaluti la possibile complessità dei conflitti e offra un sostituto inadeguato alla facoltà di giudizio. La prima tesi appare per la prima volta nel saggio *Ethical Consistency* (1973a [1965], 202-26) e ritorna in *Conflict of Values* (1981 [1979]), un saggio più tardo in cui Williams si confronta con la posizione dell'amico e collega Isaiah Berlin. La seconda viene elaborata più avanti, soprattutto in *What Does Intuitionism Imply?* (1995 [1988], 182-91).

Williams esprime la prima tesi affermando che la teoria etica tratta il conflitto tra valori come un mero conflitto tra credenze fattuali, mentre esso assomiglia molto più a un conflitto tra desideri. Quando due credenze fattuali confliggono, si tratta semplicemente di capire l'errore e individuare quella falsa, così da eliminarla. In questo senso, risolvere il conflitto significa mostrarne l'apparenza: una volta assunta la giusta prospettiva, una delle due credenze in conflitto perde la sua ragion d'essere e, con essa, svanisce anche il conflitto. Ma quando due o più valori confliggono, suggerisce Williams, le cose stanno diversamente perché, a prescindere dal rigore morale con cui operiamo una scelta, optare per uno non significa cancellare l'altro: così come il desiderio che non ha ricevuto soddisfazione può continuare a lambire i pensieri dell'agente, «l'alternativa che nel conflitto morale non si è tradotta in azione può persistere, per esempio, sotto forma di rammarico» (1973a [1965], 217)⁶. Inoltre, trattare il conflitto tra valori come un conflitto tra credenze significa per Williams relegare sentimenti come il rammarico al rango di effetti psicologici collaterali, quando invece sono fenomeni genuinamente morali, come dimostrato dal

⁶ Un caso limite è rappresentato dal conflitto tragico, in cui «può essere giustificato nell'agente il pensiero che, qualunque cosa faccia, sbaglierà, ossia che ci sono esigenze morali in conflitto tra loro, nessuna delle quali è in grado di prevalere sull'altra. In tal caso, sebbene dalla deliberazione possa emergere che, tutto considerato, tra le due linee di azione ce n'è una che conviene intraprendere, è e rimane vero che entrambe sono moralmente richieste». (1981 [1979], 101). Williams tratta il tema del conflitto tragico in *Ethical Consistency* (1973a [1965], 209-212) e vi ritorna in *Practical Necessity* (1981, 161-170) e *Shame and Necessity* (1993, 156-160). Sul tema della tragedia in Williams si veda Nussbaum 2009.

fatto che ammiriamo gli agenti che manifestano questi sentimenti anche quando, in situazioni di conflitto, agiscono in un modo che approviamo (1973a [1965], 212-4)⁷.

Questa prima tesi rivela come Williams, al di là di quanto riportato nella definizione precedente, associ all'idea di teoria etica una certa tendenza verso il riduzionismo che tuttavia, come ha giustamente notato Samuel Scheffler, non le è intrinseca (Scheffler 1992). L'argomento sopra riportato è infatti efficace contro le teorie di stampo utilitarista - che nel saggio del '65, come altrove nella produzione di Williams, è rappresentato soprattutto da R.M. Hare (1952) - e forse contro alcune teorie di stampo kantiano - ad esempio quella difesa da W.D. Ross (1938), citato da Williams nello stesso saggio - ma non contro teorie che mantengono un'ottica pluralista nei confronti dei valori⁸. L'utilitarismo è certamente vulnerabile all'argomento di Williams perché esso traduce tutti i valori nei termini dell'utilità e riduce i conflitti a questioni di ottimizzazione, ma non tutte le teorie etiche mostrano la stessa tendenza. Infatti, anche ammettendo che ogni teoria debba concedere la priorità ad un certo tipo di considerazioni etiche e quindi ad una certa classe di valori per ottemperare alla definizione di Williams, ciò non implica che una teoria, per il semplice fatto di offrire una soluzione al conflitto, disconosca la realtà del conflitto e i costi morali del risolverlo.

Per chiarire la seconda tesi, è importante chiarire cosa Williams stia negando con la prima. A differenza di Berlin - il cui pluralismo è più radicale - egli non nega che possano esserci soluzioni razionali ai conflitti tra valori: ciò che nega è che tali conflitti siano dissolvibili tramite una qualsiasi forma di riduzionismo o, in altri termini, che siano risolvibili senza

⁷ C'è un caso particolare di rammarico, per Williams, che dipende in modo essenziale dalla sorte. Esso riguarda quelle azioni la cui giustificazione può essere fornita solo dal loro successo. Si tratta di un'idea - quella di sorte morale - in base a cui un agente può essere correttamente reso oggetto di giudizio morale sebbene ciò per cui è valutato è in larga misura indipendente dalla sua volontà e dalle sue intenzioni. L'idea di sorte morale, ancora ampiamente dibattuta, è introdotta da Williams (1981 [1976], 33-58) e Thomas Nagel (1979 [1976], 30-43) in due saggi presentati in tandem all'Aristotelian Society nel 1976.

⁸ Per quanto riguarda Ross, è interessante chiedersi quanto egli sia effettivamente esposto alla critica di Williams. Anche Ross è infatti un pluralista, perlomeno nel senso che crede nell'esistenza di almeno sette tipi di doveri prima facie e che riconosce che questi possano entrare in conflitto (Ross, 1930). Inoltre, c'è almeno un senso in cui Ross non dissolve il conflitto - come nota lo stesso Williams (1973a [1965], 214) - perché non riduce le obbligazioni prima facie a doveri puramente apparenti, ma concede che quelle che escono perdenti dal conflitto possano dar luogo a obblighi residuali. Sul tema del pluralismo e del conflitto in relazione alla teoria etica, si veda Bagnoli 2000.

che vi sia una qualche perdita di valore⁹. Ma come trovare queste soluzioni? Per Williams non è possibile rispondere schematicamente a questa domanda, perché una risposta sensata non può che risentire della particolarità della situazione e dell'agente che ci si trova. In certi casi - ad esempio in certi conflitti tra libertà e uguaglianza, ricorrenti nella sfera politica - è possibile che la sperequazione tra le perdite nei termini di un valore e i guadagni nei termini dell'altro sia tanto grande da non dover ricorrere ad considerazioni terze per fare una scelta razionale. In altri, sarà necessario ricorrervi. Come dichiara in *Conflitti tra valori*, persino considerazioni di utilità possono essere d'aiuto per determinare ciò che è meglio fare in certi casi (1981 [1979], 106). Ma che queste o altre considerazioni siano utili o meno è una cosa che non può essere determinata, secondo Williams, da un presupposto teorico, ma solo dal giudizio dell'agente e dalle circostanze. Come scrive in *What Does Intuitionism Imply?*:

I giudizi di importanza richiedono sicuramente la capacità giudizio. Esistono certamente delle ragioni per cui alcune considerazioni sono più importanti di altre [...], ma il giudizio è comunque necessario per determinare quanto lontano quelle ragioni possono portarti” (1995 [1988]), 190).

3.3 Razionalismo e razionalità

Con la terza critica, Williams aggiunge un chiarimento importante circa l'ampiezza del suo rifiuto della teoria. In base a questa critica, non è la razionalità stessa a richiedere una formulazione teorica dell'etica, ma una concezione «razionalistica» della razionalità (*ELP*, 23). Per chiarire questa affermazione, è bene partire da quello che per Williams è il problema che la teoria è generalmente chiamata a risolvere. Questo problema, che abbiamo appena visto, è il conflitto tra intuizioni contrastanti e, al limite, tra valori resi incompatibili dalle circostanze.

L'esperienza è ricca di intuizioni, ossia di credenze spontanee e moderatamente riflessive con cui rispondiamo a certe questioni etiche e con cui qualificiamo certe azioni e comportamenti (*ELP*, 114-15). Normalmente, tali intuizioni motivano e giustificano le azioni dell'agente - per esempio, la credenza che un atto costituisca un furto è per molti una ragione sufficiente per astenersene - ma esse possono entrare in conflitto tra

⁹ Williams fu molto amico di Berlin ed entrambi erano fellows presso l'All Souls College. Quello del pluralismo dei valori è un tema che attraversa in modo carsico diverse opere di Berlin. Ricciardi (2014) ne offre un quadro ben documentato.

loro, richiedendo un surplus di riflessione. Ad esempio, nel caso ci si trovi nell'impossibilità di sfamare la propria famiglia se non rubando, le intuizioni sull'ingiustizia del furto e quelle sul dovere di assistere coloro verso cui si è responsabili si scontrano, invitando ad un esame più approfondito che può portare a chiedersi, in modo abbastanza naturale, che cosa ci sia di così sbagliato nel furto o di così doveroso nell'assistenza. Ad ogni argomento in merito si può rispondere chiedendo ulteriori giustificazioni e più si avanza in questa regressione e più la gamma delle risposte possibili si restringe, finché non si arriva ad «almeno un modo di fornire una ragione a cui non si riesce a dare una ragione e che si sorregge da solo» (*ELP*, 137). Sono di questo tipo quelle considerazioni astratte e generali che si ritrovano alla base delle teorie etiche, come il benessere, l'accordo contrattuale ipotetico, l'autonomia e via dicendo. Questo è il percorso riflessivo, apparentemente lineare, che porta dal conflitto alla teoria. Se i conflitti vanno risolti e se il regresso non può continuare all'infinito, serve una giustificazione ultima che ci permetta di farlo razionalmente e questa è fornita dalla teoria.

L'idea di Williams è che questo percorso non può essere giustificato semplicemente dall'esigenza razionale di risolvere conflitti e disaccordi. Una prima ragione, vista precedentemente, è che la facoltà di giudizio permette di trovare soluzioni e risposte condivisibili senza che sia necessario spingersi così in là da richiedere quel grado di esplicitazione, coerenza e sistematicità tipico della teoria. La seconda e determinante ragione è che, secondo Williams, non è la razionalità stessa a richiedere la teoria, ma una concezione peculiare e burocratica di essa, riscontrabile nel pensiero liberale e nel suo attaccamento all'ideale della trasparenza, in base al quale ogni decisione si deve fondare su idee che ne permettano una giustificazione discorsiva. Si tratta di una «concezione della razionalità pubblica» (*ELP*, 23) e costringere la decisione personale e la stessa idea di ragion pratica entro uno schema desunto da essa è, per Williams, improprio, oltre che non necessario.

Prima di passare alla prossima sezione, vorrei far notare che questo terzo e ultimo punto chiarisce un aspetto importante del rifiuto della teoria etica da parte di Williams, perché concede – come Williams stesso esplicita in *Conflicts of Values* - che qualcosa di simile ad un ordinamento teorico delle ragioni e delle credenze etiche, fatto di principi generali, coerenti e discorsivamente giustificabili, abbia una funzione importante nella sfera pubblica. Nell'erogazione di servizi eticamente rilevanti, come quelli medici e assistenziali, non è infatti possibile convivere con il grado di pluralismo che invece esperiamo solitamente nella sfera privata e il conflitto, se e

quando emerge, dev'essere risolto sulla scorta di principi giustificabili e condivisi (1981 [1979], 109-110).

4. Coordinate metaetiche

Se dalla sezione precedente dovrebbe emergere con relativa chiarezza quali sono i problemi legati alle pretese normative della teoria etica, non è altrettanto chiaro se vi sia uno sfondo metaetico comune su cui collocare tali problemi né se vi sia una modalità alternativa, non toccata da quei problemi e più a suo agio su questo sfondo, di concepire la riflessione morale. Qui mi dedicherò alla prima questione, illustrando prima le componenti metafisiche e poi quelle epistemologiche della metaetica proposta da Williams. La seconda questione è rimandata alla sezione successiva.

4.1. Realismo/anti-realismo

Benché sia un filosofo cui mal si adeguano le etichette, si può affermare senza troppe cautele che Williams è, dal punto di vista metaetico, un pensatore anti-realista, ossia scettico verso l'idea che vi sia una realtà indipendente dal pensiero e dal soggetto che i giudizi etici possono rispecchiare. La ragione per cui è possibile affermare ciò senza troppe clausole è che lo stesso Williams è esplicito su questo punto. Egli lo articola infatti tracciando un contrasto tra scienza ed etica in base al quale solo la prima ha qualche speranza di essere più o meno ciò che sembra, cioè una descrizione di come stanno *realmente* le cose. L'argomento principale a sostegno di questo punto è basato su un'idea che ci accompagnerà nel corso di questa sezione, ossia che mentre i concetti scientifici offrono una concezione potenzialmente «assoluta» del mondo (*ELP*, 168), dal momento che dipendono solo in misura minima dalla particolare prospettiva dell'osservatore e dalle sue peculiarità¹⁰, i concetti etici non offrono niente di simile a tale concezione perché sono, in un senso che cercherò di chiarire, legati ai bisogni e agli interessi degli esseri umani.

¹⁰ Nella scienza, «la nostra comprensione di ciò che ci dà qualche ragione di utilizzare un concetto teorico anziché un altro è strettamente correlata con la comprensione del perché certe affermazioni fatte con quel concetto sono vere; per esempio [...], la nostra comprensione di ciò che ci dà ragione di usare il concetto di ossigeno è parte della nostra comprensione della verità che c'è un elemento come l'ossigeno». (Williams 1995b, 209, trad. mia).

L'idea di una concezione assoluta del mondo, insieme alla contrapposizione tra realismo scientifico e anti-realismo etico, è abbozzata per la prima volta da Williams nel suo libro su Descartes (1978, 18-54), estesa in *ELP* (168-75) e ripresa in diversi altri saggi (2006a [1982], 299-322; 1995b, 202-210; 2006b [2000], 220-4), soprattutto a causa del coro di obiezioni volte a problematizzare l'immagine dell'impresa scientifica che vi soggiace. In questo coro spiccano per volume e intonazione le voci di Putnam (1990, 1992, 2001) e McDowell (1986, 1998) che hanno fatto notare a Williams, tra le altre cose, come anche i concetti scientifici, alla pari di quelli etici, siano determinati pragmaticamente dai bisogni e dagli interessi degli esseri umani¹¹. Ad ogni modo, qui non mi occuperò della questione del realismo scientifico perché non ha un peso determinante nell'economia dell'argomento. Infatti, il contrasto tra scienza ed etica che Williams propone non è tanto deputato al sostegno del realismo scientifico quanto alla negazione di quello etico. Se l'ideale regolativo di una concezione assoluta del mondo è impossibile o incoerente persino per la scienza, allora potremmo concludere, insieme a Williams: «tanto peggio [...] per qualsiasi presunta analogia con esso nella teoria etica» (2006a [1982], 318).

Più utile per comprendere la posizione anti-realista di Williams è invece la sua obiezione a una forma relativamente moderata di realismo metaetico, ossia il realismo delle qualità secondarie proposto dallo stesso McDowell (1979, 1985) e da David Wiggins (2002 [1987], 185-215). In base a questa concezione, le proprietà morali non corrispondono a fatti bruti, completamente indipendenti dall'osservatore, ma hanno un carattere relazionale. Così come i colori, che si danno nell'esperienza attraverso l'interazione della luce con superfici dalle diverse caratteristiche fisiche, i valori possono concepirsi nell'interazione tra realtà e osservatore ed essere quindi, allo stesso tempo, antropocentrici e reali.

L'obiezione di Williams è istruttiva perché chiarisce che nel distinguere tra concetti etici e scientifici sulla base dei loro diversi rapporti con i bisogni e le circostanze degli esseri umani egli non ha in mente una non meglio specificata condizione umana, ma le circostanze e i bisogni di diversi gruppi umani, che danno luogo a concetti etici che sono locali in un senso che non ha corrispettivi in campo scientifico. L'obiezione, che Williams formula per la prima volta in *ELP* (180-183) ed espande in *What does Intuitionism Imply?* (1995 [1988], 182-91), fa leva sulla seguente differenza tra la

¹¹ Blackburn (2009) fornisce un interessante bilancio del dibattito tra Putnam e Williams a sfavore del secondo. Per un giudizio contrastante, cfr. Moore 2007. Si veda anche Cellucci 2015.

spiegazione delle differenze tra giudizi percettivi e quella delle differenze tra giudizi valoriali. Guardando alla stessa superficie, due soggetti possono percepire due colorazioni diverse. Quando ciò accade, la scienza può spiegare la differenza facendo riferimento alle rispettive caratteristiche degli apparati percettivi dei soggetti o alla loro particolare collocazione rispetto all'oggetto, riconducendo quindi le diverse esperienze ad una stessa realtà sottostante. Ma con i valori, secondo Williams, non è questo il caso. Membri di società esotiche, dotati di repertori di concetti valoriali peculiari, potrebbero giudicare un comportamento che noi reputeremmo coraggioso in termini completamente differenti e a noi estranei e, in questo caso, è tutt'altro che chiaro come tale differenza possa essere ricondotta ad una stessa realtà sottostante, filtrata attraverso diversi apparati di percezione etica. Siamo qui nel campo delle differenze culturali e queste possono essere spiegate dalle scienze sociali in termini che poco somigliano a quelli della percezione (1995 [1988], 184-6; *ELP*, 182-3). In sintesi, si può affermare che mentre per Williams i concetti scientifici catturano aspetti salienti di un mondo comune a tutti gli uomini, ossia il mondo fisico, i concetti etici rappresentano finestre su diversi mondi sociali¹².

4.2. Cognitivismo/non cognitivismo

Chiarendo la posizione di Williams sul rapporto tra concetti etici e mondi sociali è anche possibile sostenere che, dal punto di vista epistemologico, Williams è un cognitivista, nel senso che aderisce – seppur con riserve e con modalità molto particolari - a quella posizione metaetica in base a cui i giudizi morali esprimono delle credenze che, se rispondenti a certe condizioni, costituiscono delle conoscenze. Questa tesi può apparire sorprendente vista la sua insoddisfazione nei confronti di un trattamento puramente cognitivo del conflitto tra valori. Eppure, come vedremo, per Williams il vero contrasto con i valori «non va espresso in termini di conoscenza, ma di scienza» (*ELP*, 169) e nella misura in cui possiamo dire di *conoscere* cose legate a prospettive meno che assolute, forse possiamo rivendicare anche qualche conoscenza di ordine etico.

Per chiarire questa posizione è innanzitutto opportuno far luce sul ruolo conoscitivo che egli assegna ai concetti etici e su una distinzione cruciale che egli traccia in seno ad essi. Il ruolo conoscitivo dei concetti è grossomodo il seguente: essi vengono applicati dai parlanti nei loro giudizi, con cui esprimono credenze, e tali giudizi possono considerarsi conoscenze

¹² Per un confronto analitico tra le posizioni di Williams e McDowell si veda Dancy 2012.

se 1) sono formulati competentemente e 2) se rispettano certe condizioni¹³. Prima di esaminare tali condizioni, concentriamoci sul tema dell'impiego competente dei concetti perché la distinzione tra classi di concetti etici che egli traccia dipende, in buona misura, da esso.

Tale distinzione, che Williams elabora a partire dai contributi di Clifford Geertz (1973)¹⁴, è quella tra concetti etici sottili e spessi. I concetti sottili, familiari nell'ambito della teoria etica, sono puramente normativi e valutativi – concetti come giusto, sbagliato, buono, obbligatorio e via dicendo. I concetti spessi - come coraggioso, brutale, umile e generoso - comprendono invece sia una componente descrittiva sia una componente valutativa. È proprio la natura ibrida di questi ultimi che li rende molto più facilmente applicabili in modo competente dei primi, secondo Williams. Essendo «guidati dal mondo» (*ELP*, 170), ossia portando con sé, sebbene implicitamente, una descrizione di massima dei possibili atti, comportamenti o tratti caratteriali a cui possono sensatamente applicarsi, i concetti spessi possiedono criteri d'uso relativamente determinati e rappresentano quindi candidati promettenti al ruolo di collettori di conoscenza etica - più promettenti, perlomeno, dei concetti sottili, per i quali mancano invece stabili criteri applicativi¹⁵.

Per quanto riguarda le condizioni epistemiche che i giudizi formulati attraverso concetti spessi devono soddisfare per contare come conoscenze, in *ELP* Williams fa proprie quelle della teoria proposta da Nozick, in base alla quale tali giudizi devono 1) essere creduti, 2) essere veri e 3) seguire le orme della verità (nel senso che sono creduti perché veri e che i parlanti riformulerebbero o ritirerebbero i loro giudizi se emergessero informazioni che li invalidano) (*ELP*, 173-4; Nozick 1981)¹⁶. Come abbiamo visto, culture diverse si distinguono, tra le altre cose, per i diversi repertori di concetti spessi che utilizzano. Alcuni hanno equivalenti in altri linguaggi, ma altri son loro peculiari e i giudizi formulati in base ad essi sono condivisi

¹³ Ovviamente, differenti teorie della conoscenza impongono diverse condizioni.

¹⁴ Il riferimento è alla nozione di *thick description* introdotta da Geertz, che la riprende a sua volta da Gilbert Ryle (2009 [1968], 494-510). Nella filosofia morale precedente a Williams, si trovano tracce della distinzione tra concetti sottili e spessi in Richard Hare (1952, cap. 7), che distingue tra termini valutativi primari e secondari. Per una panoramica sul tema, si veda Kirchin 2013.

¹⁵ Si tratta, come ho detto, di una distinzione fondamentale nella metaetica di Williams, ma problematica (Scheffler 1987, Väyrynen 2013).

¹⁶ Nel saggio *Who Needs Ethical Knowledge?* (1995a [1993], 203-12) Williams riformula la sua posizione, mantenendola, anche alla luce di una diversa concezione della conoscenza, ossia quella pragmatica proposta da Edward Craig (1990).

solo localmente. È possibile quindi concepire questi giudizi e le credenze che essi esprimono come conoscenze?

Per rispondere a questa domanda, Williams ricorre ad un esperimento mentale, immaginando una comunità iper-tradizionale dotata di un esotico repertorio di concetti etici spessi. Trattandosi di una società iper-tradizionale e quindi, *ex hypothesi*, molto poco incline alla riflessione circa la coerenza e le implicazioni del suo vocabolario valoriale, i suoi membri non mettono in discussione il valore dei loro valori. Si può quindi dire che i membri di tale società dispongano di conoscenza etica? Per Williams è fuor di dubbio che la prima e la terza condizione siano soddisfatte, perché non c'è ragione di pensare che essi siano incerti circa le loro credenze e perché, essendo utilizzatori competenti di tali concetti, possono ritirare o riformulare i loro giudizi alla luce di nuove informazioni rilevanti (*ELP*, 176-7). Il dubbio, semmai, concerne la seconda condizione, ossia la verità dei loro giudizi.

Per Williams, la verità dei giudizi dei membri della società iper-tradizionale dipende da come interpretiamo ciò che essi stanno facendo quando li formulano. In base a un'interpretazione obiettivista, i loro giudizi rappresentano un goffo tentativo di scoprire la verità circa i valori, non possono quindi essere veri e, *a fortiori*, non costituiscono conoscenza, perché lo scarso livello di riflessione quasi certamente nasconde incoerenze e implicazioni problematiche che porterebbe i membri della società iper-tradizionale a rigettare almeno alcuni dei loro concetti e quindi dei loro giudizi. Questa interpretazione associa i giudizi etici formulati in seno alla società iper-tradizionale alle credenze magiche che, nella misura in cui rappresentano credenze circa la causazione, possono essere sovvertite da credenze più sofisticate.

In base a una prospettiva non-obiettivistica, invece, il discorso etico dei membri della società iper-tradizionale è da intendersi «come una componente del loro modo di vivere, una costruzione culturale entro la quale [...] si sono stabiliti» (*ELP*, 178-9). Ora, Williams non offre argomenti dirimenti per favorire la prospettiva non-obiettivistica, verso cui comunque dà segno di protendere, ma offre un argomento a favore dell'idea che, se i membri della società tradizionale non dispongono di conoscenza etica perché non hanno mai contemplato a livello riflessivo le implicazioni problematiche dei loro concetti, allora nessuno ne dispone. La ragione, per Williams, è che la riflessione non stabilizza le credenze espresse in termini di concetti spessi, ma tende a mettere in crisi sia quelle credenze che i concetti in cui sono espresse. Una volta iniziato il percorso riflessivo che porta a chiedersi se certi concetti spessi siano o meno dei buoni strumenti per valutare azioni e comportamenti e per guidare le nostre azioni, molti di

essi si dimostrano infatti problematici e il loro ruolo sarà assunto da concetti sottili. Ma questi sono per Williams privi di quello stretto contatto col mondo che rendeva i concetti spessi così promettenti strumenti di conoscenza. La riflessione, in sintesi, distrugge la conoscenza anziché rinsaldarla (*ELP*, 180).

4.3. Universalismo/relativismo

Se si accetta la prospettiva non obiettivista, come Williams sembra fare, non tutti i giudizi etici localmente veri rientreranno necessariamente in un corpus aggregato di conoscenze coerenti. Questo non significa che i giudizi formulati sulla base di un certo concetto locale saranno in contraddizione con altri giudizi formulati sulla base di un concetto che è locale altrove (tali concetti, in una prospettiva non obiettivista, sono in buona misura incommensurabili); significa, piuttosto, che l'insieme dei giudizi etici veri non comporrà un'immagine unitaria, ma assomiglierà ad un *patchwork* di elementi vari ed eventuali. Ciò implica che repertori alternativi di giudizi etici spessi non entrano in conflitto sul piano logico, ma non esclude che possano entrare in conflitto sul piano pratico – non esclude, cioè, che aderire ad un certo repertorio e vivere quindi in un mondo sociale strutturato in un certo modo richieda attitudini e disposizioni apparentemente inconciliabili con quelle richieste o incoraggiate da un altro. Ciò solleva la questione del relativismo, che Williams discute per la prima volta in *The Truth in Relativism* (1981 [1975], 171-185) e riprende poi in *ELP* (189-202).

Nel quadro offerto da Williams, la questione del relativismo è allo stesso tempo semplice e complessa. È semplice sul piano logico, perché è un'implicazione innegabile di tale quadro che la verità dei giudizi etici sia relativa ad un determinato repertorio di concetti. È complessa sul piano pratico, perché l'incompatibilità tra due o più repertori concettuali solleva comunque dei dubbi circa l'atteggiamento valutativo che è opportuno tenere nei confronti di un'altra cultura, delle sue pratiche e dei suoi valori. È sempre e comunque inopportuno giudicare una cultura nei termini di un'altra? Non entrerei qui nei dettagli di tale questione e mi limiterò a notare che per Williams la risposta è negativa: l'opportunità della sospensione del giudizio valutativo dipende dalla distanza tra i repertori in contrasto. La valutazione è per Williams opportuna e sensata soltanto laddove il repertorio di concetti etici che si va a valutare rappresenta un'«opzione reale» per chi valuta, ossia laddove il repertorio oggetto di valutazione (insieme alle pratiche e alle disposizioni che esso supporta) potrebbe essere

fatto proprio da chi valuta senza che ciò implichi lo stravolgimento del suo mondo sociale (*ELP*, 193-4).

La nozione di opzione reale serve soprattutto a escludere dal novero della valutazione le società del passato e, almeno secondo Williams, non ha presa nella contemporaneità, dove tutti i repertori sono grossomodo opzioni reali (salvo quelli di società primitive tuttora esistenti, che a suo giudizio sollevano altri problemi) (*ELP*, 197). Ma è bene notare che si tratta di una nozione tutt'altro che ben definita e il cui ruolo di arbitro nell'elargire la protezione del relativismo è stata messa efficacemente in discussione da vari autori, che hanno offerto critiche efficaci alla tenuta generale del particolare tipo di relativismo difeso da Williams (McDowell 1986, Putnam 1990, Meiland 1979, Fricker 2010, Crowder 2017, Ng 2018).

Da una prospettiva interna al pensiero di Williams è più interessante chiedersi quali sono le relazioni tra questo “relativismo della distanza” e il duplice tema della riflessione e della perdita di conoscenza etica. J.E.J. Altham ha giustamente notato come questa forma di relativismo contribuisca, insieme alla riflessione e in quanto prodotto di essa, alla perdita di conoscenza etica (Altham 1995, 169-170). Infatti, se a livello pre-riflessivo si poteva affermare di *sapere*, per esempio, che la pratica del sacrificio umano condotta dagli Aztechi era crudele, ciò non è più possibile una volta realizzato che tale pratica era propria di una cultura i cui concetti e valori non rappresentano per noi un'opzione reale. Tale giudizio sarà depennato dal novero delle nostre conoscenze e questo acuisce il problema di come dovremmo rapportarci ai nostri concetti e ai nostri valori – un problema particolarmente pressante nella modernità, che per Williams è contraddistinta da un livello particolarmente alto di riflessione e quindi da una crescente perdita di conoscenza etica. Ammesso quindi che la riflessione eroda progressivamente il nostro repertorio di concetti spessi e che non ci permetta di poter essere certi del loro valore in quanto strumenti di conoscenza (e ammesso che tali concetti non possano essere semplicemente scelti, come vorrebbero gli esistenzialisti) cosa resta?

All'interno del quadro proposto da Williams, l'invito a limitare la riflessione costituirebbe una risposta sensata, ma drammaticamente conservatrice. È una risposta sensata perché, se la conoscenza offrissi i termini più desiderabili per concepire il rapporto tra noi e i nostri valori, avremmo una ragione per mettere tali valori al riparo dal rischio di erosione. Ma Williams rigetta questa possibilità, soprattutto per due ragioni. La prima è che se la riflessione può distruggere la conoscenza, non può distruggerla tutta e non si limita comunque a distruggere. Il processo riflessivo che ci priva di conoscenza etica ci dota di «conoscenze sul mondo etico o che lo

riguardano. All'interno del mondo etico, mediante lo stesso processo, possiamo accrescere la nostra comprensione» (*ELP*, 204). La seconda ragione è che c'è un modo alternativo in cui intendere il rapporto tra noi e le nostre concetti, ossia attraverso il concetto di fiducia. Williams non offre una discussione puntuale di questa nozione, che a sua volta solleva alcuni problemi di collocazione e stabilità all'interno del quadro metaetico che tratteggia (si veda sempre Altham 1995), ma chiarisce perlomeno alcune sue caratteristiche. La prima è che si tratta di una nozione sociale, prima che filosofica, e che è «un problema sociale e psicologico stabilire quali siano i tipi di istituzioni, di educazione e di mentalità corrente che contribuiscono a promuoverla». La seconda è che non si tratta di una nozione sganciata dalla ragionevolezza né, quindi, dalla discussione razionale (*ELP*, 206)¹⁷.

5. Ragion pratica, etica e naturalismo

La sezione precedente chiarisce tre cose. Innanzitutto, chiarisce che la riflessione non può né deve essere limitata e che lo stesso vale per la filosofia, in quanto disciplina riflessiva per eccellenza. Secondariamente, essa mostra che la domanda riflessiva fondamentale, in un quadro non obiettivista, concerne il valore dei concetti etici che società diverse si ritrovano ad utilizzare: sono questi dei buoni concetti da cui farsi guidare nel mondo e, soprattutto, come si può determinare la loro bontà? Infine, la sezione precedente chiarisce che l'idea di oggettività propria della scienza non è adeguata alla riflessione etica e che quindi nessuna risposta alla domanda riflessiva potrà dirsi oggettiva allo stesso modo in cui può dirsi oggettiva una teoria o un argomento scientifico. Ma questo non esclude che possa darsi una forma di oggettività etica diversa. In questa sezione, cercherò di mostrare in cosa questo possibile ideale alternativo di oggettività consista, come esso derivi da una concezione pratica dell'etica e quali, secondo Williams, siano i suoi limiti.

¹⁷ L'idea di fiducia, in Williams, svolge una funzione riconciliatoria, ma il suo ruolo preciso (così come il suo successo nello svolgere tale funzione) è dibattuto. Fricker (2000) e Moore (2006) sostengono che la fiducia offre una difesa indiretta della conoscenza etica, altri (Altham 1995, Thomas 2006, 153-7) negano che la nozione di fiducia possa convivere con quella di conoscenza. Ad ogni modo, è importante sottolineare che in quanto termine di riferimento per intendere il rapporto tra l'agente, i suoi concetti e il mondo sociale in cui questi sono espressi, quella di fiducia è una nozione più ambiziosa di quella di ironia, propria di Rorty (1989). In merito, si veda Williams 2006b [2000], 229-231)

5.1. Etica e ragion pratica

Ciò che rende l'idea di oggettività caratteristica della prassi scientifica inadeguata alla riflessione etica è il fatto che la prima rappresenta una delle massime espressioni della ragion teoretica (quel dominio della ragione umana in cui ricadono le questioni di fatto e la correttezza delle credenze) mentre la seconda fa parte della ragion pratica (quel dominio della ragione umana in cui ricadono le questioni di valore e la correttezza delle azioni), che per Williams rappresentano due domini eterogenei. Il contrasto tra scienza ed etica si appaia infatti in Williams ad un altro marcato contrasto, parallelo ad esso, tra ragion teoretica e ragion pratica.

Tra i fattori che determinano questo contrasto, tracciato estesamente in *ELP* (81-85), le diverse prospettive che possono dirsi adeguate a questi due domini della razionalità giocano un ruolo cruciale. Questo ruolo può esprimersi nel modo seguente. A fronte della decisione teoretica circa la verità, ossia a fronte di una versione qualunque della domanda “che cosa devo credere?”, ci si colloca in una prospettiva impersonale e si mira a una conclusione su cui tutti possano virtualmente convergere. Ciò che devo credere io non è diverso da ciò che chiunque altro deve credere. Ma nel caso della deliberazione pratica le cose stanno diversamente. Quando mi chiedo “che cosa devo fare?”, la materia stessa della deliberazione è fornita da una serie di particolari sulle circostanze, sugli obiettivi e sulle caratteristiche del soggetto che delibera. La mia risposta a questa domanda potrebbe essere vera e corretta senza che questo implichi che qualcun altro, nella stessa situazione, dovrebbe fornire la stessa risposta, perché la deliberazione pratica, per Williams, richiede una prospettiva in prima persona da cui soppesare le varie considerazioni rilevanti. Tra queste, ricadono quelle etiche, ossia quelle considerazioni che «mettono [...] in relazione con noi stessi e con le nostre azioni le richieste, i bisogni, le pretese e in generale la vita degli altri» (*ELP*, 16)¹⁸.

¹⁸ La contrapposizione tra ragion pratica e teoretica è in Williams collegata alla sua posizione internalista e humeana circa le ragioni (normative) per l'azione - posizione espressa in *Internal and External Reasons* (1981 [1980], 133-148) e ripresa in alcuni saggi successivi (1995a [1989], 35-45; 1995b, 186-194; 2001). Con il termine “internalismo” mi riferisco alla posizione in base a quale le considerazioni a favore di una certa azione, ossi le ragioni normative che la sostengono, sono necessariamente collegate alla motivazione. In altri termini, dalla prospettiva internalista, tutte le ragioni normative, per essere tali, devono poter appellarsi a desideri, disposizioni o a qualsiasi altro elemento motivazionalmente rilevante per l'agente. L'esternalismo nega che questo nesso sia necessario per poter parlare di ragioni. Il dibattito su questo tema è molto vasto e articolato; per quanto riguarda la

Alla luce di quanto si è visto nella prima sezione, soprattutto per quanto riguarda il tema dell'identità personale, il fatto che Williams inviti a guardare all'etica da una prospettiva in prima persona, come facciamo più in generale per tutte le questioni pratiche, non dovrebbe stupire. Si è visto infatti, nel caso dell'integrità, come l'ottica in prima persona si rifletta all'interno delle considerazioni etiche stesse, problematizzandone i resoconti basati su una visione strettamente imparzialista. Ma ci sono almeno altri due aspetti della concezione dell'etica di Williams su cui si riflette la prospettiva in prima persona propria della ragion pratica.

Il primo di questi riguarda la gravosità delle considerazioni etiche. Ribadendo il fatto che le considerazioni etiche entrano a titolo di *input* nella deliberazione pratica e che tale deliberazione è vincolata ad una prospettiva in prima persona, Williams supporta l'idea che le considerazioni etiche non siano necessariamente preponderanti, ossia che non possano pretendere di determinare l'esito della deliberazione a loro favore (in altri termini, non è necessariamente irrazionale agire contro i dettami dell'etica in certe circostanze)¹⁹. Il secondo aspetto su cui si riflette la prospettiva in prima persona è invece terminologico e si esprime nella scelta di Williams di utilizzare prevalentemente il concetto di "etica", derivante dal greco, anziché di "morale", derivante dal latino. Questa scelta, che Williams fa a partire dagli anni '80, intende rimarcare la priorità che egli attribuisce alle disposizioni del carattere individuale (primarie nell'etimologia del primo

posizione specifica di Williams al suo interno si vedano Greco 2007, Millgram 1996, Skorupski 2007, Testino 2010, Heuer 2012 e Teichman 2018.

¹⁹ In *Persons, Character and Morality* Williams esprime il punto in modo esplicito quando scrive che «Ci sono momenti in cui per un uomo sarebbe del tutto irragionevole rinunciare, in nome del buon ordinamento imparziale del mondo degli agenti morali, a qualcosa che rappresenta una condizione perché egli continui ad avere un qualche interesse a stare in questo mondo» (1981 [1976], 25). Al di là della gravosità delle considerazioni etiche, nello stesso saggio Williams fornisce anche dei chiarimenti circa il loro raggio d'azione, sostenendo che vi sono azioni che si collocano al di là della portata della giustificazione morale. Il celebre esempio con cui esprime il punto è quello di un uomo che durante un naufragio porta in salvo sua moglie, incurante del fatto che avrebbe potuto salvare, invece, un'altra persona. Per Williams sarebbe sbagliato affermare (come fa Fried (1970), da cui riprende l'esempio) che l'uomo è moralmente giustificato a salvare sua moglie appellandosi all'equità del caso, per cui è semplicemente accaduto che il salvatore avesse una ragione speciale per salvare una persona in particolare. Dovremmo invece affermare che questa situazione si pone al di là della giustificazione (1981 [1976], 25). Susan Wolf (1982) sostiene una posizione simile. Cfr. Scheffler 1992, 19-28 e Smyth 2018.

concetto) rispetto ai costumi e le regole (primari nell'etimologia del secondo) (*ELP*, 9)²⁰.

Queste considerazioni aiutano poi a chiarire perché Williams decida di aprire *ELP* con la stessa domanda che Socrate rivolge ai suoi compagni nella *Repubblica* – “come si deve vivere?” (*ELP*, 6)²¹ – e come egli arrivi da questa alla domanda riflessiva fondamentale – “sono questi dei buoni concetti da cui farsi guidare nel mondo?”. La domanda di Socrate, che Williams vorrebbe rimettere al centro della riflessione etica, incarna infatti la prospettiva in prima persona al massimo grado perché non presuppone una risposta etica, ma si limita a predisporre lo spazio logico entro cui le considerazioni etiche assumono la loro rilevanza: la vita di ciascuno. È una domanda pratica, che richiede ragioni che facciano presa sui bisogni e sulle caratteristiche degli individui²². Ed è anche una domanda di carattere generale, che tutti possono porsi, e in quanto tale presuppone perlomeno la possibilità che vi sia qualcosa come una risposta potenzialmente valida per gli esseri umani in generale, in base ai bisogni e alle caratteristiche che li accomunano. Nella misura in cui i concetti valoriali fanno parte della vita e contribuiscono a strutturarla – ad esempio, orientando gli uomini verso certe azioni – una risposta generale sensata dovrà indicare quali siano i concetti migliori, ossia i più adatti agli esseri umani in generale, e presuppone, almeno secondo Williams, una nozione di oggettività propria della ragion pratica (*ELP*, 186-7)²³.

²⁰ Williams ha una concezione specifica e peggiorativa della nozione di moralità con cui, da metà anni Settanta in poi, si riferisce a un modo peculiare di strutturare e concepire la riflessione etica, ascrivibile soprattutto a Kant e a quelli influenzati dalla sua impostazione (come Thomas Nagel, John Rawls, Christine Korsgaard e Thomas Scanlon). Questa concezione ha secondo Williams influenzato in modo determinante il senso comune in materia di etica nella modernità. Egli fornisce una prima serie di punti salienti per la definizione del concetto in Williams 1981 [1976], 10 e un'altra, più estesa e articolata, in *ELP*, cap. 10.

²¹ Platone, *Repubblica*, 352d.

²² Ciò solleva il problema di offrire un argomento a favore dell'etica in quanto tale che faccia presa sugli stessi elementi. Per Williams si tratta di un problema senza soluzioni, ma anche di un problema poco preoccupante. In merito si veda *ELP*, 28-36.

²³ Si potrebbe obiettare che una risposta di questo tipo presupponga un accordo, a livello teoretico, su un resoconto oggettivo di quelli che sono i bisogni e le caratteristiche proprie degli esseri umani. Williams non offre un argomento esteso contro questa obiezione, ma la rigetta sostenendo che tale accordo a livello teoretico non sarebbe sufficiente per definire un modello di vita etica: «La ragione, per dirla molto in breve, è che l'eccellenza o la capacità di appagare propria di un modello di vita non sta alle credenze che questo modello di vita implica come la premessa sta alla conclusione. Va detto piuttosto che l'eccellenza della vita di un agente è caratterizzata *dal fatto che egli possiede* quelle credenze, la

5.2. I Greci, Aristotele e il naturalismo

Questa visione dell'etica è esplicitamente debitrice nei confronti del pensiero greco, con cui Williams si è confrontato più volte nell'arco della sua carriera (si vedano ad esempio i saggi in Williams 2006a, 3-218)²⁴. Come egli stesso scrive in un lungo saggio sull'eredità della filosofia greca:

Nella sua incapacità di scindere il problema delle relazioni da intrattenere con gli altri e con la società dal problema della vita che sia preferibile vivere [...], [essa] costituisce uno dei pochissimi sistemi di idee che oggi possono contribuire a porre il pensiero morale in genuino contatto con la realtà (2006a [1981], 49).

Si tratta di una benefica incapacità che Williams ritrova sia in Platone che in Aristotele, entrambi filosofi con cui torna spesso a confrontarsi, ma è soprattutto con il secondo che il confronto tende più spesso a uscire da una prospettiva storiografica (si veda ad esempio *ELP*, cap. 4) e ci sono almeno tre considerazioni rilevanti per spiegare questo fatto.

La prima è che è Aristotele ad esprimere nel modo più chiaro e determinato quell'ideale di oggettività, proprio della ragion pratica, che per Williams rappresenta «l'unico tentativo sensato di fornire una fondazione all'etica» (1995b, 201, trad. mia). In base al modello argomentativo aristotelico, che oggi qualificheremmo come una forma di naturalismo normativo e che è stato ripreso e modificato da pensatori neo-aristotelici come Martha Nussbaum (1988, 1995), una comprensione appropriata delle caratteristiche, dei bisogni e delle aspirazioni proprie degli esseri umani può fornire la base per determinare quelli che sono i valori e i concetti più adatti ad essi, quelli da cui hanno ragione di farsi guidare.

La seconda ragione per cui Aristotele assurge più spesso al ruolo d'interlocutore di quanto faccia Platone è che il primo, a differenza del secondo, condivide con Williams anche un'altra forma di naturalismo, che potremmo definire descrittivo. Con ciò intendo dire che sia Williams che Aristotele condividono un atteggiamento epistemico comune, in base al quale i fenomeni (ivi compresi il comportamento umano e l'etica) vanno

maggior parte delle quali non riguardano le disposizioni o la vita di quell'agente o le disposizioni delle altre persone, ma invece il mondo sociale» (*ELP*, 188).

²⁴ L'interesse di Williams nei confronti dei Greci non si limita solo alla filosofia, ma si estende alla tragedia, all'epica e più in generale alla particolare prospettiva sul mondo che egli attribuisce alle società Elleniche. *Shame and Necessity* (1993) è certamente la testimonianza più significativa di questo interesse ma si vedano anche i saggi in Williams 2006a, 52-76 e le critiche di Long (2007).

compresi nei termini offerti dal resto della natura, ossia come fenomeni naturali (Williams 1995a [1991], 79-89; Williams 2000, 150).

Infine, Aristotele presenta un quadro più ampio e un esame più attento di un aspetto dell'etica che Williams, al pari di lui, ritiene centrale. Si tratta delle virtù, quelle disposizioni ammirevoli del carattere a cui i concetti valoriali spesso corrispondono. A differenza di Aristotele, Williams ha scarsa fiducia nella possibilità che possa darsi un quadro armonico e unitario in cui tutte le virtù si concilino, anche perché, se condivide con Aristotele l'idea che il comportamento umano e l'etica vadano intesi per quanto possibile nei termini offerti dal resto della natura, Williams non condivide certo i termini teleologici in cui Aristotele la intende. Tuttavia, al pari di Aristotele, Williams assegna alle disposizioni del carattere un esplicito primato nella vita etica, giustificato dal loro ruolo chiave nel dare accesso alla conoscenza etica e, soprattutto, nella riproduzione della vita etica stessa da una generazione all'altra (2006b [1987], 67-75).

5.3. Limiti del naturalismo

Quanto detto sinora aiuta a comprendere perché, per Williams, l'ideale di oggettività proprio di Aristotele e più in generale del naturalismo normativo rappresenti l'unico ideale sensato di oggettività per la riflessione etica. Ma è bene chiarire, in conclusione, che il fatto che tale ideale sia sensato non implica che sia anche raggiungibile. Williams stesso, infatti, individua almeno tre ostacoli sul percorso che porta da una comprensione del tipo di creatura che l'essere umano è alla definizione di una vita etica – ossia di un quadro di concetti spessi, virtù e assetti sociali - ideale.

Il primo e fondamentale ostacolo è messo in luce già nel primo libro di Williams, *Morality: An Introduction to Ethics* (1972), e consiste nella difficoltà di ottenere una descrizione univoca dell'essere umano che permetta di identificare una serie di caratteristiche distintive sulla cui base offrire delle prescrizioni circa il tipo di vita etica ad esso più adatto. Razionalità e socialità – due delle caratteristiche selezionate da Aristotele – sono ovvi candidati, ma per Williams non è chiaro perché dovremmo limitare tanto la rosa. Se affrontassimo la selezione senza preconcetti, scrive:

si potrebbe anche giungere [...] ad una morale che esortasse gli esseri umani a passare la maggior parte del loro tempo ad accendere fuochi [...] o ad avere rapporti sessuali indipendentemente dalla stagione [...] o infine a distruggere le cose per divertimento (1972, 59).

Inoltre – e questo è il secondo problema - anche qualora tali caratteristiche possano essere identificate, difficilmente si potrebbe derivarne un ideale di vita etica definito. La razionalità stessa, che è sicuramente una caratteristica distintiva degli esseri umani, ha molti modi di esprimersi e non sono certo tutti compatibili, come dimostra anche l'apparente inconciliabilità degli ideali di saggezza e sapienza elaborati dallo stesso Aristotele (1972, 60-1)²⁵.

Non si tratta di due argomenti particolarmente originali e sia Nussbaum (1995) che McDowell (1986) hanno criticato Williams per l'immagine semplificata e stereotipica dell'etica aristotelica alla quale attingono. Più interessante è il terzo argomento offerto da Williams, che supporta una tesi ulteriore in base alla quale una natura umana condivisa, se anche fosse identificabile e se anche desse luogo a delle prescrizioni oggettivamente valide, sarebbe troppo sotto-determinata per rivendicare la fondazione di una forma specifica di vita etica. L'interesse di questa tesi deriva dal fatto che si contrappone a una versione peculiare del tipo di riflessione proposta da Aristotele e fondata, almeno nella popolare versione di Susan Hurley (1989), sui requisiti dell'interpretazione²⁶. Secondo Hurley, che si rifà alla teoria dell'interpretazione di Davidson, le differenze valoriali tra società diverse non rappresentano un serio ostacolo alla ricerca di una vita etica ideale, perché il fatto stesso che siamo in grado di comprendere i valori di società esotiche e lontane significa che abbiamo in comune con esse più di quanto può apparire. Così come non possiamo iniziare a comprendere i parlanti di una lingua sconosciuta senza ascrivere loro una certa gamma di credenze che noi stessi consideriamo corrette, così deve esserci una testa di ponte, fatta di interessi e valori condivisi, che spieghi perché siamo in grado di comprendere valori che ci sono alieni (Hurley 1986, cap. 6).

Per Williams ciò è certamente vero, ma non ci porta molto lontano. Certamente ogni società avrà concetti di giustizia, dal momento che ogni società deve affrontare il problema di dividere le risorse tra i suoi membri (Williams 1995a [1991], 137-8). Altrettanto certamente, ogni società avrà una qualche nozione di libertà, visto che è un fatto psicologico che gli esseri umani soffrono e reagiscono quando le loro azioni e i loro piani vengono frustrati (Williams 2005 [2001], 101-5). Ma tali valori e interessi condivisi sono troppo indefiniti e generali per fornire la trama di una vita etica specifica. Inoltre, se fossero abbastanza definiti, non sarebbe certo la

²⁵ Aristotele, *Etica Nicomachea*, cfr. libri 6 e 10.

²⁶ Hurley non sostiene apertamente un'agenda naturalista, ma Williams – che ha qui in mente anche Barry Stroud (1988) e Nussbaum (1988) – pensa che la sua posizione si presti a farlo (Williams 1995a [1991], 150).

filosofia (e tantomeno una filosofia impegnata in una questione concettuale come i requisiti dell'interpretazione) a potersene accorgere.

«Quando ci chiediamo che cosa ci sia dietro alla varietà delle pratiche etiche umane – scrive Williams - la verità è che non lo sappiamo [...]. Sappiamo una cosa, o almeno abbiamo buone ragioni per crederla: se esiste qualcosa che può valere come risposta, dovrà venire da interpretazioni reali di persone reali» (Williams 1995a [1991], 112).

6. Conclusione

In apertura ho notato come Williams sia percepito come un pensatore relativamente frammentario. Nel tracciare questo profilo ho cercato di ovviare alla parzialità di tale percezione, approntando un quadro della sua riflessione su ciò che l'etica è (e sui limiti con cui la filosofia si scontra nel trattarla) che spero abbia fatto emergere alcuni tratti salienti e costitutivi del suo pensiero. Mi sono concentrato sulle difficoltà che Williams riscontra nella nozione di oggettività etica e il bilancio che ne è emerso è certamente scettico. In conclusione, tuttavia, vorrei ribadire che lo scetticismo di Williams nei confronti della possibilità, per la filosofia, di ottenere una conoscenza etica oggettiva non si traduce in uno scetticismo più generalizzato circa il senso della riflessione etica, ma nella consapevolezza che tale riflessione non può avvalersi esclusivamente di strumenti filosofici. È una consapevolezza che emerge già in *ELP*, ma che assume una forma compiuta solo negli ultimi dieci anni di vita di Williams, in cui egli ricorre agli strumenti offerti dall'antropologia e dalla storia tanto per criticare alcuni aspetti della moralità attuale – come in *Shame and Necessity* (1993) - quanto per corroborare la fiducia in altri – come in *Truth and Truthfulness* (2002). È forse ironico che un profilo come questo, partito dall'aspirazione ad un minimo di comprensività, manchi di esprimersi su questi punti. Ma, d'altra parte, il fatto che un'ideale sia sensato non implica che esso sia anche raggiungibile.

Bibliografia

Opere di Williams citate in questo profilo

- Williams, B., 1972, *Morality. An introduction to Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, (La moralità. Un'introduzione all'etica, trad. it. di R. Rini, Torino, Einaudi, 2000).
- 1973a, *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956-1972*, Cambridge University Press, London, 1973; trad. it. di R. Rini, *Problemi dell'io*, il Saggiatore, Milano, 1990.
 - 1973b, *A Critique of Utilitarianism*, in B. Williams and J.J.C. Smart, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press (Utilitarismo: un confronto, trad. it. di B. Morcavallo, Napoli, Bibliopolis, 1985).
 - 1975, *Descartes: The Project of Pure Inquiry*, Hassocks, Penguin - Harmondsworth & Harvester.
 - 1981, *Moral Luck. Philosophical Paper 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press (Sorte morale, trad. it. di R. Rini, Milano, Il Saggiatore, 1987).
 - 1985, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, Fontana (L'etica e i limiti della filosofia, trad. it. di R. Rini, Roma-Bari, Laterza 1987).
 - 1993, *Shame and Necessity*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press (Vergogna e necessità, trad. it. di M. Serra, Bologna, Il Mulino, 2007).
 - 1995a, *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982-1993*, Cambridge, Cambridge University Press (Comprendere l'umanità, trad. it. (parziale) di V. Ottonelli, Bologna, Il Mulino, 2006).
 - 1995b, *Replies*, in Altham & Harrison 1995, pp. 185-224.
 - 2000, *Naturalism and Genealogy*, in Harcourt 2000, pp. 148-161.
 - 2001, *Postscript: Some Further Notes on Internal and External Reason*, in E. Millgram (ed), *Varieties of Practical Reasoning*, Cambridge Mass., MIT Press, pp. 90-97.
 - 2002, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, Princeton, Princeton University Press (Genealogia della verità, trad. it. di G. Pellegrino, Roma, Fazi, 2005).
 - 2005, *In the Beginning Was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument*, G. Hawthorn (ed), Princeton, Princeton University Press (In principio era l'azione. Realismo e moralismo nella teoria politica, trad. it. di C. del Bò, Milano, Feltrinelli, 2007).
 - 2006a, *The Sense of the Past. Essays in the History of Philosophy*, M.

- Burnyeat (ed), Princeton, Princeton University Press (*Il senso del passato. Scritti di storia della filosofia*, trad. it. di C. de Marchi, Milano, Feltrinelli, 2009).
- 2006b, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, E.W. Moore (ed), Princeton, Princeton University Press (*La filosofia come disciplina umanistica*, trad. it. di C. del Bò, Milano, Feltrinelli, 2013).

Opere di altri autori citate in questo profilo

- Altham, J.E.J., 1995, *Reflection and Confidence*, in Altham & Harrison 1995, pp. 156-169.
- Altham, J.E.J., Harrison R., 1995, (ed), *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Anscombe, E., 1958, «Modern Moral Philosophy», *Philosophy*, 333, 124, pp. 1-19.
- Bagnoli, C., 2000, *Il dilemma morale e i limiti della teoria etica*, Milano, LED.
- Baier, A., 1989, *Doing Without Moral Theory?*, in Clarke, S., Simpson, E. (ed), *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism*, SUNY Press, Albany, pp. 29-48.
- Blackburn, S., 2009, *The Absolute Conception: Putnam vs Williams*, in Callcut 2009, pp. 9-23.
- Callcut, D., 2009, (ed), *Reading Bernard Williams, Reading Bernard Williams*, London, Routledge, pp. 9-23.
- Cellucci, C., 2015, «Is Philosophy a Humanistic Discipline?», *Philosophia*, 43, 2, pp. 259-269.
- Chappell, S-G., 2009, «Ethics Beyond Moral Theory», *Philosophical Investigations*, XXXII, n. 3, pp. 206-243
- 2014, *Knowing What to Do: Imagination, Virtue, and Platonism in Ethics*, Oxford, Oxford University Press.

- Chappell, S-G., Van Ackeren M., 2018, (ed), *Ethics Beyond the Limits: New Essays on Bernard Williams' Ethics and the Limits of Philosophy*, Abingdon, Routledge.
- Craig, E., 1990, *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*, Oxford, Oxford University Press.
- Crowder, G., 2017, «Value Pluralism vs. Relativism in Bernard Williams's "Relativism of Distance"», *The Pluralist*, 12, 3, pp. 114-138.
- Dancy, J., 2012, *McDowell, Williams and Intuitionism*, in Heuer & Lang 2012, pp. 269-290.
- Diamond, C., 1983, «Having a Rough Story about What Moral Philosophy Is», in *New Literary History*, 15, 1, pp. 155-169.
- Fricker, M., 2000, Confidence and Irony, in Harcourt 2000, pp. 87-112.
- 2010, «The Relativism of Blame and Williams's Relativism of Distance», *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume, 84, pp. 151-177.
- Fried, C., 1970, *An Anatomy of Values*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- Geertz, C., 1973, *Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture*, in Id., *The Interpretations of Cultures*, New York, Basic Books (*Verso una teoria interpretativa della cultura*, in Id, *Interpretazione di culture*, trad. it. di E. Bona, Bologna, il Mulino, 1984, pp. 39-72)
- Glover, J., 1975, «It Makes No Difference Whether or Not I Do It», *Proceedings of The Aristotelian Society*, Supplementary Volume, 49, pp. 171–209.
- Greco, L., 2007, «Humean Reflections in the Ethics of Bernard Williams», *Utilitas*, 19, 3, pp. 312–325.
- Hämäläinen, N., 2009, «Is Moral Theory Harmful in Practice? Relocating Anti-Theory in Contemporary Ethics», *Ethical Theory and Moral Practice*, 12, 5, pp. 539–553

- Harcourt, E., 2000, (a cura di), *Morality and Ideology*, Oxford, Oxford University Press.
- Hare, R.M., 1952, *The Language of Morals*, Oxford, The Clarendon Press (Il linguaggio della morale, trad. it. di M. Borioni e F. Palladini, Roma, Ubaldini, 1968).
- Herman, B., 1996, *The Practice of Moral Judgment*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- Heuer, U., 2012, *Thick Concepts and Internal Reasons*, in Heuer & Lang, pp. 219-246.
- Heuer, U., Lang, G., 2012, (ed), *Luck, Value and Commitment. Themes from the Ethics of Bernard Williams*, Oxford, Oxford University Press.
- Hurley, S., 1989, *Natural Reasons: Personality and Polity*, Oxford, Oxford University Press.
- Jenkins, M., 2006, *Bernard Williams*, Chesham, Acumen.
- Kirchin, S., (ed), 2013, *Thick Concepts*, Oxford, Oxford University Press.
- Korsgaard, C., 1996, *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Long, A.A., 2007, *Williams on Greek Literature and Philosophy*, in Thomas 2007, pp. 166-168.
- McDowell, J., 1979, «Virtue and Reason», *The Monist*, 62, 3, pp. 331-350.
- 1985, *Values and Secondary Qualities*, in T. Honderich (ed), *Morality and Objectivity: a Tribute to J.L. Mackie*, Routledge & Kegan Paul, London, pp. 110-129.
 - 1986, «Critical Notice of “Ethics and the limits of Philosophy”», *Mind*, 95, 379, pp. 377-386
 - 1998, *Aesthetic Value, Objectivity and the Fabric of the World*, in Id., *Mind, Value and Reality*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- MacIntyre, A., 1981, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London, Duckworth, 1981 (Dopo la virtù, trad. it. di P. Capriolo, Roma, Armando, 2007).

- Mackie, J.L., 1977, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, New York, Penguin (Etica: inventare il giusto e l'ingiusto, trad. it. di B. De Mori, Torino, Giappichelli, 2001).
- Markovits, D., 2009, *The Architecture of Integrity*, in Callcut 2009, pp. 110-137.
- Meiland, J.W., 1979, «Williams' Relativism», in *Mind*, New Series, 88, 350, pp. 258-262.
- Millgram, E., 1996, «Williams' Argument Against External Reasons», *Noûs*, 30, 2, pp. 197-220
- Moore, A.W., 2006, «Maxims and Thick Concepts», in *Ratio*, XIX, n. 2, pp. 129-147.
- 2007, *Realism and the Absolute Conception*, in Thomas 2007, pp. 24-46.
- Mordacci R., 2016, «From Analysis to Genealogy. Bernard Williams and the End of the Analytic-Continental Dichotomy», *Philosophical Inquiries*, 4, 1, pp. 71-84.
- Nagel, T., 1979, *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press (Questioni mortali, trad.it. di A. Besussi, Milano, il Saggiatore, 1986, pp. 30-43).
- Ng, G., 2018, *The Irrelativism of Distance*, in Chappell & Van Ackeren, 2018, pp. 148-167.
- Nozick, R., 1981, *Philosophical Explanations*, Cambridge Mass., Harvard University Press, (Spiegazioni filosofiche, trad. it. di G. Rigamonti, Milano, il Saggiatore, 1987).
- Nussbaum, M., 1988, «Non-relative Virtues: an Aristotelian Approach», *Midwest Studies in Philosophy*, 13, 1, pp. 32-53.
- 1995, *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics*, in Altham & Harrison 1995, pp. 86-131.
- 2000, *Why Practice Needs Ethical Theory: Particularism, Principle, and Bad Behaviour*, in Hooker, B., Little, M., (ed), *Moral Particularism*, Oxford, Oxford University Press, pp. 228.
- 2009, *Bernard Williams: Tragedies, Hope, Justice*, in Callcut 2009, pp.

213-241.

- Putnam, H., 1990, *Objectivity and the Science/Ethic Distinction*, in Id., *Realism with a Human Face*, Cambridge Mass., Harvard University Press (L'oggettività e la distinzione scienza/etica, in Id., *Realismo dal volto umano*, trad. it. di E. Sacchi, Bologna, il Mulino, 1995, pp. 317-337).
- 1992, *Bernard Williams and the Absolute Conception of the World*, in Id., *Renewing Philosophy*, Cambridge Mass., Harvard University Press (trad. it. di S. Marconi, *Bernard Williams e la concezione assoluta del mondo*, in Id., *Rinnovare la filosofia*, Milano, Garzanti, 1998, pp. 81-106).
 - 2001, «Reply to Bernard Williams' "Philosophy as a Humanistic Discipline"», *Philosophy*, 76, 298, pp. 605-614.
- Rawls, J., 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge Mass., Harvard University Press (Una teoria della giustizia, trad. it. di U. Santini, Milano, Feltrinelli, 2010).
- Ricciardi, M., 2014, *Libertà, pluralismo e liberalismo: la lezione di Isaiah Berlin*, in Bernstein, R., Ricciardi, M., Veca, S., *Omnia mutantur: la scoperta filosofica del pluralismo culturale*, Venezia, Marsilio, pp. 83-124.
- Rorty, R., 1989, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, (La filosofia dopo la filosofia: contingenza, ironia e solidarietà, trad. it. di G. Boringhieri, Laterza, Roma-Bari, 1989).
- Ross, W.D., 1930, *The Right and the Good*, Oxford, Clarendon Press (Il giusto e il bene, trad. it. di R. Mordacci, Milano, Bompiani, 2004).
- 1938, *The Foundations of Ethics*, Oxford, Clarendon Press.
- Ryle, G., 2009, *The Thinking of Thoughts. What is "le Penseur" Doing?* Id., *Collected Papers 1929-1968*, Routledge, Londra, pp. 494-510.
- Scheffler, S., 1987, «Morality through Thick and Thin: A Critical Notice on "Ethics and the Limits of Philosophy" », *Philosophical Review*, 96, 3, pp. 411-434.
- 1992, *Human Morality*, Oxford, Oxford University Press.

- 1994, *The Rejection of Consequentialism*, Oxford, Oxford University Press.

- Skorupski, J., 2007, *Internal Reasons and the Scope of Blame*, in Thomas 2007, pp. 73–103

- Smyth, N., 2018, «Integration and Authority: Rescuing the ‘One Thought too Many’ Problem», *Canadian Journal of Philosophy*, 11, 6, pp. 812-830.

- Stocker, M., 1976, «The Schizophrenia of Modern Ethical Theories», *Journal of Philosophy*, 73, 14, pp. 453-466

- Stroud, B., 1988, *The Study of Human Nature and the Subjectivity of Value*, in G.B. Peterson (ed), *Tanner Lectures on Human Values*, 10, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 211-260.

- Thomas, A., 2006, *Value and Context: The Nature of Moral and Political Knowledge*, Oxford, Oxford University Press.
- 2007, (ed), *Bernard Williams*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Teichman, R., 2018, *How Should One Live? Williams on Practical Deliberation and Reasons for Acting*, in Chappell & Van Ackeren 2018, pp. 209-221

- Testino, C., 2010, «Ragioni esterne e moralismo: l’internalismo di Bernard Williams», *Ragion Pratica*, 34, 1, pp. 267-300.

- Väyrynen, P., 2013, *The Lewd, the Rude and the Nasty: A Study of Thick Concepts in Ethics*, Oxford, Oxford University Press.

- Wiggins, D., 2002, *A Sensible Subjectivism?*, in Id., *Needs, Values, Truth*, Oxford, Clarendon Press.

- Wolf, S., 1982, *Moral Saints*, in «*Journal of Philosophy*», LXXIX, n. 8, pp. 419-439.

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

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 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 dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (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>>, 1 (2010).
