



UNIVERSITÀ
DI PAVIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PAVIA

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI
CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN FILOSOFIA

Il Sapere dell'Agire

Un'analisi della Condizione Epistemica della Responsabilità

RELATORE

Chiar.mo Prof. Luca Fonnesu

CORRELATORE

Chiar.mo Prof. Tommaso Piazza

Tesi di laurea di

Martina Gaia

Matricola n. 506381

Anno Accademico 2023/2024

*A mio Nonno,
che anche se non leggerà mai queste pagine
so che non ne avrebbe avuto bisogno
per comprendere appieno ciò che le ha ispirate.*

INDICE

INTRODUZIONE	4
CAPITOLO PRIMO. L'origine del dibattito sulla responsabilità: le etiche aristoteliche	9
1.1 Responsabilità: un concetto complesso	9
1.2 <i>Answerability, attributability, accountability</i>	11
1.3 Le etiche aristoteliche: l'origine del dibattito sulla responsabilità	15
1.3.1 Il libro terzo dell' <i>Etica Nicomachea</i>	15
1.3.2 Tra <i>Etica Nicomachea</i> ed <i>Etica Eudemia</i>	25
CAPITOLO SECONDO. La condizione epistemica della responsabilità	28
2.1 L'argomento scettico	28
2.2 <i>Fairness approach</i>	33
2.2.1 Che cos'è il <i>tracing</i>	33
2.2.2 Gideon Rosen	39
2.2.3 Michael Zimmerman	42
2.2.4 Critiche al <i>tracing</i>	43
2.3 <i>Quality-of-will approach</i>	46
2.3.1 Cosa significa parlare di <i>quality-of-will</i>	46

2.3.2 Michael McKenna	48
2.3.3 David Shoemaker	50
2.3.4 <i>The Real Self View</i>	55
2.4 George Sher	57
2.4.1 <i>Pars destruens</i>	57
2.4.2 <i>Pars costruens</i>	60
CAPITOLO TERZO. Tra ignoranza morale e ignoranza fattuale	65
3.1 <i>Parity thesis</i>	65
3.2 <i>Asymmetry thesis</i>	70
3.3 <i>Inability thesis</i> : tra responsabilità e cultura	77
CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE	88
BIBLIOGRAFIA	91

INTRODUZIONE

Le cose in cui ci imbattiamo sono spesso molto più complesse di quello che ci piacerebbe credere e soprattutto fortemente compenstrate le une nelle altre. Se da un lato separarle riduce la loro complessità, dall'altro è opportuno prendere coscienza di come questa pratica ci possa allontanare da una loro autentica comprensione. È quello che accade nel tentativo di chiarire ed esplicitare quello che è l'oggetto nel mio lavoro: la condizione epistemica della responsabilità. Come appare chiaro dalla sua stessa dicitura, questo concetto si colloca nella sfera in cui etica ed epistemologia convergono. Sin dal pensiero greco è infatti stato chiaro come anche la conoscenza giocasse un ruolo nella sfera della morale in generale, ed in particolare in quella dell'attribuzione di responsabilità. Trattare di condizione epistemica (della responsabilità) significa quindi stabilire in che termini e in che misura la conoscenza rientra in questo ambito, e di quale conoscenza si tratti.

Per farlo, gli autori che se ne sono occupati hanno spesso scelto come punto di partenza l'origine storica di questa trattazione: le parole di Aristotele contenute nel terzo libro della sua *Etica Nicomachea*. La storia dell'analisi di questo concetto è infatti molto lunga ma poco articolata, a causa della scarsa attenzione che ad essa è stata dedicata. Ripartendo da Aristotele, si legge all'inizio del libro terzo che «sono involontari gli atti compiuti per forza o per ignoranza»¹. Riprendendo queste parole, i filosofi successivi hanno postulato l'esistenza di due condizioni per l'attribuzione di responsabilità: «una relativa alla volontà, l'altra alla conoscenza»². Nonostante queste condizioni sembrino godere di uguale importanza, «non hanno ricevuto la stessa quantità di attenzione»³. Secondo Sher⁴, la motivazione di questa scelta risiede nella preoccupazione che i filosofi hanno da sempre mostrato nei confronti del determinismo, strettamente legato alla questione della libertà, trascurando, dal punto di vista morale, la questione della

¹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di Mazzarelli, Bompiani, Milano, 2000, 1109b 35.

² Sher, *Who Knew? Responsibility Without Awareness*, Oxford University Press, New York, 2009, p. 3.

³ *Ivi*, p. 4.

⁴ Autore che si muove in linea controcorrente rispetto alla tendenza di trattare di responsabilità occupandosi quasi esclusivamente di libertà del volere e che dedica un intero saggio alla trattazione della condizione epistemica (Sher, *op. cit.*, Oxford University Press, New York, 2009.).

conoscenza. Da qui una estesa trattazione della condizione metafisica⁵ alla quale non è corrisposta una altrettanto estesa trattazione di quella epistemica. Il materiale che è possibile consultare indagandone lo sviluppo è infatti spesso frammentario e non organico, mentre sono e sono sempre stati numerosissimi i saggi sulla libertà e su cosa si intenda per mancanza di costrizione quando si parla di responsabilità. Non sono del tutto assenti i tentativi di parlare di condizione epistemica, ma sono rari e spesso in forma di ricerche aperte, solo avviate. Ne sono esempi recenti il testo di Cloos *Responsibility Beyond Belief*⁶, un lavoro di dottorato, o il saggio di Sher *Who Knew?*⁷, con la raccolta di Robichaud e Wieland⁸ in cui sono semplicemente stati raccolti articoli concernenti la condizione epistemica ed il tema dell'ignoranza, seguendo un filo conduttore non sempre chiaro. Ma quello che occorre tenere presente, a mio avviso, anche se si è maggiormente interessati ad altre questioni riguardanti la responsabilità, è che «non è possibile dare una sentenza definitiva circa la responsabilità di un agente senza verificare la condizione epistemica»⁹.

Nasce da qui il mio tentativo di indagare la condizione epistemica della responsabilità. Ci si accorgerà, leggendo le pagine seguenti, di come ci si occupi più di ignoranza che di conoscenza, ed in generale non tanto delle azioni ritenute a pieno titolo responsabili, ma di quelle che rappresentano delle possibili scusanti. Occupandosi di responsabilità ci si occupa infatti spesso di scuse, della ricerca della «connessione mancante tra l'azione e le intenzioni e attitudini dell'agente»¹⁰, che mette in crisi l'attribuzione di responsabilità morale. L'obiettivo è infatti quello di determinare più chiaramente lo spazio della responsabilità, di chiarire meglio i suoi confini: in questo caso non indagando come possa restringerli la mancanza di libertà, ma come un ruolo analogo possa essere svolto dalla mancanza di conoscenza. L'ignoranza di determinati elementi dell'azione fa sì che spesso gli agenti non sappiano effettivamente quello che stanno facendo, nel senso che non sono a conoscenza della natura e dei rischi delle loro azioni,

⁵ Condizione metafisica è il termine tecnico utilizzato per indicare la condizione della responsabilità concernente la libertà del volere.

⁶ Cloos, *Responsibility Beyond Belief: The Epistemic Condition of Moral Responsibility*, University of California, Santa Barbara, 2018.

⁷ Sher, *op. cit.*, Oxford University Press, New York, 2009.

⁸ Robichaud & Wieland, *Responsibility: The Epistemic Condition*, Oxford University Press, London, 2017.

⁹ *Ivi*, p. 5.

¹⁰ Kelly, *What is an Excuse?*, in Coates & Tognazzini, *Blame: Its Nature and Norms*, Oxford University Press, New York, 2013, p. 247.

di possibili conseguenze indesiderate, di effetti collaterali. Ciò che preme stabilire a chi si occupa di condizione epistemica, e quindi di attribuzione di responsabilità, è se questa ignoranza sia imputabile all'agente, quindi se si tratti di ignoranza colpevole. Per farlo, si può indagare l'origine di questa ignoranza individuando l'atto che l'ha originata: «siamo biasimevoli per la nostra ignoranza solo nella misura in cui siamo biasimevoli per la nostra condotta passata da cui è risultata la nostra ignoranza»¹¹. Non si è però d'accordo sul metodo da utilizzare per determinare la colpevolezza dell'ignoranza: gli approcci sono diversi e spesso in contraddizione tra loro. Una parte del secondo capitolo - che segue le pagine dedicate alla teoria del *tracing*, ritenuto l'approccio maggiormente condiviso per occuparsi di condizione epistemica - è infatti dedicata all'esposizione di una teoria alternativa, che offre un'analisi non strettamente epistemica per risolvere il problema dell'ignoranza in sede di attribuzione di responsabilità. Questo gruppo di teorie, definite del *quality-of-will*, risolvono il problema sollevato dall'ignoranza con un approccio prettamente morale, accantonando l'elemento epistemico. Cercherò di presentare una panoramica quanto più neutrale mi è possibile dello stato attuale della ricerca. I miei giudizi in merito alle varie teorie verranno esposti solo nella parte conclusiva dell'elaborato. È certamente una scelta opinabile ma ritengo sia utile, avendo in mente soprattutto l'obiettivo di una maggiore chiarezza.

Il percorso argomentativo parte dagli albori della trattazione della condizione epistemica ed è quindi incentrato sulle pagine che Aristotele dedica nell'*Etica Nicomachea* all'analisi dei concetti di volontario (*to hekousion*) e involontario (*to akousion*). Dopo una breve introduzione al concetto di responsabilità morale e allo stato attuale della ricerca, si passa quindi all'analisi dei passi più significativi di Aristotele per cercare di comprendere come il filosofo greco affronti l'ignoranza in merito alla identificazione delle azioni involontarie. Il cuore della trattazione è dedicato alla differenza che intercorre tra agire *per ignoranza* e agire *ignorando*, per soffermarsi sulla differenza di significato nelle due locuzioni, dove forse è raccolta la reale intuizione fondamentale riguardante il modo corretto di intendere la condizione epistemica.

Se il primo e il terzo capitolo fungono da introduzione il primo, e da corollario il terzo, il secondo affronta la trattazione della questione principale. Vi sono quindi

¹¹ Robichaud & Wieland, *op. cit.*, Oxford University Press, London, 2017, p. 12.

presentate le principali posizioni contemporanee per quanto riguarda la trattazione della condizione epistemica. Dopo una prima divisione in posizioni cosiddette del *fairness approach* e posizioni sostenitrici dell'approccio del *quality-of-will*, si passa ad enumerare le somiglianze e le differenze tra i due gruppi di teorie, fornendo come esempio alcune analisi degli autori più illustri dei due schieramenti. Le posizioni sono raramente nette e vari autori occupano posizioni intermedie, accettando alcuni elementi di un approccio e alcuni di quello opposto, ma è comunque possibile delineare in generale la principale differenza tra i due. Se l'approccio della *fairness* concentra la sua attenzione sull'eziologia dell'azione per determinare la sua imputabilità, l'approccio del *quality-of-will* sposta la sua attenzione sull'analisi del carattere del soggetto che la ha compiuta, per determinare se la qualità della sua volontà sia buona e quindi scusabile. Segue poi, prima del capitolo finale, l'esposizione più dettagliata della teoria di George Sher¹², in quanto uno dei pochi esempi di trattazione della condizione epistemica e sviluppo di una teoria ad essa relativa non solo abbozzata, come nella maggior parte degli autori che si occupano del tema, ma esposta con maggiore completezza.

Il capitolo finale chiude la trattazione del tema dell'ignoranza in merito all'attribuzione di responsabilità, fornendo un approfondimento sul rapporto tra ignoranza morale e ignoranza fattuale, per indagare se possano entrambe svolgere il ruolo di scusanti nell'attribuzione di biasimo, o se invece la prima non possa mai essere una forma di giustificazione. Rimanendo sempre nell'ambito delle scuse, il capitolo si chiude con una breve digressione sul rapporto tra responsabilità e ambiente d'origine, quindi sulla mutua influenza che la cultura e la volontarietà degli agenti esercitano rispettivamente. Potrebbe risultare una parentesi non necessaria, ma ritengo invece si tratti di un tema di fondamentale importanza. Come vedremo nelle ultimissime pagine, trattando di *affected ignorance*, l'ignoranza è spesso uno scudo utilizzato per negare la responsabilità che effettivamente abbiamo e illuderci di non essere colpevoli. Ritengo che un modo molto utile per dissipare la nebbia dell'ignoranza fallace sia proprio quello di riconoscere il ruolo della cultura nella formazione del nostro carattere e quindi nello sviluppo della nostra sensibilità pratica. Rinunciare ad indagare questo aspetto significa esporsi sempre maggiormente al rischio di non essere in grado di valutare l'effettiva responsabilità degli

¹² Il testo cui si fa riferimento è Sher, *op. cit.*, Oxford University Press, New York, 2009.

agenti morali in un mondo sempre più complesso. Il rischio dell'errore è ineliminabile, ma ritengo sia nostro dovere cercare quantomeno di ridurlo il più possibile.

CAPITOLO PRIMO

L'origine del dibattito sulla responsabilità: le etiche aristoteliche

1.1 Responsabilità: un concetto complesso

Trattare di responsabilità, in ambito morale, significa occuparsi tanto delle condizioni di attribuzione, quanto delle conseguenze di tale attribuzione, e della stessa possibilità dell'esistenza di un tale concetto. Prima ancora della applicazione del biasimo e della lode, i filosofi si sono infatti interrogati proprio sulla legittimità dell'attribuzione di un tale termine ad un essere fortemente limitato, dal punto di vista conoscitivo ma non solo, come è l'uomo. La responsabilità non ha però meramente una funzione punitiva e risulta essere profondamente compenetrata con le nostre pratiche intersoggettive. Rimuoverla dalla nostra vita pratica sembrerebbe quindi troppo dispendioso e la riflessione filosofica è andata alla ricerca di diverse strade per renderla compatibile con la nostra condizione epistemica da un versante, e con quella metafisica dall'altro. È importante notare come la responsabilità che ci stiamo apprestando a trattare è la responsabilità che viene definita *morale*; da non confondere con altre forme di responsabilità, come quella causale, che possono essere attribuite ad entità differenti dalle *persone*¹³.

Uno dei primi problemi che si pongono trattando di responsabilità è la necessità della libertà umana che deve poter essere dimostrata indipendentemente dall'esistenza del determinismo causale. La trattazione di questo tema vede infatti due schieramenti opposti: i compatibilisti e gli incompatibilisti. Mentre i primi ritengono che l'uomo possa essere libero nonostante l'universo sia causalmente determinato¹⁴, i secondi ritengono questa via

¹³ Con *persona* si fa qui riferimento a quella che viene più estesamente definita persona morale: un individuo dotato di determinate caratteristiche definite che lo rendono in grado di rispondere ai precetti della morale. Qui rispondere inteso come capacità di comprendere e quindi di mettere in atto. Non tutti gli esseri umani sono infatti persone morali, ma ne vengono escluse determinate categorie come i bambini e gli individui affetti da gravi infermità mentali le cui capacità di raziocinio sono appunto non ancora pienamente sviluppate o fortemente compromesse.

¹⁴ Non essendo questo l'argomento centrale dell'elaborato ma solo una breve introduzione alla questione principale, non mi sono soffermata sulla disputa tra compatibilisti e incompatibilisti

impercorribile e che le uniche due possibilità siano negare l'esistenza del determinismo o negare l'esistenza della libertà¹⁵.

Vi è poi una terza posizione che ritengo interessante menzionare, ossia quella proposta da Martin Fischer a Mark Ravizza la quale tratta della possibilità della libertà umana indipendentemente dall'esistenza del determinismo causale. Secondo i due autori anche se il determinismo fosse vero, «ci sarebbe comunque un forte impeto a pensare che gli esseri umani dovrebbero comunque essere considerati propriamente *persone*, moralmente responsabili, e almeno ogni tanto in controllo¹⁶ del loro comportamento»¹⁷. Questo è possibile rifiutando il principio delle possibilità alternative, spesso utilizzato nella storia dell'analisi della responsabilità per determinare la libertà dell'individuo agente. Secondo tale principio «una persona è moralmente responsabile per quello che ha fatto solo se avrebbe potuto fare altrimenti»¹⁸. Già Frankfurt aveva notato come non fosse necessario parlare di possibilità alternative per parlare di responsabilità e Fischer e Ravizza hanno ripreso la critica a PAP (*Principle of Alternate Possibilities*) per avanzare la loro proposta. Quello che viene messo in evidenza da Frankfurt è come la mancanza di possibilità alternative non sia incompatibile con l'attribuzione di responsabilità, a condizione che chi agisce decida di agire in quel determinato modo per ragioni proprie e non solamente per la mancanza di altre alternative¹⁹. Quello che è necessario perché si possa parlare di responsabilità morale non è la possibilità di fare altrimenti, ma il possesso di una forma di controllo che Fischer e Ravizza definiscono *guidance control*²⁰. Esso consisterebbe nella capacità di individuare le ragioni che ci muovono all'azione e di riconoscere i nessi che intercorrono fra queste ragioni e le corrispettive azioni e quelli che intercorrono tra le azioni e gli eventi che si verificano nel mondo esterno²¹. L'approccio

¹⁵ Il tema viene estesamente trattato da Peter Van Inwagen in vari saggi (tradotti in parte in De Caro, *La Logica della Libertà*, Mimesis Edizioni, Sesto San Giovanni, 2018.) in cui lo stesso dimostra come il concetto di libertà metafisica sia problematico sia in un universo causalmente determinato che in un mondo governato dal caos.

¹⁶ Nei testi di Fischer si ritrova spesso la nozione di controllo, raramente utilizzata dagli altri autori che trattano di responsabilità in generale, e in particolare di condizione epistemica. In Fischer, *Responsibility and Manipulation*, in *The Journal of Ethics*, 8 (2), 2004 Fischer si concentra sui concetti di manipolazione e controllo per trattare delle condizioni di responsabilità di un'azione e quindi anche degli elementi scusanti.

¹⁷ Fischer & Ravizza, *Responsibility and Control*, Oxford University Press, Cambridge, 1998, p. 15.

¹⁸ Frankfurt, *What We Are Morally Responsible For*, in *Perspectives on Moral Responsibility*, 1993, p. 11.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Glannon, *Fischer's and Ravizza's Theory of Moral Responsibility*, in *Law and Philosophy*, 18 (2), 1999, p. 188.

²¹ *Ibidem*.

dei due autori viene quindi a configurarsi come *agent-based*, concentrato su «chi è l'agente e quello che l'agente fa»²², in contrapposizione all'approccio definito *mechanism-based* che risulta essere maggiormente focalizzato sul processo che conduce all'azione, piuttosto che sull'autore della suddetta.

I due approcci menzionati verranno più estesamente trattati nel secondo capitolo dedicato alla trattazione di una delle due condizioni della responsabilità, quella definita epistemica, con particolare attenzione alle differenze generate dall'utilizzo dei diversi approcci nell'affrontare la questione.

Questa prima parte si prefigge il solo intento di introdurre la questione dedicando un piccolo spazio alla condizione metafisica dell'attribuzione di responsabilità, di cui i filosofi hanno ampiamente trattato nel corso della storia della analisi della questione²³. La condizione epistemica è invece stata molto spesso parzialmente o completamente tralasciata e cercherò nel capitolo seguente di darne un quadro il più possibile adeguato.

Prima di iniziare quella che è propriamente la trattazione dell'origine dell'analisi della condizione epistemica, ritengo utile spendere ancora alcune pagine per trattare più in generale del concetto di responsabilità, tralasciando in questo caso la questione della libertà e concentrandoci maggiormente sui modi²⁴ in cui può essere intesa la responsabilità morale.

1.2 Answerability, attributability, accountability

Ritenere un agente responsabile significa affermare la sussistenza di un determinato rapporto tra l'agente e la azione da lui compiuta. Questo rapporto può essere di vario genere ed è per questo che più che di responsabilità sarebbe corretto trattare di

²² *Ivi*, p. 191.

²³ Per una panoramica della questione si vedano i saggi tradotti in De Caro, *La Logica della Libertà*, Mimesis Edizioni, Sesto San Giovanni, 2018.

²⁴ Con modo, o più propriamente modalità, si fa qui riferimento alle diverse accezioni che il termine responsabilità ha assunto nelle analisi dei diversi autori. Come si vedrà nel paragrafo successivo a seconda dell'accezione data al termine si ha una diversa trattazione del concetto in generale e delle condizioni e conseguenze ad esso legate.

answerability, *attributability* o *accountability*²⁵. Partirò dal rapporto tra *attributability* e *accountability*, per come viene affrontato nella letteratura, per poi passare alla teorizzazione della responsabilità in termini di *answerability*.

Essere responsabili nei termini di *attributability* significa che una determinata azione può essere *attributable*²⁶: il comportamento dell'agente gli può essere pienamente attribuito poiché rispecchia il suo specifico carattere²⁷, ossia rispecchia quelli che sono i suoi fini, obiettivi e valori. In questo caso ciò che viene evidenziato è il rapporto che intercorre tra l'agente e tutto ciò che lo costituisce come agente morale e la azione determinata che gli viene imputata. Ma è possibile che «una persona venga ritenuta responsabile nei termini di *attributability*, ma non di *accountability*»²⁸. Si viene ritenuti *accountable* quando si ritiene appropriato che «gli altri nutrano nei nostri confronti certe aspettative e richieste nei confronti di quelli che sono i nostri compiti e doveri»²⁹, e che si possa essere sanzionati quando questi non vengono rispettati. Trattare di responsabilità nei termini di *accountability* significa quindi occuparsi della questione nei termini di un rapporto intersoggettivo e non metafisico. «Non è importante cosa richiede essere un agente [morale], ma cosa richiede essere membro di una comunità di agenti»³⁰.

Trattare la questione della responsabilità come *attributability* o come *accountability* conduce ad esaminare in modo diverso anche la questione della condizione epistemica. In particolare, occupandosi della questione delle scuse nella attribuzione di responsabilità e quindi occupandosi di ignoranza³¹, si dà una trattazione diversa dell'eziologia di

²⁵ Ci sono altri termini legati al concetto di responsabilità come *appraisability* (trattato in Driver, *Appraisability, Attributability, and Moral Agency*, in *The Nature of Moral Philosophy: New Essays*, 2015, pp. 157-174.) ma ci soffermeremo prevalentemente sui tre menzionati.

²⁶ Ho scelto di non tradurre i termini *accountability*, *attributability* e *answerability* per non dare una sfumatura concettuale diversa dal termine originale inglese. Non sarebbe infatti stato possibile tradurli con una sola parola italiana senza modificarne inevitabilmente il significato originario.

²⁷ Talbert, *Moral Responsibility: An Introduction, (Key Concepts in Philosophy)*, Polity, Cambridge, 2016, p. 40.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Zheng, *Attributability, Accountability, and Implicit Bias*, in Brownstein & Saul, *Implicit Bias and Philosophy, Volume 2: Moral Responsibility, Structural Injustice, and Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2016, p. 67.

³⁰ *Ivi*, p. 68.

³¹ Trattando delle condizioni della responsabilità (libertà e conoscenza) si tratta anche dei rispettivi elementi scusanti che rendono l'individuo in questione non responsabile dell'azione compiuta e delle conseguenze generate da quest'ultima. Mentre nel caso della libertà l'elemento scusante è la presenza di costrizione di tipo fisico o di altro genere; per quanto riguarda la condizione epistemica l'elemento scusante è proprio l'ignoranza di informazioni ritenute necessarie perché si possa affermare che l'azione dell'agente sia una azione effettivamente scelta. Questa tendenza a concentrarsi sull'analisi delle scuse, per determinare, con

quest'ultima a seconda che venga adottato uno o l'altro approccio. In un versante incontriamo gli autori interessati al radicamento dell'ignoranza nel carattere dell'individuo e nella storia della costituzione di questo carattere; dall'altro, autori che scardinano l'analisi dello sviluppo dell'ignoranza dall'individuo particolare, per rivolgere la loro attenzione alla catena causale che la ha originata.

Vi è poi un terzo approccio possibile alla responsabilità che è quello che la analizza in termini di *answerability*³². In questo caso l'attenzione viene spostata sulla capacità dell'agente di fornire ragioni per motivare l'azione che ha commesso. Come nel caso dell'*attributability* l'attenzione è per il rapporto agente-azione ma con una sfumatura diversa. Perché un agente possa essere ritenuto *answerable* è necessario che intercorra una «connessione razionale»³³ tra l'azione e i «giudizi valutativi dell'agente»³⁴. Solo grazie a questa connessione l'agente sarà in grado di fornire delle risposte, come suggerisce l'etimologia del termine inglese, per la condotta avuta. In questo caso l'attenzione non è più sul carattere dell'agente o sul suo essere parte di una comunità intersoggettiva con vincoli e obblighi, ma sulle sue capacità razionali che forniscono la condizione di attribuzione di responsabilità. La connessione razionale tra condotta e giudizi valutativi renderebbe possibile per l'agente dare giustificazione del proprio comportamento, che, secondo Shoemaker³⁵, è proprio quello che la nostra comunità di appartenenza ci richiede quando critica la nostra condotta³⁶.

una sorta di metodo eliminatorio, ciò di cui l'agente può invece essere ritenuto pienamente responsabile, viene ripresa dalla trattazione che ne fa Aristotele nel terzo libro dell'*Etica Nicomachea* (Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di Mazzarelli, Bompiani, Milano, 2000.). L'argomento verrà più estesamente trattato in seguito: nella parte finale del primo capitolo l'analisi aristotelica e nel secondo capitolo la condizione epistemica in generale.

³² L'etimologia della parola *responsabilità* (*responsibility* in inglese) sembrerebbe suggerire il significato proposto adottando il termine *answerability*: *responsabilità* viene infatti dal latino *respondere* (rispondere in giudizio, respingere accuse). Essere ritenuti responsabili significherebbe quindi doversi giustificare, dover dare ragioni in merito alla propria condotta. Per approfondire la questione si veda Fonnesu, *La responsabilità tra antichi e moderni*, in *Psiche*, 1, 2021, pp. 37-55.

³³ Shoemaker, *Attributability, Answerability, and Accountability: Toward a Wider Theory of Moral Responsibility*, in *Ethics*, 121 (3), 2011, p. 605.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Nel testo il termine utilizzato è *criticize* ed è un chiaro riferimento al biasimo che viene conferito all'agente in seguito all'attribuzione di responsabilità. La trattazione del biasimo e della lode, quali diretta conseguenza dell'attribuzione di responsabilità, non verrà affrontata nel presente capitolo e neanche nei seguenti se non attraverso cenni ma senza una analisi estesa ed approfondita. Il fine è esclusivamente quello di non rendere l'elaborato ridondante facendogli perdere di efficacia e concisione.

Quello che viene messo in evidenza quando si parla di *attributability* è il rapporto tra l'agente e l'azione commessa (che deve appunto potergli essere *attribuita*) ma questo rapporto non deve necessariamente essere di carattere razionale, come accade invece quando si parla di *answerability*. Ciò implica che si possa avere *attributability* senza *answerability* in quanto i concetti non sono, per l'appunto, coestensivi³⁷. Per quanto riguarda invece il rapporto tra *accountability* e *answerability* la differenza è ancora più evidente: «le due forme di responsabilità riguardano [infatti] due capacità di azione diverse»³⁸. È possibile concepire l'esistenza di un individuo che ha difficoltà nella formazione dei giudizi valutativi ed è quindi carente se parliamo di *answerability*; ma che è comunque perfettamente in grado di rispettare le richieste di responsabilità (*accountability*) che gli vengono poste³⁹.

Un discorso a parte andrebbe sviluppato per trattare del rapporto tra responsabilità e individui con deficit mentali e patologie psichiatriche. Questi individui, per quanto in certi casi in grado di far seguire le proprie azioni a determinati stati mentali, risultano fortemente limitati nel possesso di strumenti razionali che li renderebbero imputabili sia da un punto di vista di *answerability* che di *accountability*⁴⁰. Ciò che ne risulta è un quadro estremamente variegato in cui il concetto di responsabilità appare fortemente polisemico. Non è di questo avviso Angela Smith che polemizza con le tesi di Shoemaker per sostenere che la responsabilità abbia un'unica forma incarnata nel concetto di *answerability*. La responsabilità come *attributability* non sarebbe affatto una forma di responsabilità, in quanto la connessione razionale tra agente e azione sarebbe un elemento inscindibile, assente quando si parla di *attributability*. La responsabilità come

³⁷ Quando si parla di responsabilità non si parla solo di responsabilità per le azioni ma anche di responsabilità per altro, come le attitudini per esempio. Le attitudini e gli impegni di carattere emotivo (*emotional commitments*) da cui scuriscono sono proprio l'esempio portato da Shoemaker (Shoemaker, *op. cit.*, 2011, p. 611-2) per chiarificare la connessione di carattere non razionale alla base dell'attribuzione di responsabilità quando viene intesa come *attributability*.

³⁸ *Ivi*, p. 624.

³⁹ *Ibidem*. Per chiarezza ritengo utile riportare la frase originale: «there could be those who are simply deficient in the formation of evaluative judgments, or who lack the ability to translate their ends into concrete actions, yet remain able to adhere to or flout specific accountability demands».

⁴⁰ Per approfondire si veda Driver, *Appraisability, Attributability, and Moral Agency*, in Clarke, *The Nature of Moral Responsibility*, University of California, Santa Barbara, 2018.

accountability sarebbe invece «responsabilità come *answerability* in contesti in cui l'agente ha violato obblighi specifici nei confronti degli altri»⁴¹.

Al termine di questa breve trattazione del concetto di responsabilità possiamo intuire la varietà di approcci con cui ci si presta ad analizzarla e la grande varietà di posizioni al riguardo. La responsabilità si mostra quindi come un concetto complesso che genera forti polarizzazioni nel dibattito contemporaneo, che ci appare ancora molto lontano dal trovare una linea comune, condivisa per trattarlo. Il prossimo paragrafo, con l'intento di iniziare a mettere chiarezza in questa complessità, si occuperà dell'origine dell'indagine sulla responsabilità, del primo filosofo che ne ha trattato estesamente⁴² e dei vari tentativi compiuti dagli studiosi successivi per cogliere il cuore della sua argomentazione.

1.3 Le etiche aristoteliche: l'origine del dibattito sulla responsabilità

1.3.1 Il libro terzo dell'*Etica Nicomachea*

Sono involontari gli atti compiuti per forza o per ignoranza. Forzato è l'atto il cui principio è esterno, tale cioè che chi agisce, ovvero subisce, non vi concorre per nulla. [...] Ciò che si compie per ignoranza è tutto non volontario, ma è involontario quando provoca dispiacere e rincrescimento [...] ma causa dell'involontarietà dell'atto è l'ignoranza delle circostanze particolari nelle quali e in relazione alle quali si compie l'azione⁴³.

Ritengo utile iniziare l'analisi della condizione epistemica riportando queste parole di Aristotele, collocate all'inizio del libro iii dell'*Etica Nicomachea*, in cui il filosofo

⁴¹ Smith, *Attributability, Answerability, and Accountability: in Defense of a Unified Account*, in *Ethics*, 122 (3), 2012, p. 577.

⁴² Nel prossimo paragrafo verrà evidenziato come questa affermazione è fortemente problematica e controversa, essendo molto autori in disaccordo.

⁴³ Aristotele, *op. cit.*, a cura di Mazzarelli, Bompiani, Milano, 2000, 1109b 35-1111a.

tratta di forza esterna ed ignoranza, ma nel dibattito contemporaneo ci si esprime più propriamente discutendo di condizione metafisica (libertà) e condizione epistemica (conoscenza). Questo perché Aristotele più che trattare delle condizioni dell'attribuzione di responsabilità, si occupa degli elementi scusanti che fanno sì che questa attribuzione di responsabilità venga meno. Il discorso è inserito all'interno del primo capitolo del libro iii dell'*Etica Nicomachea (volontarietà e involontarietà degli atti umani)* che si occupa di stabilire quali sono gli atti volontari, attraverso una attenta esamina di quelli involontari, così da passare successivamente all'analisi del momento della scelta e della deliberazione, per arrivare infine allo studio dei vizi e delle virtù (principale obiettivo di Aristotele). L'analisi del volontario e dell'involontario in Aristotele è funzionale alla trattazione delle *aretai*⁴⁴. L'etica dello stagirita è infatti la capostipite delle moderne etiche della virtù.⁴⁵

Prima di addentrarci nell'analisi più approfondita di queste pagine è utile occuparci preliminarmente di una questione lessicale. In queste pagine mi esprimerò parlando di responsabilità morale anche se Aristotele, e in generale tutti i suoi contemporanei, non avrebbero e di fatto non hanno usato questo termine. L'aggettivo *morale*⁴⁶ verrà utilizzato solo a partire dal cristianesimo quando si farà spazio il concetto di soggettività, estraneo agli antichi. Questa differenza lessicale è dovuta ad una profonda differenza di pensiero e di cultura: per gli antichi era inconcepibile dare tutto questo spazio al singolo, che veniva legittimato solo all'interno della comunità di appartenenza. Non era quindi utile avere un termine per riferirsi esclusivamente alla sfera valoriale del singolo e «perché i Greci del periodo che abbiamo trattato potessero avere un concetto della responsabilità morale affatto simile al nostro, sarebbe necessario che la nostra concezione del mondo e

⁴⁴ Dal greco *aretè* (virtù).

⁴⁵ Le etiche moderne si dividono in etiche deontologiche, consequenzialistiche e della virtù. Nelle etiche della virtù, che si ispirano all'etica di Aristotele, l'attenzione non è posta tanto sull'azione in sé, quanto piuttosto sul soggetto che la compie, sul suo carattere, e specialmente sulle virtù o i vizi che incarna. Per approfondire guardare: Fonnesu, *Storia dell'etica contemporanea. Da Kant alla filosofia analitica*, Carocci Editore, Roma, 2018.

⁴⁶ *Morale* (termine probabilmente coniato da Cicerone: non c'è univocità nelle interpretazioni ma una buona parte di studiosi è di questo avviso) deriva infatti dal latino *mores*; mentre è il termine etica ad essere di origine greca. Nonostante si sia soliti utilizzare i due termini come se fossero interscambiabili non lo sono. Alla differenza di origine si aggiungono infatti differenti sfumature concettuali date sia dalla storia dei rispettivi termini che dall'utilizzo che ne hanno fatto diversi pensatori (un esempio illustre è sicuramente Hegel). Per approfondire la genesi del concetto di responsabilità da una parte, e quella della parola dall'altra, si veda: Fonnesu, *La responsabilità tra antichi e moderni*, in *Psiche*, 1, 2021, pp. 37-55.

quella greca coincidessero completamente»⁴⁷. È comunque utile ai fine dell'esposizione utilizzarlo anche in queste righe ed è per questo che verrà usato a più riprese.

L'etica aristotelica⁴⁸ è finalizzata non alla conoscenza teoretica della virtù, ma deve piuttosto essere intesa come uno strumento per diventare uomini buoni che, attraverso l'azione morale, possono propriamente diventare uomini felici⁴⁹. Il sapere pratico viene infatti delineato come autonomo rispetto a quello teoretico: «a diversi ambiti di realtà corrispondono diverse forme di sapere»⁵⁰. Questa differenza di approccio viene testimoniata anche dal differente punto di partenza della trattazione: i costumi condivisi (*ethismoi*), i *ta legomena* (ciò che si dice) in cui sono sedimentate le opinioni (*doxai*). Secondo Aristotele tutti gli uomini possederebbero una naturale disposizione alla verità (motivo per cui avrebbe senso iniziare l'analisi etica partendo proprio dalle opinioni dei più) e, per quanto le *doxai* siano spesso confuse e in contraddizione, compito della filosofia sarebbe proprio quello di «emendare questo giacimento di verità dalle sue scorie, liberarlo da quanto di inaccettabile e contraddittorio si è infiltrato nelle opinioni, per conservarlo, salvarlo nelle sue linee essenziali e dominanti, rendendone così espliciti e coerenti i contenuti impliciti»⁵¹. Il discorso delle etiche aristoteliche è quindi un percorso di delineazione di quelle che sono le virtù, ma non solo; è eminentemente la dimostrazione di chi è l'uomo giusto (*spoudaios*⁵²) e di come deve agire per essere tale. Non per questo bisogna però pensare che l'etica di Aristotele sia destinata ai più (*polloi*) poiché sarebbe un errore. Il trattato del filosofo è infatti indirizzato ai soli studenti della sua scuola e più in generale agli uomini già virtuosi: gli unici dotati degli strumenti necessari per comprenderne il contenuto e non fraintenderlo. Qui si innesta infatti anche il forte legame che il filosofo indica fra carattere e natura, ma anche tra carattere e ambiente. Ciò che

⁴⁷ Adkins, *La morale dei greci: da Omero ad Aristotele*, [1960], trad. it., Editori Laterza, Bari, 1964, p. 493.

⁴⁸ In queste pagine parlando di etica aristotelica mi riferirò all'*Etica Nicomachea*. Nel paragrafo seguente verranno illustrate affinità e differenze tra *Etica Nicomachea* ed *Etica Eudemia* e la scelta di utilizzare la prima come riferimento per approfondire la questione della condizione epistemica per come viene trattata da Aristotele.

⁴⁹ Vegetti, *L'etica degli antichi*, Editori Laterza, Bari-Roma, 2010, p. 161.

⁵⁰ *Ivi*, p. 160.

⁵¹ *Ivi*, p. 163.

⁵² Lo *spoudaios* è per Aristotele l'uomo virtuoso che costituisce il canone e la misura del comportamento morale. La finalità sarebbe quella di avere un modello in grado di rendere meno astratti i precetti della morale e quindi più semplici da seguire. Per approfondire si veda Gastaldi, *Lo "spoudaios" aristotelico tra etica e poetica*, in *Elenchos*, 8 (1), 1987, pp. 63-104.

renderebbe un uomo propriamente virtuoso sarebbe infatti la forza dell'abitudine⁵³, l'influsso positivo dell'ambiente circostante che col tempo sarebbe in grado di trasformare le azioni virtuose compiute per compiacere il padre, in «azioni compiute consapevolmente, in base ad una scelta autonoma ed intenzionale»⁵⁴. Secondo Aristotele «la natura fornisce [infatti] soltanto una predisposizione alla virtù, che va acquisita però con uno specifico impegno individuale e collettivo»⁵⁵.

Riprendendo il discorso sul lessico e la distanza tra il significato della parola *moralità* e il pensiero greco contemporaneo ad Aristotele; si incontrano anche autori che hanno ritenuto erroneo individuare le prime pagine del terzo libro dell'*Etica Nicomachea* come l'origine del dibattito sulla responsabilità. Ne è un esempio Arthur Adkins che in *Merit and Responsibility*⁵⁶ analizza come il concetto chiave dell'etica aristotelica, quello di *aretê*, sia incompatibile con la responsabilità. Secondo Adkins il concetto di responsabilità sarebbe un concetto kantiano, al contrario di quello di *aretê* che non lo sarebbe affatto⁵⁷. Questo discorso viene avvalorato tenendo sempre presente il fine ultimo che ha spinto Aristotele a scrivere le sue etiche: sicuramente non trattare di responsabilità. L'obiettivo del filosofo era quello di definire il bene primario per l'uomo, l'*eudaimonia* (felicità), nei termini di attività virtuosa dell'anima, ossia attività dell'anima in accordo con le virtù, e quindi di trattare estesamente di queste ultime. La parte precedente, incentrata sulla distinzione tra azioni volontarie e involontarie⁵⁸, ha quindi per una parte

⁵³ Aristotele ritiene l'abitudine dotata di una enorme forza plasmante. Il carattere di un individuo si costituisce e acquisisce la forma che avrà per il resto della vita sua vita proprio grazie all'abitudine, alla ripetizione reiterata di buoni o cattivi costumi che porteranno alla costruzione positiva o negativa del carattere dell'individuo adulto. Una volta acquisita questa disposizione stabile (il carattere) è per Aristotele quasi impossibile modificarla. La volontarietà è presente solo all'inizio di questo processo di formazione dell'individuo in cui però quest'ultimo è notevolmente influenzato dall'ambiente esterno. È ancora aperto il dibattito su quanto vada preso alla lettera questo passaggio che interpreterebbe l'etica aristotelica in chiave pessimistica, negando al singolo la possibilità di redimersi. Per approfondire si veda Furley, *Two studies in the Greek atomists: Study 1: Indivisible magnitudes. Study 2: Aristotle and Epicurus on voluntary action*, Princeton University Press, Princeton, 1967, pp. 184-195.

⁵⁴ Vegetti, *op. cit.*, Editori Laterza, Bari-Roma, 2010, p. 180.

⁵⁵ *Ivi*, p. 179.

⁵⁶ Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Univ of Chicago Pr, Chicago, 1975.

⁵⁷ Definire un concetto kantiano significa qui collegarlo al concetto di obbligo/dovere, come siamo soliti fare nella nostra società e cultura quando parliamo di questioni etiche in generale. Questo non vale però per tutte le società e secondo Adkins non vale sicuramente per la civiltà greca a cui era estraneo il concetto di dovere. Parlare di responsabilità senza parlare di obblighi ci risulta però impossibile (come dimostrato anche dalle varie accezioni che il concetto di responsabilità può prendere: *accountability*, *answerability*) e Adkins ne conclude che il pensiero di Aristotele era sicuramente completamente slegato da questo concetto.

⁵⁸ In queste pagine si tratterà delle azioni involontarie tenendo comunque presente il dibattito sulla legittimità di tradurre *to akousion* con *involontario*. Ci sono autori che ritengono più appropriato tradurlo

dei critici una mera funzione preparatoria a quello che è il tema principale della trattazione aristotelica, e individuarlo come l'origine del dibattito sulla responsabilità sarebbe una forzatura. Per avvalorare la tesi di Adkins si può addurre il discorso relativo agli animali e ai bambini che Aristotele ritiene dotati di volontarietà e quindi, se si volesse considerare l'analisi aristotelica come concernente la responsabilità, dotati anche di quest'ultima. Ma nessuno riterrebbe animali e bambini dotati, quantomeno, dello stesso livello di responsabilità degli individui adulti e questa sarebbe quindi l'ennesima prova della forzatura nel volere collegare le etiche aristoteliche al dibattito contemporaneo sulla responsabilità. Di questo avviso sono Adkins e Roberts, ma autori come Irwin e Meyer⁵⁹ sono invece pronti a sostenere il contrario affermando che Aristotele non solo «ha una teoria della responsabilità morale»⁶⁰, ma che è anche «decisamente moderna»⁶¹. Per risolvere i problemi sollevati da Adkins sarebbe infatti sufficiente concepire la responsabilità in termini di *attributability* e risolvere la questione definendola semplicemente un problema di interpretazione⁶².

Tenendo presente entrambe le posizioni nel dibattito contemporaneo, ho comunque deciso di dedicare una parte di queste pagine alla trattazione che Aristotele ci fornisce

con *non volontario* e chi invece ritiene che quella del non volontario sia una terza categoria di azioni. Per chiarezza espositiva ribadisco che nel corso di queste pagine *to akousion* verrà sempre tradotto con *involontario*.

⁵⁹ La proposta di Irwin e Meyer è quella di leggere Aristotele in chiave strawsoniana. Secondo la prospettiva di Strawson l'attribuzione di responsabilità è manifestata da quelle che chiama attitudini reattive (*reactive attitudes*). Queste attitudini reattive sono le attitudini e i sentimenti che gli uomini si manifestano vicendevolmente quando si ritengono responsabili. Secondo Strawson le attitudini reattive sono costitutive della responsabilità morale e si parla di una interpretazione strawsoniana dell'etica aristotelica perché Irwin e Meyer ritengono che il biasimo e la lode vengano trattate da Aristotele proprio come delle attitudini reattive (per approfondire si veda Meyer, *Aristotle on Moral Responsibility: character and cause*, Blackwell Publishers, Cambridge, Massachusetts, 1993). Le attitudini di cui sopra sono basate sulle aspettative che nutriamo a livello interpersonale e manifestano il mancato soddisfacimento di suddette aspettative. In questo modo si potrebbe anche risolvere il problematico rapporto tra responsabilità e animali e bambini. Indipendentemente dal carattere volontario delle loro azioni, animali e bambini non sarebbero infatti destinatari delle attitudini reattive ma di un altro tipo di attitudini dette oggettive (*objective attitudes*), che in una qualche forma ne oggettivano l'oggetto cui sono dirette. In questo modo bambini e animali non vengono visti come agenti attivi nella comunità a tutti gli effetti, ma come meri oggetti della vita politica. Per ricollegarci all'interpretazione di Aristotele sostenuta da Irwin e Meyer, quello che sostengono gli autori è che un agente possa essere ritenuto responsabile solo se oggetto di attitudini reattive, ma non oggettive. Si veda nello specifico Echenique, *Aristotle's Ethics and Moral Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, pp. 19-32.

⁶⁰ Echenique, *op. cit.*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, p. 5.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Echenique conia una nuova forma di responsabilità per descrivere quella trattata da Aristotele: attribuzione etica (*ethical ascription*), che riterrebbe appunto simile al concetto di *attributability*. Per approfondire si veda Echenique, *op. cit.*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.

della condizione epistemica. Anche ammettendo che sia improprio parlare di una teoria della responsabilità propriamente aristotelica, è infatti indubbio l'enorme apporto che quanto scritto nell'*Etica Nicomachea* ha dato alla moderna trattazione della responsabilità e delle sue condizioni.

Volgiamoci quindi ora alla trattazione dei primi concetti presentati dal filosofo all'inizio del libro iii e quindi del rapporto tra volontario (*to hekousion*) e involontario (*to akousion*).

Aristotele ha come obiettivo la trattazione del bene primario per l'uomo e ritiene che questo coincida con l'agire secondo virtù, e che sia necessaria per una trattazione appropriata della virtù stessa un'analisi dell'azione e quindi della divisione in azioni volontarie e involontarie. Appare così chiara la scelta di occuparsi primariamente di questo tema. Nell'*Etica Nicomachea*, come già menzionato, la definizione del volontario avviene per sottrazione dalla definizione dell'involontario. Sono involontarie le azioni compiute per forza o costrizione e quelle compiute per ignoranza⁶³. Mentre per quanto riguarda la prima tipologia di scuse, l'analisi appare sufficientemente chiara, maggiori questioni si aprono soffermandosi sull'ignoranza. Le azioni compiute per costrizione risultano essere tutte azioni che vanno contro la volontà (*countervoluntary*); quelle compiute per ignoranza sono invece sicuramente tutte non volontarie (*nonvoluntary*), ma solo alcune possono a pieno titolo essere dette contro il volere dell'agente. Di queste sarebbero contro la volontà dell'agente solo quelle in grado di suscitargli una qualche forma di rimpianto in seguito. Si può definire contro la volontà di un individuo quello che è contro il suo volere o quello che vorrebbe non accadesse: «essere soggetti a costrizione è doloroso, afferma Aristotele; quindi un'azione compiuta sotto costrizione è “controvolontaria”⁶⁴ (*countervoluntary*). Ma non tutto ciò che è compiuto in una situazione di

⁶³ Si parla in questo caso di ignoranza fattuale (*factual ignorance*). L'ignoranza fattuale va distinta da quella morale (*moral ignorance*) in quanto la prima riguarda informazioni rilevanti per lo svolgimento dell'azione, ma non i principi della morale. Come vedremo in seguito Aristotele ritiene solo la prima forma di ignoranza scusabile. La seconda sarebbe invece da condannare. Tratteremo più estesamente di ignoranza fattuale e del loro rapporto nel terzo capitolo.

⁶⁴ La parola inglese *countervoluntary* non ha un corrispettivo in italiano e per rendere chiaro il significato che veicola ho qui deciso di tradurla con “contro-volontario”. Nel seguito dell'elaborato continuerò però ad utilizzare il classico *involontario* che viene comunemente utilizzato come contrapposto a *volontario*. Guardando il significato del termine ci si rende però subito conto di come *involontario* in italiano non corrisponda al significato di *countervoluntary*. Ho per questo deciso, almeno in queste righe, di tradurlo diversamente per una maggiore chiarezza argomentativa.

ignoranza è “contro-volontario, poiché alle volte l’agente (a posteriori) non è addolorato e non prova rimpianto per aver fatto ciò che ha fatto»⁶⁵. Questo non deve però farci intendere che valga anche il contrario e che sia quindi sufficiente l’assenza di dolore o sofferenza perché un’azione da involontaria possa essere definita volontaria. Aristotele si limita ad abbozzare questa divisione all’interno della categoria delle azioni svolte quando soggetti ad una qualche forma di ignoranza, ma quasi fosse una parentesi all’interno del suo discorso principale, quindi senza indagare più a fondo la questione. Ci dà comunque la possibilità di intravedere come trattare dell’involontarietà come frutto di ignoranza sia probabilmente più complesso di trattare di azioni involontarie perché svolte sotto costrizione: l’ignoranza di per sé non sembra infatti essere una scusante. Queste righe rimangono uno dei tanti punti controversi della trattazione aristotelica, soggetti a varie interpretazioni.

Addentriamoci ora maggiormente nell’analisi dell’ignoranza come scusante per l’attribuzione di volontarietà alle azioni. Aristotele distingue questa categoria in azioni compiute per ignoranza (*through ignorance*) e azioni compiute ignorando (*ignorantly/in ignorance*)⁶⁶. Di queste due, solo la prima ricade nell’involontario e può quindi essere ritenuta, usando il lessico contemporaneo, una scusante per l’attribuzione di responsabilità. Essa riguarda l’ignoranza di alcuni elementi circostanziali dell’azione, mentre la seconda forma di ignoranza può includere anche l’ignoranza morale. Se la prima, definita ignoranza fattuale, riguarda elementi utili per una scelta consapevole dell’azione da compiere, la seconda, l’ignoranza morale, verte invece sui principi etici e sulla capacità di distinguere ciò che è giusto da ciò che è sbagliato. Per Aristotele l’ignoranza morale non è mai una scusante, ma deve invece essere aspramente condannata. Inoltre, quando si agisce per ignoranza «la causa dell’ignoranza è esterna»⁶⁷ all’agente, mentre nel caso dell’agire ignorando, «l’origine dell’ignoranza è posta nell’agente»⁶⁸. Un esempio che fornisce Broadie, prendendolo in prestito da Aristotele,

⁶⁵ Broadie, *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, New York, 1991, pp. 132-3.

⁶⁶ I termini originali in greco sono *diagnoian* (per ignoranza) e *agnoon* (ignorando).

⁶⁷ Broadie, *op. cit.*, Oxford University Press, New York, 1991, p. 148.

⁶⁸ *Ibidem*. Ciò che conta, perché un’azione sia ritenuta volontaria, non è solo che l’origine di quest’ultima sia nell’agente, ma che ciò non avvenga in maniera accidentale. Questo è possibile se di quella determinata azione si può dire che sarebbe potuta essere la conseguenza dei pensieri e desideri dell’agente che la ha poi effettivamente compiuta. È necessaria una connessione tra i pensieri dell’agente (quindi il suo carattere) e l’azione perché si possa escludere l’accidentalità di quest’ultima. Per approfondire si veda Meyer, *op. cit.*, Blackwell Publisher, Cambridge, Massachusetts, 1993, pp. 185-9.

della seconda tipologia di agente è quello che si trova in uno stato di ubriachezza, per cui, essendo le sue funzioni cognitive alterate, si trova in una condizione generale di ignoranza. Ma ciò che occorre tenere a mente è che:

Le due modalità di ignoranza sono molto diverse. *Con ignoranza [through ignorance]* si riferisce ad azioni basate razionalmente su un'assunzione falsa che riguarda dei particolari della posizione di un singolo, mentre l'ubriachezza ecc. sono stati di diminuzione generale della consapevolezza della situazione e delle sue implicazioni etiche e fattuali⁶⁹.

La questione essenziale è che nel caso dell'ubriachezza, e in generale nelle situazioni in cui si agisce ignorando, non è sufficiente fornire all'agente nuove informazioni per colmare l'ignoranza, a testimonianza del fatto che la causa reale che conduce al compimento dell'azione riprovevole non è tanto l'ignoranza, quanto le scelte volontarie del singolo che lo hanno condotto in una posizione epistemica non ottimale.

È possibile analizzare anche in altri termini la trattazione aristotelica dell'ignoranza. Al posto di *through ignorance* e *ignorantly*, Adkins⁷⁰ parla di agire *nell'ignoranza* e agire *sotto gli effetti dell'ignoranza*: «Agire sotto gli effetti dell'ignoranza significa che si è agito mentre non si era in possesso di alcuni fondamentali elementi informativi [...] la cui mancanza fece sì che l'azione avesse una natura diversa da quella proposta»⁷¹. Diversa è la situazione per chi agisce nell'ignoranza: in questo caso non si agisce sotto gli effetti dell'ignoranza, ma piuttosto sotto gli effetti dell'ira, dell'alcool o di qualche altra sostanza che fa sì che il soggetto non sia in possesso di alcuni elementi di vitale importanza. Di tale soggetto si dice infatti che si trova in una condizione tale da «non sapere quello che fa»⁷². Come già evidenziato da Broadie⁷³, per Aristotele è una scusante solo agire sotto gli effetti dell'ignoranza, quindi in mancanza di alcuni elementi importanti relativi all'azione, ma non nell'ignoranza di ciò che sia giusto fare per agire secondo virtù: sono

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Adkins, *op. cit.*, Editori Laterza, Bari, 1964, p. 459-464.

⁷¹ *Ivi*, p. 462.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Broadie, *op. cit.*, Oxford University Press, New York, 1991.

involontarie le azioni compiute per ignoranza dei particolari, non dell'universale⁷⁴. Aristotele spiega la differenza fra due tipi di premesse, quella particolare e quella universale, per chiarire la differenza tra le due forme di ignoranza: «la premessa universale è un pensiero che riguarda quali cose sono giuste e quali sbagliate, e generalmente assume la forma di un comando per cui qualcuno deve fare qualcosa [...] La premessa particolare è un pensiero circa un oggetto particolare e il suo rispettare o meno le condizioni espresse dalla premessa universale»⁷⁵. Le righe dedicate a questo chiarimento sono molto probabilmente un modo per polemizzare con l'intellettualismo etico socratico secondo cui l'uomo agisce erroneamente solo per ignoranza del bene e merita quindi di essere scusato. Per Aristotele non è così, tanto che nella sua filosofia l'ignoranza del bene è una delle cause certe di biasimo⁷⁶: «l'ignoranza dell'universale non è una caratteristica di un'azione tale da renderla involontaria, ma piuttosto un tratto di un agente tale da renderlo un agente cattivo»⁷⁷. Questo perché le credenze "universalì" di un individuo, che riguardano ciò che è giusto o non giusto fare, sono costitutive del carattere di tale individuo. Un errore, di ignoranza o di altro genere, nella formazione di queste credenze non è un errore scusabile proprio perché rivela la qualità morale dell'individuo stesso.

Per restare nell'ambito delle scuse, Aristotele individua un'altra categoria di azioni che vengono esentate dal biasimo: sono le azioni compiute perché quelle alternative richiedevano uno sforzo eccessivo per metterle in pratica. In questo caso l'agente viene scusato «nonostante sarebbe stato meglio non compiere ciò che ha fatto – dato che abbracciare l'alternativa avrebbe richiesto più di quanto la natura umana possa sopportare»⁷⁸. Un uomo che decida di farsi carico di una tale scelta più che agire da essere umano, sceglie di agire «come una sorta di Dio». La sua virtù è superiore a quella umana e «non è [quindi] un modello da seguire»⁷⁹. Possiamo notare come Aristotele tenga conto di quelli che sono i limiti, anche epistemici, della natura umana ed imposti quindi come

⁷⁴ Meyer, *op. cit.*, Blackwell Publisher, Cambridge, Massachusetts, 1993, p. 173.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ La trattazione che ci fornisce Aristotele dell'*akrasia* è un elemento ulteriore a riprova della sua posizione fortemente antisocratica. Il concetto verrà estesamente trattato nel secondo capitolo durante l'esamina degli approcci moderni al tema della condizione epistemica.

⁷⁷ Meyer, *op. cit.*, Blackwell Publisher, Cambridge, Massachusetts, 1993, p. 175.

⁷⁸ Broadie, *op. cit.*, Oxford University Press, New York, 1991, p. 143.

⁷⁹ *Ivi*, p. 144.

obiettivo virtuoso da perseguire non quello di un essere perfetto, ma quello di un essere prettamente umano. L'azione corretta non è la migliore possibile, ma quella che si ritiene giusto perseguire, tenendo conto anche degli sforzi richiesti all'agente per compiere una scelta ponderata e che abbia come fine ultimo il raggiungimento della felicità⁸⁰.

Per ritornare al tema iniziale del discorso, possiamo definire le azioni volontarie come le azioni che hanno la loro origine nell'agente stesso che le compie, senza che venga esercitata alcuna pressione esterna, e che sono compiute avendo consapevolezza di quello che si sta facendo⁸¹. Solo a seguito di queste azioni si può opportunamente attribuire biasimo o lode a chi le ha compiute. Questo perché solo le azioni volontarie sono azioni propriamente scelte. Il cuore dell'argomentazione di Aristotele è infatti spostato nelle pagine successive a quelle sopra analizzate. Li viene trattato il momento della scelta (*proairesis*) attraverso cui «l'aspetto morale [...] viene trasferito dalla disposizione caratteriale dell'agente alla sua azione»⁸². Ciò che è propriamente morale non è l'azione, che lo è solo derivatamente, ma la disposizione dell'individuo. L'etica aristotelica è infatti incentrata sulle virtù e quindi sull'individuo che le detiene. L'analisi dell'azione, nonostante sia il punto di partenza, è solamente funzionale a livello esplicativo per raggiungere il fulcro della trattazione aristotelica.

⁸⁰ La definizione che ci fornisce Aristotele di *eudaimonia* è infatti quella di un'attività dell'anima (*psyché*) in accordo con l'*aretè* e, se ci sono molte *aretai*, in accordo con la migliore e la più perfetta. Per approfondire il rapporto tra *eudaimonia* ed *aretè* si veda Adkins, *op. cit.*, Editori Laterza, Bari, 1964, pp. 451-3.

⁸¹ Furley osserva un forte parallelismo tra la teoria della volontarietà delle azioni espressa da Aristotele e la teoria epicurea. Anche Epicuro parla di *avere la causa in se stessi* e distingue le azioni in azioni per cui si può essere biasimati e lodati e azioni per cui non lo si può essere. Anche nella teoria epicurea le azioni volontarie vengono così definite sulla base di un forte legame tra soggetto agente ed azioni compiute e non manca l'elemento del rapporto tra ambiente, natura e formazione del carattere del singolo. Sembra quindi che la teoria aristotelica non abbia esercitato grande attrattiva solo in tempi moderni, come base per lo sviluppo della trattazione della responsabilità morale, ma fosse conosciuta e ripresa anche tra i contemporanei stessi del filosofo come Epicuro. Per approfondire del rapporto tra teoria etica aristotelica e teoria epicurea si veda Furley, *op. cit.*, Princeton University Press, Princeton, 1967, pp. 184-195.

⁸² Bobzien, *Determinism, Freedom, and Moral Responsibility: Essays in Ancient Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2021, p. 65.

1.3.2 Tra *Etica Nicomachea* ed *Etica Eudemia*

In queste prime pagine mi sono soffermata esclusivamente su quanto scritto nell'*Etica Nicomachea*, ma Aristotele tratta di etica anche in un altro scritto rilevante: l'*Etica Eudemia*. Per quanto riguarda il libro iii (dell'*Etica Nicomachea*), la trattazione di quanto vi è contenuto, quindi l'analisi delle azioni volontarie ed involontarie, non sono presenti differenze rilevanti fra i due scritti ed è per questo che generalmente si utilizza come punto di riferimento convenzionale l'*Etica Nicomachea*. I due testi non sono però completamente sovrapponibili a livello contenutistico e ritengo quindi utile dedicare qualche riga a questo tema.

In primo luogo, l'*Etica Eudemia* sembrerebbe essere un testo più antico dell'*Etica Nicomachea*, quindi utile a chiarire dei concetti dati quasi per assodati nel secondo scritto, più recente⁸³. Vi troviamo, assente nella *Nicomachea*, la ricerca della «funzione psicologica»⁸⁴ che determina la volontarietà delle azioni. Le funzioni sono tre (appetizione, scelta e pensiero) e attraverso un processo eliminatorio, svolto respingendo le conseguenze contraddittorie, Aristotele giunge alla conclusione che l'azione volontaria è data dallo «agire in un certo senso in armonia col pensiero, *dianoia*»⁸⁵. Il filosofo non chiarisce cosa significhi praticamente agire in armonia con il pensiero, ma specifica come anche il desiderio sia parte costitutiva della personalità di un individuo e come non si debba quindi pensare che un'azione mossa da un desiderio sia un'azione involontaria. Che un atto sia espressione del desiderio o del pensiero, rimane comunque «un nostro atto, e quindi volontario; il che implica che tutte le azioni sono volontarie, tranne quelle che sono fatte sotto una costrizione esterna intesa molto strettamente, e quelle che sono fatte non in armonia con la *dianoia*»⁸⁶. Questi chiarimenti preliminari, che costellano l'*Etica Eudemia*, consentono ad Aristotele di appellarsi al senso comune nella

⁸³ Analizzando le similitudini e divergenze tra i testi, sembrerebbe che l'*Etica Eudemia* non sia solo precedente all'*Etica Nicomachea*, ma che ci sarebbero anche tre libri comuni tra le due (il v, vi, vii dell'*Eudemia* corrisponderebbero al iv, v, vi della *Nicomachea*). Secondo Meyer i tre libri appartenevano originariamente all'*Eudemia* e dopo una revisione sono stati inclusi anche nella *Nicomachea*. Per approfondire ulteriormente la questione particolare si veda Meyer, *op. cit.*, Blackwell Publisher, Cambridge, Massachusetts, 1993, pp. 8-9. Per una panoramica generale sul rapporto fra le due etiche e per approfondire le questioni di datazione di entrambe si veda Donini, *Abitudini e saggezza: Aristotele dall'Etica Eudemia all'Etica Nicomachea*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2014.

⁸⁴ Adkins, *op. cit.*, Editori Laterza, Bari, 1964, p. 454.

⁸⁵ *Ivi*, p. 456.

⁸⁶ *Ivi*, p. 458.

Nicomachea, senza addentrarsi in analisi più complicate: «l'*Etica Nicomachea* può essere brusca nel trattare questioni di questo genere, perché l'*Etica Eudemia* ha chiarito gli elementi fondamentali»⁸⁷. Queste differenze non si riscontrano nella trattazione della condizione epistemica e quindi dell'ignoranza come scusante per l'attribuzione di volontarietà. I due testi sono pressoché identici, anche se quello più antico è meno complesso e particolareggiato; motivo per cui si preferisce utilizzare l'altro per l'analisi di questo concetto.

Come in ogni questione, e specialmente in quelle concernenti testi molti antichi, i critici non sono d'accordo sul rapporto, specialmente cronologico, tra *Etica Nicomachea* ed *Etica Eudemia*. Se per Meyer, Donini e altri influenti critici non ci sono dubbi sulla posterità dell'*Etica Nicomachea* rispetto all'*Etica Eudemia*, altri autori, come Anthony Kenny⁸⁸, ritengono che la questione della datazione non sia così chiara.

Un altro elemento di differenza sembrerebbe essere quello del pubblico a cui le opere si rivolgono. Da un lato abbiamo l'*Etica Nicomachea* «più dimostrativa, discorsiva e digressiva»⁸⁹, di conseguenza «probabilmente accessibile ad un pubblico più ampio [...] e più generosa di esempi»⁹⁰; mentre dall'altro l'*Etica Eudemia* che potremmo definire più «scolastica nello stile»⁹¹, in quanto presuppone delle conoscenze più tecniche nel fruitore. Questi elementi andrebbero a supporto della tesi per cui l'*Etica Eudemia* sarebbe antecedente e più complessa nell'analisi, così da permettere una trattazione più discorsiva nel lavoro successivo.

Indipendentemente dal versante in cui decidiamo di schierarci, è bene tenere presente della ricchezza che entrambi i lavori possono offrirci senza ritenere l'uno filosoficamente superiore o inferiore all'altro. Aristotele è il punto di partenza di gran parte delle questioni filosofiche ancora aperte ai nostri giorni, e ritenere alcune sue opere non degne di una attenta analisi è un errore semplicistico da non commettere se vogliamo

⁸⁷ *Ivi*, p. 459.

⁸⁸ Kenny ritiene infondata la tesi per cui, a partire dall'uguaglianza fra i tre libri centrali dei due saggi etici di Aristotele, si è stabilito che l'*Etica Nicomachea* sia successiva all'*Etica Eudemia*. Per approfondire la sua argomentazione si veda Kenny, *The Aristotelian Ethics: A Study of The Relationship between the Eudemean and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, 1978.

⁸⁹ Polansky, *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, New York, 2014, p. 417.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ivi*, p. 419.

cercare di non perdere l'enorme portata concettuale del suo pensiero, continuamente analizzato e ristudiato anche oggi⁹².

Dopo questa breve disamina dei concetti aristotelici utili per la comprensione del tema della responsabilità e in particolare della condizione epistemica, si passerà nel prossimo capitolo ad una più attenta analisi di quest'ultima rispettando la delineazione del dibattito contemporaneo. Verrà quindi data attenzione alle varie posizioni presenti nell'analisi del tema e verrà spesso nuovamente ripreso il pensiero aristotelico, nelle pagine precedenti solo delineato.

⁹² Ci si riferisce qui al filone di autori che, ritenendo l'*Etica Nicomachea* datata successivamente rispetto all'*Etica Eudemia* ritengono che la prima incorpori quanto trattato nella seconda. Il risultato cui giungono è quello di ritenere la prima filosoficamente superiore della seconda, ma è probabilmente un errore, come evidenziato da Polansky e Kenny.

CAPITOLO SECONDO

La condizione epistemica della responsabilità morale

2.1 L'argomento scettico

Come ricorda Michael McKenna, non tutte le *persone*⁹³ sono anche agenti morali: «la classe degli agenti morali è contenuta ed è più ristretta della più grande classe delle *persone*, e la classe degli agenti moralmente responsabili è contenuta ed è [ancora] più ristretta della classe più grande degli agenti morali»⁹⁴. Perché un agente possa essere ritenuto moralmente responsabile deve infatti rispettare alcune caratteristiche determinate che non tutti gli individui rispecchiano:

«Un agente moralmente responsabile [...] deve poter essere ritenuto moralmente responsabile⁹⁵ per quello che ha fatto, essere un bersaglio appropriato di biasimo o lode, e di emozioni moralmente rilevanti come gratitudine e risentimento, come di approvazione morale o indignazione. [Un agente moralmente responsabile] è in grado di riconoscere le domande e le aspettative morali degli altri, è in grado di comprendere l'adeguatezza di una scusa o di una giustificazione. È un candidato per far parte a pieno titolo della (o di una) comunità morale.»⁹⁶

Queste capacità richiedono una componente epistemica e una di controllo dell'azione che l'agente sta eseguendo. È infatti richiesto che quest'ultimo sia in possesso di determinate informazioni su ciò che sta facendo e sulle sue implicazioni, e al tempo stesso che sia in grado di controllare la sua condotta sulla base di queste informazioni. Di conseguenza, anche gli agenti che sono generalmente ritenuti moralmente responsabili,

⁹³ Per chiarire il significato del concetto di *persona* qui utilizzato si veda la nota n. 1 del capitolo precedente.

⁹⁴ McKenna, *Conversation and Responsibility*, Oxford University Press, New York, 2012, p. 11.

⁹⁵ Il verbo nel testo originale inglese è *to hold (be held morally responsible)*: ritenere, reggere, rivestire, mantenere.

⁹⁶ McKenna, *op. cit.*, Oxford University Press, New York, 2012, pp. 11-12.

possono venire scusati e risparmiati dall'attribuzione di biasimo (o lode) quando non soddisfano una di queste due condizioni.

Quella che viene definita sfida scettica (*skeptical challenge*) consiste nel dimostrare, per non cadere nello scetticismo, come queste situazioni scusanti si verifichino solo in circostanze particolari e non siano invece connaturate all'uomo. Se così non fosse, infatti, l'essere umano non potrebbe mai essere ritenuto legittimamente responsabile di nulla: «alcuni [per esempio] evidenziano come nessuno sia dotato di libero arbitrio e di conseguenza nessuno possa essere un agente moralmente responsabile»⁹⁷.

Ma non è tanto di libertà che parleremo in questo capitolo, quanto piuttosto di come lo scetticismo in merito all'attribuzione di responsabilità possa essere anche di carattere epistemico. Lo scettico ritiene che, dati i nostri limiti epistemici in quanto esseri umani, «giudizi positivi e sicuri di responsabilità non sono mai giustificati»⁹⁸. Per comprendere come lo scettico giunga a questa conclusione possiamo servirci della trattazione di Gideon Rosen⁹⁹.

Rosen parte da un'interpretazione strawsoniana della responsabilità morale, secondo la quale ritenere un agente moralmente responsabile significa, di fatto, ritenere adeguato che quest'ultimo riceva da parte degli altri membri della comunità morale risposte di carattere emozionale, come l'attribuzione di biasimo, per l'azione da lui compiuta. Perché questo non avvenga è possibile che intervengano elementi scusanti tali per cui l'agente in questione non può più essere ritenuto pienamente responsabile dell'azione. Questa situazione si verifica quando un agente agisce in una condizione di ignoranza, ossia di mancata consapevolezza di determinati elementi ritenuti fondamentali perché si possa dire che l'agente agisce sapendo quello che sta facendo. L'ignoranza non è però sempre una scusante: quando non lo è si parla a tal proposito di ignoranza colpevole (*culpable ignorance*). Teorie diverse intendono l'ignoranza colpevole in modi diversi.

⁹⁷ *Ivi*, p. 10. Il riferimento qui è alla disputa tra compatibilisti e incompatibilisti e al rapporto tra libertà individuale e determinismo causale. Una prima forma di scetticismo si può infatti avere in riferimento alla possibilità della libertà dell'individuo in un mondo regolato dalle leggi causali. Ma non è questo lo scetticismo di cui tratteremo in questo capitolo. Per approfondire il rapporto tra compatibilisti e incompatibilisti si veda il capitolo primo.

⁹⁸ Rosen, *Skepticism about Moral Responsibility*, in *Ethics*, 18, 2004, p. 295.

⁹⁹ Rosen, *op. cit.*, 2004, pp. 295-313.

Uno è quello di partire dalla differenza tra responsabilità derivata (*derivative responsibility*) da un lato, e responsabilità originaria (*original responsibility*) dall'altro. Si parla di responsabilità derivata quando «un agente X è responsabile per A solo perché è indipendentemente responsabile per B – una precedente azione o omissione»¹⁰⁰. Nei casi in cui la responsabilità non è derivata si parla di responsabilità originaria. L'ignoranza, quando colpevole, sarebbe sempre una forma di responsabilità derivata. Essere responsabili per la propria ignoranza significa essere colpevoli per non essere a conoscenza di una certa istanza, «la cui ignoranza è la conseguenza di una qualche precedente azione o omissione colpevole»¹⁰¹. Se ne deduce che «la responsabilità derivata presuppone la responsabilità originaria»¹⁰²:

Se X è responsabile per A, allora o A stesso è una sede (*locus*) di responsabilità originaria, o esiste questo luogo da qualche parte nella storia causale di A. La questione cruciale dell'argomento scettico è che in ogni caso non possiamo determinare con nessuna certezza che questa condizione venga soddisfatta.¹⁰³

Quando ci si occupa di ignoranza, individuare un *locus* di responsabilità originaria significa individuare una azione o una omissione che ha provocato lo stato di ignoranza conseguente. Questa azione o omissione è imputabile all'agente se determina una qualche forma di negligenza nel rispettare gli obblighi epistemici procedurali (*procedural epistemic obligations*) richiesti ad ogni membro della comunità morale¹⁰⁴. Una delle premesse dell'argomento scettico è che un agente viene ritenuto colpevole per non essere riuscito a cogliere una qualche rilevante verità «perché è colpevole di non avere rispettato uno di questi obblighi epistemici procedurali»¹⁰⁵. Questo perché in generale, secondo quanto teorizzato da Rosen, non si può essere colpevoli per qualcosa che ci accade o

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 299.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 301.

¹⁰² *Ivi*, p. 299.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ Il membro di riferimento della comunità morale qui indicato è sempre l'individuo che può a pieno titolo essere ritenuto moralmente responsabile delle sue azioni e quindi soggetto a biasimo o lode da parte degli altri membri della comunità. Questo in relazione al rispetto delle caratteristiche individuate nella parte iniziale del capitolo.

¹⁰⁵ Rosen, *op. cit.*, 2004, p. 302.

subiamo passivamente, come una situazione di ignoranza, ma solamente per un atto o una omissione scelti attivamente. Ne consegue, che l'unico vero luogo della responsabilità è l'*atto akratico*¹⁰⁶, ossia l'atto in cui l'agente sceglie deliberatamente di andare contro i principi morali che lui stesso individua come tali. Agire akraticamente significa agire in modo scorretto senza che sia possibile fare ricorso all'ignoranza come scusante. La seguente è la descrizione che fornisce Rosen di un agente che compie una tale azione:

[L'agente] dovrebbe sapere i fatti rilevanti dell'atto in questione. Dovrebbe sapere che è un atto sbagliato. E dovrebbe sapere che viste le circostanze, tenendo conto di tutti gli elementi rilevanti, non dovrebbe compierlo. Dovrebbe poi agire nonostante questa consapevolezza. [...] [Sarebbe un atto compiuto] nonostante il giudizio ponderato dell'agente secondo cui, tenendo conto di tutti gli elementi rilevanti, avrebbe dovuto agire diversamente.¹⁰⁷

Ritenere l'*atto akratico* l'unico *locus* originario di responsabilità significa che ogni cattiva azione colpevole deve essere un «peccato consapevole»¹⁰⁸ (*knowing sin*) o un atto nella cui eziologia si trova una colpa di questo tipo.

Lo scettico, per sostenere la sua tesi, non fa appello all'impossibilità o rarità dell'*atto akratico*, per quanto anche questa sarebbe una strada proficuamente percorribile, ma alla difficoltà di stabilirne la sussistenza. Data l'opacità, per noi, delle menti altrui, e anche della nostra stessa mente, sarebbe molto difficile stabilire con esattezza se all'origine di un'azione si collochi o meno un atto con tali caratteristiche. Allo scettico sembra evidente come sia «impossibile risolvere questa questione con una qualche sicurezza»¹⁰⁹. A livello teorico, non sarebbe infatti impossibile stabilire la presenza di un *atto akratico* nella storia causale dell'agente, ma, dato il nostro accesso limitato a tale

¹⁰⁶ È possibile italianizzare il termine in *acratice*, ma ho preferito non modificare la K per lasciare evidente l'etimologia greca. In greco con *akrasia* si indica l'intemperanza, la mancanza di controllo su se stessi. Da qui *akrasia* come viene intesa nel seguente elaborato ossia come debolezza della volontà. Aristotele è il primo a trattare di *akrasia* e nel prossimo paragrafo, dedicato al primo dei due grandi schiarimenti di studiosi in merito alla questione della trattazione della condizione epistemica, il tema verrà trattato più estesamente.

¹⁰⁷ Rosen, *op. cit.*, 2004, p. 307.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 308.

storia causale, risulta impossibile stabilire con certezza se un'azione scorretta soddisfi queste caratteristiche. In ciò consiste la conclusione dello scettico e la sua tesi può essere esposta in questi termini: «non possiamo escludere la possibilità che l'agente agisca per effetto dell'ignoranza perché non possiamo concludere, con nessuna sicurezza, che il suo atto è un caso di genuina *akrasia*»¹¹⁰.

Strawson sottolinea come la via scettica non sia auspicabile e nemmeno percorribile, date le conseguenze a cui conduce: «La sospensione del giudizio, [sostenuta dallo scettico], equivarrebbe all'adozione della posizione oggettiva¹¹¹ nei confronti degli altri essere umani – una posizione in cui [...] le altre persone vengono trattate come normalmente si trattano animali o malati mentali¹¹² – come enti che richiedono una guida e un trattamento terapeutico al posto dell'ordinaria interazione»¹¹³. Secondo Strawson questo cambiamento nelle nostre abitudini intersoggettive sarebbe semplicemente impossibile da attuare, dato il radicamento di tali abitudini. Da qui la necessità di dimostrare come la tesi scettica sia in realtà fallace.

Un esempio in questa direzione è dato da William FitzPatrick¹¹⁴ che mette in luce come non sia necessario ricorrere ad un *atto akratico* per dimostrare la colpevolezza di un agente ignorante. L'esempio è quello di un personaggio decisamente negativo che FitzPatrick riprende da un famoso film di Frank Capra, *It's a Wonderful Life* (1946). Potter, il personaggio in questione, compie azioni moralmente scorrette per le quali non prova alcuna forma di pentimento. Il problema è dato dal suo avere valori morali negativi, nonostante li sottoponga ad attenta analisi. Potter avrebbe le capacità per riconoscere l'erroneità di questi valori e il contesto di vita in cui è cresciuto non rende in nessun modo impossibile questa presa di coscienza. Nonostante ciò, Potter continua a ritenere di star agendo nel modo corretto, vittima della superba convinzione di essere sempre nel giusto.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 309-310.

¹¹¹ In inglese *objective stance*. Si fa qui riferimento alle due modalità strawsoniane con cui gli esseri umani posso interagire tra loro: le *reactive attitudes* e le *objective attitudes*. Le seconde costituiscono una oggettivazione dell'oggetto dell'interazione che viene così, di fatto, deresponsabilizzato. Accettare la tesi scettica significa riservare a tutti gli esseri umani questo trattamento. Per approfondire la posizione di Strawson si riprenda la nota n. 48.

¹¹² Per approfondire il rapporto tra malattia mentale e attribuzione di responsabilità si veda: Glannon, *Psychopathy and Responsibility*, in *Journal of Applied Ethics*, 14 (3), 1997, pp. 263-275.

¹¹³ Rosen, *op. cit.*, 2004, p. 310.

¹¹⁴ Per approfondire la posizione di FitzPatrick si veda: FitzPatrick, *Moral Responsibility and Normative Ignorance: Answering a New Skeptical Challenge*, in *Ethics*, 118 (4), 2008, pp. 589-613.

In questo caso l'ignoranza di Potter non è riconducibile ad alcun *atto akratico*, ma FitzPatrick ritiene il personaggio ugualmente biasimevole¹¹⁵.

L'esempio illustrato da FitzPatrick non costituisce, naturalmente, l'unico modo per risolvere il problema dell'attribuzione di responsabilità, arginando o resolvendo la questione sollevata dallo scetticismo. In particolare, si sono delineati due orientamenti principali: quello della *fairness explanation* da un lato, e quello della *quality-of-will explanation* dall'altro, ai quali sono dedicati i paragrafi seguenti.

2.2 *Fairness Approach*

2.2.1 Che cos'è il *Tracing*

L'approccio cui si fa riferimento quando si parla di *tracing* è quello che ho definito *fairness explanation*. Si parla a tal proposito anche di *reasonable expectation* o più semplicemente di *tracing*¹¹⁶. L'idea è quella di ricercare l'origine della colpevolezza dell'ignoranza non nella disposizione del singolo individuo, ma in un'azione o omissione, mantenendo quindi il *focus* sull'azione e non sull'agente che l'ha compiuta.

¹¹⁵ Non sono mancate, naturalmente, le risposte all'approccio di FitzPatrick, anche se ho ritenuto non necessario riportarle. Quello di FitzPatrick è un esempio di risposta alla tesi scettica circa l'attribuzione di responsabilità ma il *focus* dell'argomentazione è la trattazione della condizione epistemica con particolare riferimento all'approccio del *tracing* e a quello del *quality-of-will*. Un celebre controesempio alla tesi di FitzPatrick è quello espresso da Neil Levy in Levy, *Culpable Ignorance and Moral Responsibility: A Reply to FitzPatrick*, in *Ethics*, 119 (4), 2009, pp. 729-741. Per approfondire si veda il libro menzionato.

¹¹⁶ Differenti autori utilizzano termini diversi per descrivere un approccio che, seppure con lievi modificazioni da autore ad autore, li accomuna tutti. Hartford parla di *volitionist position* per enfatizzare come l'ignoranza colpevole (Hartford, *Moral and Factual Ignorance: a Quality of Will Account*, in *Ethical Theory and Moral Practice*, 22 (5), 2019, pp. 1087-1102.), e la responsabilità che ne consegue, possano essere solamente di carattere derivato. Fisher e Tognazzini preferiscono parlare di *tracing* (Fisher & Tognazzini, *The Truth about Tracing*, in *Noûs*, 43 (3), 2009, pp. 531-556.) e altri autori, come Jan Willem Wieland preferiscono riferirsi alla *fairness explanation* (Robichaud & Wieland, *Responsibility: The Epistemic Condition*, Oxford University Press, London, 2017.). Indipendentemente dalla terminologia questo approccio di carattere internalista, incentrato sulla ricerca di un atto o di una omissione consapevole che interrompano la catena di ignoranza scusabile. Il nome dato a questa tecnica è *tracing* ed è per questa ragione che ho scelto di prediligere questa terminologia.

Secondo questo approccio, «se un agente è scusabile per la sua ignoranza, allora è [anche] scusabile per aver agito erroneamente a causa di quella stessa ignoranza»¹¹⁷. Al contrario, «un agente può essere biasimato per qualcosa solo se sarebbe stato ragionevole aspettarsi che evitasse di compiere quel qualcosa»¹¹⁸. All'agente è quindi richiesto un minimo grado di razionalità e la capacità di riconoscere le «ragioni morali»¹¹⁹ (*moral reasons*). Ma parlare di aspettative ragionevoli significa spostare l'attenzione dall'ignoranza in se stessa a qualcosa che l'ha causata, cercando di individuare un atto o una omissione che ci si sarebbe ragionevolmente aspettati che l'agente non compiesse e che ha determinato il successivo stato di ignoranza. La strategia del *tracing* si occupa dell'individuazione di questi *loci* originari di responsabilità ricercando il momento in cui l'individuo in questione è venuto meno ai suoi obblighi epistemici (*procedural epistemic obligations*). Le aspettative ragionevoli di cui sopra non sono infatti altro che obblighi procedurali di carattere epistemico che un agente moralmente responsabile è tenuto a rispettare ogni qual volta agisce. Questi obblighi «possono includere il raccogliere e valutare prove, riflettere sulle caratteristiche morali rilevanti di una situazione, chiedere consigli, ed esporsi a più punti di vista»¹²⁰. Il fine è quello di compiere un'azione che sia il più possibile consapevole, avendo quindi una chiara idea anche di quali potrebbero essere le sue conseguenze. Non si tratta qui di prevedere con certezza il risultato dell'azione, ma solamente «certi tipi di esiti (*outcomes*)»¹²¹.

Per chiarire che cosa si intenda quando si parla di prevedere gli esiti delle proprie azioni, possiamo prendere la formulazione della condizione epistemica proposta da Manuel Vargas:

¹¹⁷ Miller, *The Epistemic Condition*, in Kiner M., *The Routledge Handbook of Philosophy of Responsibility*, Routledge, London, 2024, p. 1. Il pdf dell'articolo, l'unico disponibile e reperibile, non presenta numerazione delle pagine e ha come unica informazione bibliografica quella che avrebbe fatto parte del successivo *Routledge Handbook of Philosophy of Responsibility* (di recentissima pubblicazione: 2024) in cui non è però possibile rintracciare il suddetto articolo. Ho quindi optato per una numerazione manuale del pdf così da fornire una indicazione generale della collocazione all'interno dell'articolo degli estratti citati.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 2.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ *Ivi*, p. 5.

¹²¹ *Ivi*, p. 6.

Perché un agente sia responsabile per un qualche esito (che sia un'azione o una conseguenza), l'esito deve essere ragionevolmente prevedibile da parte dell'agente in un idoneo momento precedente.¹²²

Ma prendiamo un esempio, sempre proposto da Vargas, per addentrarci nell'analisi della definizione che, utilizzando una terminologia alquanto vaga, risulta soggetta a diverse interpretazioni e fraintendimenti. L'esempio prescelto è quello di *Jeff the Jerk*¹²³, un ragazzo di quindici anni che, a seguito della convinzione che le ragazze siano attratte solo dai cattivi ragazzi¹²⁴ ed in generale da quelli che le trattano in maniera irrispettosa, decide di diventare lui stesso quel tipo di persona. Jeff diventa così un datore di lavoro estremamente ingiusto, avvezzo a licenziare i suoi dipendenti in maniera discutibile. Per ritenere Jeff responsabile di questa condotta dovremmo individuare nella sua adolescenza il momento in cui ha deciso di diventare una pessima persona e ritenere questa scelta consapevole e, quindi, dovremmo ritenere prevedibile da Jeff il risultato cui l'avrebbe condotto quella decisione. Ma l'intento di Jeff era un altro e sicuramente il suo "lui" adulto non era nei suoi pensieri. L'azione in questione (il licenziamento dei dipendenti) sembrerebbe quindi una azione irriflessa e come tale sembrerebbe non rispettare la condizione del controllo¹²⁵. Si tratta quindi di stabilire se «le azioni irriflesse possono essere dette *ipso facto* non sotto il nostro controllo»¹²⁶. La risposta, secondo Fischer e Tognazzini, si trova nella definizione della condizione epistemica offerta da Vargas e nell'interpretazione che vogliamo dare di *esito prevedibile*. Una definizione più ristretta

¹²² Vargas, *The Trouble with Tracing*, in *Midwest Studies in Philosophy*, 29, 2005, p. 274.

¹²³ La letteratura sulla condizione epistemica della responsabilità è piena di esempi come quello di *Jeff the Jerk*, che vengono ripresi dai vari autori per mostrare incongruenze nelle teorie e per offrirne una rivisitazione. Altri esempi comuni sono quello di *Britney the Bride*, *Paulina the Paralyzed* e *Ruben the Unfortunate*. Sono tutti esempi di Vargas con il fine di chiarire la sua posizione e renderla meno "astratta" per chi si appresta a studiarla e più nello specifico per mettere in evidenza dei limiti che la tecnica del *tracing* sembrerebbe avere. Un altro di questi esempi, anche se non ideato da Vargas, è quello del guidatore ubriaco utilizzato nelle pagine precedenti per evidenziare la mancanza di consapevolezza nel momento dell'esecuzione dell'azione messa a giudizio.

¹²⁴ Il termine originale in inglese è *jerk* che tradotto letteralmente significa "stronzo". Ho ritenuto opportuno fornire una traduzione più consona allo scritto.

¹²⁵ Occorre tenere sempre a mente come le condizioni della responsabilità siano due: accanto a quella epistemica permane quella metafisica che richiede la libertà, quindi non costrizione, dell'agente perché l'azione gli possa essere imputata. In questo caso con *controllo* Fischer e Tognazzini fanno riferimento proprio alla condizione metafisica. Per approfondire la questione terminologica e la teoria di Fisher in merito alla responsabilità si veda Fischer & Ravizza, *op. cit.*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

¹²⁶ Fischer & Tognazzini, *The Truth about Tracing*, in *Noûs*, 43 (3), 2009, p. 535.

che richiede una chiara connessione causale tra azione ed esito probabilmente scagionerebbe Jeff, ma non una interpretazione più ampia. È infatti indubbio che ci sia una correlazione tra la scelta del Jeff quindicenne di diventare un certo tipo di persona e ciò che è effettivamente diventato da adulto. È inoltre ragionevole aspettarsi che «il sé di Jeff più giovane avrebbe saputo che diventare una cattiva persona (*jerk*) avrebbe significato, con ogni probabilità, condurlo a compiere azioni cattive (*jerky actions*)»¹²⁷. La definizione ampia sembrerebbe quindi la più appetibile. Altrimenti, in molti casi simili non sarebbe consentito attribuire responsabilità agli agenti per le azioni più disparate. Un chiaro rischio del *tracing*, evidenziato e discusso dai suoi critici, è proprio quello di ridurre il campo della responsabilità morale, giustificando azioni che sembrerebbero difficili da giustificare.

Prima di addentrarci in questioni più specifiche è opportuno fornire una prima definizione di che cosa sia la tecnica del *tracing*. Il *tracing* «è uno speciale meccanismo esplicativo utilizzato in casi di apparente responsabilità [dell'agente] nonostante una mancanza di controllo [da parte dello stesso]»¹²⁸. Perché possa essere applicato è necessario che vengano rispettate due condizioni. Bisogna poter risalire ad un'azione precedente a quella imputata in cui il soggetto agente: «(1) esercitava un controllo sufficiente nei confronti dell'azione così da poter essere ritenuto di essa responsabile e (2) tale da poter giustificare la mancanza di controllo nell'azione successiva»¹²⁹. Nel caso delle azioni compiute in una situazione di ignoranza l'obiettivo è l'individuazione di una azione precedente in cui non si possa chiamare in causa l'ignoranza come scusante. Un'azione che rispetti queste caratteristiche è a pieno titolo un *atto akratico*. Un *atto akratico* è un atto sbagliato e consapevole compiuto da un agente che «ha, considerando tutti gli elementi rilevanti (*all-things-considered*), ottime ragioni per compiere una azione, ma che, nonostante questo, agisce diversamente»¹³⁰. Secondo i sostenitori del *tracing*, l'*atto akratico* è l'unica vera e propria sede originaria di responsabilità in cui l'agente è chiaramente colpevole per aver compiuto un'azione evidentemente sbagliata per l'agente stesso.

¹²⁷ *Ivi*, p. 538.

¹²⁸ Robichaud & Wieland, *op. cit.*, Oxford University Press, London, 2017, p. 266.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ *Ivi*, p. 47.

L'origine e la giustificazione di questa posizione si trova nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, dove il filosofo individua l'*atto akratico* come atto responsabile a tutti gli effetti e ne descrive le caratteristiche dal punto di vista psicologico. Innanzitutto, Aristotele argomenta a favore della possibilità stessa dell'*atto akratico*, in contraddizione con l'intellettualismo etico socratico. Se per Socrate l'unico motivo per cui un uomo può agire in maniera moralmente riprovevole è l'ignoranza del Bene, così non è per Aristotele. L'*atto akratico* consiste proprio nell'agire erroneamente con la consapevolezza di essere in errore (errore determinato a partire da quelli che sono i precetti della morale). Secondo Aristotele questo errore è determinato da un «conflitto motivazionale in cui un potente appetito spinge l'individuo in una direzione mentre qualcos'altro – credenza, *phronesis*¹³¹, o qualunque altra cosa – lo spingono in direzione opposta»¹³². Questo stato di conflitto interiore fa sì che il soggetto agente si trovi in uno stato di pseudo-ignoranza in quanto è sì dotato della conoscenza dei principi etici, ma non della capacità di mettere in relazione questi principi generali alla sua situazione particolare e quindi di agire in maniera corretta. Hendrik Lorenz¹³³ parla, a tal proposito, di conoscenza dell'universale ma non del particolare. Questo perché la particolare situazione del soggetto fa sì che quest'ultimo sia «temporaneamente impossibilitato ad utilizzare la sua conoscenza [dell'universale], data la condizione psicologica o fisica in cui si trova»¹³⁴. Questa condizione specifica viene da Aristotele descritta come un conflitto tra la ragione corretta (*correct reason*) e un appetito:

È l'appetito ad essere opposto alla ragione corretta, mentre la credenza è opposta alla motivazione corretta solo incidentalmente e non in se stessa. La credenza sotto la cui influenza il soggetto agisce akraticamente è la credenza che sia piacevole [l'*atto akratico*]. Questa credenza, Aristotele ritiene, non è in se stessa opposta alla motivazione corretta, presumibilmente perché non è in conflitto con questa

¹³¹ Termine greco che indica la saggezza, ossia quella forma di conoscenza in grado di indirizzare la scelta. In particolare, per Aristotele, con *phronesis* si intende la capacità di deliberare riguardo il migliore dei beni realizzabili dall'uomo. Per Aristotele non è quindi solo una forma di conoscenza, ma una vera e propria capacità in grado di individuare come fine dell'azione il bene più alto.

¹³² Polansky, *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, New York, 2014, p. 242.

¹³³ L'articolo di Lorenz a cui si fa riferimento è intitolato *Aristotle's Analysis of Akratic Action* ed è contenuto in Polansky, *op. cit.*, Cambridge University Press, New York, 2014, pp. 242-262.

¹³⁴ Polansky, *op. cit.*, Cambridge University Press, New York, 2014, p. 250.

motivazione. La motivazione corretta non nega che sia piacevole [l'*atto akratico*]. La ragione insiste unicamente sul fatto che andrebbe evitato. La credenza è opposta alla motivazione corretta incidentalmente, in quanto supporta un appetito per perseguire la cosa in questione. E quell'appetito è opposto, e opposto in se stesso, alla motivazione corretta.»¹³⁵

Questo appetito può prevalere sulla ragione e condurre l'individuo nello stato di pseudo-conoscenza in cui si verifica l'*atto akratico*.

Un'altra spiegazione dell'*atto akratico*, che si discosta da quella di Aristotele ma che mantiene una metodologia simile, è quella di Richard Hare. Entrambi gli autori hanno un approccio che è stato da Gwynneth Matthews¹³⁶ definito *analitico*. Mentre Aristotele si concentra sulla nozione di *conoscere* indagando cosa avvenga a livello psicologico nell'individuo quando un principio morale confligge con uno o più desideri, Hare si sofferma sul concetto di *dovere* (*ought*). Il punto focale dell'argomentazione di Hare è la connessione che intercorre tra giudizio morale e il corrispondente dovere, che nell'*atto akratico* viene in qualche modo spezzata. Questo alla luce del fatto che, sempre secondo Hare, i giudizi morali sono prescrittivi. Ci sarebbe quindi una contraddizione nel non seguire praticamente ciò che si è considerato moralmente corretto: «se una persona giudica realmente e sinceramente di dover fare qualcosa, e non è fisicamente o psicologicamente impedita [a compiere ciò che giudica di dover fare], allora lo farà inevitabilmente»¹³⁷. Ne consegue un sentimento di rimorso per non aver compiuto ciò che si sapeva di dover compiere che, secondo Hare, è caratteristico dell'individuo che agisce akraticamente in quanto riconosce il precetto universale, ma è psicologicamente impossibilitato¹³⁸ a seguirlo. Anche l'ipocrisia rientra a pieno titolo negli *atti akratici*:

Partiamo come se fossimo disposti ad accettare un certo principio morale come vincolante per tutti; e partiamo con l'accettarlo come prescrittivo, e quindi

¹³⁵ *Ivi*, p. 254.

¹³⁶ L'articolo di Matthews, *Weakness of will*, si trova in Mortimore, *Weakness of Will*, Macmillan and co, Bristol, 1971, pp. 160-174.

¹³⁷ Mortimore, *op. cit.*, Macmillan and co, Bristol, 1971, p. 171.

¹³⁸ In questo caso non bisogna intendere impossibilitato in senso assoluto altrimenti non si potrebbe parlare di debolezza della volontà (*weakness of will*).

impegnandoci, noi in particolare, ad agire in accordo con quel principio. Ma quando consideriamo quanto è contrario ai nostri stessi interessi agire in accordo con quel principio, cediamo ai nostri interessi. Mentre continuiamo a raccomandare che tutti dovrebbero agire in accordo con quel principio, non lo ordiniamo a noi stessi.¹³⁹

Le definizioni e le critiche all'*akrasia* sono numerose ma, per chiarire in particolare in cosa consista l'approccio del *tracing*, ritengo utile portare ad esempio innanzitutto due autori che lo hanno sostenuto: Gideon Rosen e Michael Zimmerman.

2.2.2 Gideon Rosen

Rosen non si occupa solo di *akrasia*, ma di cosa renda colpevole l'ignoranza. Trovarsi in una situazione di ignoranza è infatti uno dei motivi che delegittimano l'attribuzione di responsabilità nei confronti di individui che vi si trovano, ma perché questo accada devono essere rispettate certe condizioni. In caso contrario, il soggetto è ugualmente responsabile dell'azione commessa, nonostante l'ignoranza. L'analisi di Rosen inizia con il significato dell'agire per ignoranza (*act from ignorance*¹⁴⁰). Da un determinato punto di vista, tutti gli agenti si trovano sempre ad agire in una condizione di ignoranza, non potendo, a causa dei limiti epistemici che li contraddistinguono, raggiungere mai una conoscenza esaustiva. È quindi opportuno distinguere l'ignoranza in generale dall'ignoranza *potenzialmente scusante* (*potentially exculpatory ignorance*): «l'ignoranza potenzialmente scusante è sempre ignoranza delle caratteristiche che rendono sbagliata un'azione [*wrong-making features*]»¹⁴¹. Ne deriva che «X compie A per ignoranza quando X agisce nell'ignoranza di tutte le caratteristiche che rendono sbagliata la sua azione»¹⁴². Occorre, inoltre, che l'ignoranza di queste caratteristiche sia

¹³⁹ Hare, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, London, 1963, pp. 139-40, cit. in Mortimore, *op. cit.*, Macmillan and co, Bristol, 1971, p. 173.

¹⁴⁰ Occorre tenere sempre presente la differenza, già delineata da Aristotele, tra agire per ignoranza (per effetto dell'ignoranza) e agire ignorando. Solo la prima può infatti essere una scusante nell'attribuzione di responsabilità ai soggetti agenti.

¹⁴¹ Rosen, *Kleinbart the Oblivious and Other Tales of Ignorance and Responsibility*, in *The Journal of Philosophy*, 105 (10), 2008, p. 593.

¹⁴² *Ibidem*.

giustificata e che quindi lo sia la credenza erronea¹⁴³ che l'agente si è fatto in merito all'azione che sta compiendo. Perché questo accada è necessario che l'agente rispetti determinate richieste di carattere epistemico che prendono la forma di precauzioni e accorgimenti volti a ridurre il rischio di crearsi delle credenze false. Rosen li definisce richieste epistemiche procedurali (*procedural epistemic requirements*): se rispettate, esse rendono la credenza dell'individuo agente pienamente giustificata. Secondo la definizione ampia di giustificazione, abbracciata da Rosen, «un'opinione è epistemicamente giustificata (nel significato ampio del termine) se il soggetto ha rispettato tutte le richieste procedurali pertinenti nello sviluppare e accertare la sua evidenza»¹⁴⁴. Nonostante il rispetto delle procedure epistemiche, l'ignoranza può permanere. In questo caso non si può però parlare di ignoranza colpevole, in quanto non è riconducibile ad una forma di negligenza:

L'ignoranza è colpevole quando è l'esito prevedibile della negligenza colpevole nella gestione attiva della propria opinione; ossia, quando risulta dalla colpevole mancata assunzione di determinate precauzioni richieste contro quell'ignoranza.¹⁴⁵

L'idea centrale dell'argomentazione di Rosen è la necessità di prendere tutte le precauzioni necessarie per non cadere nell'ignoranza che ci viene, altrimenti, attribuita come una nostra responsabilità. La sua posizione può essere riassunta per punti, ripercorrendone i concetti chiave:

(a) X compie A per ignoranza quando X non è consapevole di nessuna delle caratteristiche che rendono sbagliata la sua azione. (b) Quando X compie A per ignoranza, X è colpevole di aver compiuto A solo se X è colpevole dell'ignoranza a causa della quale agisce. (c) X è colpevole della sua ignoranza quando è l'esito

¹⁴³ Rosen chiarisce come in questo contesto non si debba parlare di conoscenza, quanto piuttosto di credenza (vera). L'ignoranza scusante è infatti data dalla mancanza di una credenza vera. Secondo Rosen non è necessaria la nozione più complessa di conoscenza quando si tratta di condizione epistemica della responsabilità.

¹⁴⁴ Rosen, *op. cit.*, 2008, p. 601.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 605.

prevedibile della negligenza colpevole nella gestione della propria opinione. (d) X è negligente nella gestione della sua opinione quando X non prende le precauzioni richieste contro l'ignoranza o l'errore.¹⁴⁶

È opportuno sottolineare che non è richiesto che il soggetto agente prenda ogni precauzione possibile, indipendentemente da quanto possa risultargli costoso. È sufficiente che compia «alcuni passi che è ragionevole che compia [*certain reasonable steps*]»¹⁴⁷. Se gli obblighi epistemici procedurali vengono rispettati e ciononostante si ha come esito un'azione che danneggia qualcuno, la colpa non può essere legittimamente attribuita all'agente. Ne consegue il carattere di doppia derivabilità della responsabilità per le azioni commesse per ignoranza: «l'agente è responsabile per l'atto compiuto per ignoranza [*ignorant act*] solo se è responsabile dell'ignoranza per cui ha agito; ed è responsabile dell'ignoranza solo se è responsabile di qualche errore precedente nell'adempimento di uno dei suoi obblighi procedurali epistemici»¹⁴⁸.

Nel caso sopra descritto l'agente si forma credenze erronee e agisce quindi conformemente a principi morali anch'essi erronei. In questo caso Rosen ritiene necessario analizzare la genesi di queste credenze per determinare la responsabilità dell'agente¹⁴⁹. È però anche possibile che l'agente agisca contro i suoi principi e in particolare «contro i suoi giudizi riflessivi che riguardano l'azione che dovrebbe ragionevolmente compiere»¹⁵⁰. Se queste caratteristiche vengono rispettate ci si trova di fronte ad un autentico caso di *akrasia* in cui il soggetto non agisce per ignoranza, ma sbagliando consapevolmente. Essendo però Rosen uno scettico, egli ritiene non sia mai possibile stabilire con sicurezza se un *atto akratico* sia effettivamente tale. L'opacità della mente altrui renderebbe infatti impossibile stabilire se all'origine dell'ignoranza colpevole risieda un errore consapevole (*knowing sin*).

¹⁴⁶ Ivi, p. 609.

¹⁴⁷ Rosen, *op. cit.*, 2004, p. 301.

¹⁴⁸ Ivi, p. 303.

¹⁴⁹ Secondo Rosen (e anche secondo Zimmerman) l'ignoranza morale, quindi l'ignoranza dei principi morali che determina cosa è giusto e cosa non lo è, non è sempre colpevole e deve essere trattata e analizzata alla stregua dell'ignoranza fattuale. Secondo i sostenitori dell'*asymmetry thesis* non sarebbe invece corretto trattare le due forme di ignoranza nello stesso modo. L'argomento verrà approfondito nel capitolo terzo.

¹⁵⁰ Rosen, *op. cit.*, 2004, p. 306.

2.2.3 Michael Zimmerman

Anche Michael Zimmerman, autorevole sostenitore della teoria del *tracing*, fornisce una propria trattazione dell'ignoranza colpevole. Zimmerman ribadisce come si possa essere solo indirettamente colpevoli nei confronti della propria ignoranza e di come questo implichi che «se uno è indirettamente, e solo indirettamente, colpevole per qualcosa, X, allora è direttamente colpevole per qualcos'altro, Y, di cui X è una conseguenza»¹⁵¹. Essere moralmente responsabili in un contesto di ignoranza significa quindi «essere direttamente colpevoli per qualcosa di cui l'ignoranza è una conseguenza»¹⁵². Individuare l'origine dell'ignoranza in cui consiste l'autentica attribuzione di responsabilità consiste nell'identificare una situazione in cui il soggetto esercita un controllo diretto sull'azione e in cui è quindi assente l'ignoranza: «la colpevolezza per un comportamento ignorante [determinato da una situazione di ignoranza] deve essere radicata nella colpevolezza che non coinvolge l'ignoranza»¹⁵³. Zimmerman ritiene che sia sempre possibile far risalire l'ignoranza, quando colpevole, ad un atto consapevole del soggetto agente:

La colpevolezza per ignoranza è solo indiretta. La colpevolezza indiretta per qualcosa presuppone la colpevolezza diretta per qualcos'altro. Indipendentemente da cosa sia questo qualcos'altro, non può essere un comportamento affetto da ignoranza, altrimenti l'argomento si riapplicherebbe all'infinito al comportamento. Di conseguenza tutta la colpevolezza può essere ricondotta a colpevolezza caratterizzata dalla mancanza di ignoranza che comporta la presenza della credenza dell'agente di star compiendo qualcosa di moralmente sbagliato.¹⁵⁴

Zimmerman ritiene che si possa legittimamente biasimare qualcuno solo quando quest'ultimo è direttamente colpevole di qualcosa. La colpevolezza indiretta non sarebbe

¹⁵¹ Zimmerman, *Moral Responsibility and Ignorance*, in *Ethics*, 107 (3), 1997, p. 415.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ *Ivi*, p. 417.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 418.

un motivo sufficiente per l'attribuzione di responsabilità. Questo comporta un restringimento del campo che tendenzialmente riserviamo all'attribuzione di responsabilità: «l'ignoranza colpevole si verifica meno frequentemente, forse molto meno frequentemente, di quanto è comunemente supposto»¹⁵⁵. È richiesto che si verifichi una connessione di carattere cognitivo tra l'agente e le conseguenze della sua azione, senza la quale non è legittimo attribuire alcuna forma di responsabilità.

Esattamente come Rosen e come gli altri esponenti del *fairness approach*, Zimmerman ritiene l'*atto akratico* l'unico autentico *locus* di attribuzione di responsabilità: proprio la possibilità stessa dell'*akrasia* sarà uno dei principali obiettivi polemici della discussione.

2.2.4 Critiche al *Tracing*

Criticare l'approccio del *tracing* non significa solamente indagare i limiti dell'*akrasia*, di cui si è già ampiamente discusso, ma anche chiedersi se si possa parlare di ignoranza colpevole in altri termini. Alcuni filosofi contemporanei ritengono che ci siano due tipi di ignoranza colpevole: «i casi di *tracing*, in cui l'ignoranza dell'agente è ricondotta a qualche sua azione o omissione nel passato che ha condotto all'azione presente [...]; e i casi che non sono di *tracing* in cui non c'è questo errore precedente, e quindi l'attuale stato di ignoranza dell'agente deve essere colpevole in se stesso»¹⁵⁶. Rifacendoci al diritto, possiamo definire un'azione negligente come una azione in cui l'agente non considera una determinata percentuale di rischio di produrre un danno e quindi agisce in modo da produrre o rischiare di produrre un danno per qualcuno. Questo tipo di azioni possono includere sia casi di *tracing* sia casi di altro tipo, ad esso non riconducibili. I casi di *non-tracing*¹⁵⁷ sono casi in cui:

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 411.

¹⁵⁶ Smith, "Non-Tracing Cases of Culpable Ignorance", in *Criminal Law and Philosophy*, 5, 2011, p. 115.

¹⁵⁷ Dall'inglese: *non-tracing cases*.

(a) un agente agisce erroneamente perché non riesce ad individuare alcuni aspetti importanti della sua azione prospettica, e (b) il suo essere biasimevole non può essere totalmente spiegato da nessun atto o omissione colpevole passata da lui compiuta.¹⁵⁸

Una teoria volta a individuare forme di ignoranza colpevole non spiegabili con il *tracing* è quella proposta dagli *attribuzionisti*, i quali ritengono «si possa essere biasimati per le reazioni emozionali non volontarie, le attitudini spontanee, e per le conseguenti forme di consapevolezza, allo stesso modo in cui lo siamo per le azioni volontarie»¹⁵⁹. Gli attribuzionisti si concentrano su una serie di stati mentali di carattere non volontario che rifletterebbero i giudizi valutativi dell'agente e che, insieme costituirebbero la sua personalità morale. Il problema, come evidenziato da Matt King¹⁶⁰, consiste nella legittimità di ricondurre una reazione non volontaria ad un giudizio valutativo e quest'ultimo all'intero carattere di un individuo. Quest'ultimo è infatti espresso non solo da un unico atto negligente, ma da una serie di altri atti che possono dimostrare un'attitudine opposta rispetto a quella dell'atto negligente. È per questo che autori come Smith ritengono che sia «il carattere morale dell'agente, determinato dalla configurazione complessiva dei suoi desideri¹⁶¹, a rendere la sua scelta biasimevole»¹⁶² e che un semplice desiderio o una singola attitudine reattiva involontaria non siano sufficienti per determinare e giudicare il carattere morale di un individuo. A tal proposito sarebbe più opportuno esprimersi in termini di «gradi di colpevolezza [o gradi di biasimo], dove un agente è più biasimevole se una sostanziosa porzione della sua attività psicologica era coinvolta nella decisione, e meno biasimevole se ne era coinvolta una porzione minore»¹⁶³.

¹⁵⁸ Smith, *op. cit.*, 2011, p. 117.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 115.

¹⁶⁰ Per approfondire la posizione di King si veda: King, *The problem with negligence*, in *Social Theory and Practice*, 35 (4), 2009, pp. 577-595.

¹⁶¹ Si parla qui di desideri, mentre il discorso precedente verteva sulle reazioni e attitudine involontarie. Questo perché ho volontariamente tagliato una parte dell'argomentazione di Smith per non rendere quella che è una digressione sulle critiche mosse al *tracing* eccessivamente lunga ed articolata. Ritengo sia comunque sufficientemente chiaro l'argomento così esposto nonostante i tagli subiti. Per la trattazione estesa si veda: Smith, *op. cit.*, 2011, pp. 115-146.

¹⁶² *Ivi*, p. 129.

¹⁶³ *Ivi*, p. 138.

Secondo Smith, e secondo altri filosofi, sarebbe sì possibile parlare di ignoranza colpevole anche in casi di *non-tracing*, ma solo a patto di non ricondurre una singola reazione o attitudine di carattere non volontario alla moralità dell'agente, ma tenendo invece in considerazione una porzione considerevole della sua psicologia di carattere volontario e non.

La principale critica rivolta al *tracing* resta quella dell'apparente contraddizione tra la tecnica del *tracing* stesso e la condizione epistemica (*knowledge condition*) che presuppone, da cui derivano gli esempi critici escogitati da Vargas come quello di *Jeff the Jerk* esposto nella prima parte del capitolo. La condizione cui ci si riferisce è così formulata:

Perché un agente sia responsabile di un qualche risultato (sia che sia una azione o una conseguenza), il risultato deve essere ragionevolmente prevedibile per quell'agente in un qualche momento idoneo precedente.¹⁶⁴

Questa condizione non sarebbe rispettata in numerosi casi, come quello di *Jeff the Jerk*, in cui non è possibile individuare un istante specifico nella biografia del soggetto a cui è attribuibile la conseguenza sbagliata che gli viene imputata. Indipendentemente dalle soluzioni al problema avanzate, tra gli altri, da Fischer e Tognazzini, quello che è opportuno mettere in luce è come le opzioni siano di fatto due. O rinunciare a quanto ci prescrive il senso morale comune e accettare, in accordo con il *tracing*, che siamo molto meno liberi e quindi molto meno responsabili delle nostre azioni di quanto solitamente crediamo, oppure, in alternativa, rinunciare alle teorie che si servono del *tracing* e cercare delle strade diverse. Nelle pagine seguenti ci si occuperà proprio di questi possibili approcci ulteriori.

¹⁶⁴ Vargas, *op. cit.*, 2005, p. 274.

2.3 *Quality-of-will approach*

2.3.1 Cosa significa parlare di *quality-of-will*

Prima di iniziare la trattazione di questo secondo gruppo di teorie, è opportuno fare una precisazione. Come ci si renderà conto leggendo le pagine seguenti, le teorie dette del *quality-of-will* si occupano di condizione epistemica in maniera peculiare, in quanto abbandonano un approccio prettamente epistemico, come era quello adottato dalle teorie della *fairness*, per utilizzarne uno più strettamente morale. Questo cambio di rotta è dettato dalla convinzione dell'inadeguatezza dell'approccio precedentemente illustrato, che non sarebbe in grado di risolvere esaustivamente il problema dell'ignoranza. Nonostante analizzare questo secondo gruppo di teorie potrebbe sembrare una deviazione dal tema principale del mio lavoro, sarebbe stato un errore non presentarle. Il rischio sarebbe infatti stato quello di offrire una panoramica della condizione epistemica unilaterale e quindi parziale. Si osserverà inoltre nel capitolo conclusivo come l'esposizione di questo approccio alternativo al *tracing* sia utile anche per meglio esplicitare le affinità e le divergenze che intercorrono tra ignoranza morale e fattuale.

Secondo Zimmerman, le teorie fondate sul concetto di *akrasia*, oltre ad avere i problemi già segnalati, corrono anche il rischio di essere difficilmente applicabili. L'*akrasia*, anche se possibile, sarebbe comunque un evento estremamente raro: «nella maggior parte dei casi, quando compiamo una azione, non crediamo mai che non dovremmo agire in quel modo. Anche se siamo a conoscenza di certe considerazioni che sono a sfavore dell'agire in quel modo, nella maggior parte dei casi crediamo che le nostre azioni siano, nel complesso, lecite»¹⁶⁵.

Le teorie del *quality-of-will*, contrariamente a quelle che ricorrono al *tracing*, non si riferiscono al concetto di *akrasia* e hanno, in generale, un approccio del tutto diverso. Se nel caso del *fairness approach* l'attenzione, per stabilire la responsabilità dell'agente e il suo eventuale essere biasimevole, è incentrata sull'azione e sulla sua eziologia; nel caso degli approcci del *quality-of-will* l'attenzione viene spostata sull'agente nella sua

¹⁶⁵ Robichaud & Wieland, *Responsibility: The Epistemic Condition*, Oxford University Press, London, 2017, p. 13.

totalità e sul suo carattere morale¹⁶⁶. Quello che caratterizza questo secondo gruppo di teorie è la richiesta che venga rispettato «il requisito per cui gli agenti degni di biasimo non si preoccupano della moralità»¹⁶⁷. È importante che manchi da parte del soggetto agente un interesse per le questioni morali, che esula dalla singola azione, ma che mostra quello che è il carattere dell'individuo nel suo complesso per quello che riguarda la sfera della moralità. Il biasimo non è attribuito in riferimento ad una singola azione sbagliata, ma prendendo in considerazione la *persona* nella sua interezza. I diversi autori a sostegno della teoria ne sviluppano aspetti differenti, ma alla base rimane «l'idea che ci sono cose di cui una persona morale [*a moral person*] si preoccupa, e preoccuparsi di queste cose può essere riferito [...] ad una volontà buona [*good will*]]»¹⁶⁸. Ne deriva che

Perché un'azione sia biasimevole, non è sufficiente che sia sbagliata, ma è anche necessario che sia la manifestazione di una carenza di buona volontà [*good will*] – una mancanza di preoccupazione nei confronti delle cose giuste – o, alternativamente, di cattiva volontà [*ill will*].¹⁶⁹

Occorre tenere presente che gli approcci del *quality-of-will* hanno l'intento di stabilire cosa rende una persona biasimevole o lodevole, ma non forniscano dei criteri precisi per stabilire quando una persona di fatto lo è. Questo in virtù della difficoltà del determinare se un'azione è una manifestazione di buona volontà, cattiva volontà o indifferenza¹⁷⁰.

Un altro elemento che accomuna le teorie del *quality-of-will* è il tacito o meno riferimento alla teoria delle *reactive attitudes* di Strawson. La teoria, già accennata nel

¹⁶⁶ La traduzione letterale di *quality-of-will* è *qualità della volontà*, per evidenziare come il centro della trattazione sia la volontà dell'agente nella sua totalità e non in riferimento ad una singola azione determinata. Verrà approfondito in seguito quanto questa traduzione sia problematica (vedi McKenna, *Moral Responsibility and Quality of Will*, in *Conversation and Responsibility*, Oxford University Press, New York, 2012, pp. 56-78.).

¹⁶⁷ Robichaud & Wieland, *op. cit.*, Oxford University Press, London, 2017, p. 18.

¹⁶⁸ Arpaly, *Quality of Will and (Some) Unusual Behavior*, in King & May, *Agency in Mental Disorder: Philosophical Dimensions*, Oxford University Press, Oxford, 2022, p. 17.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 18.

¹⁷⁰ Nei *quality-of-will accounts* non si parla solo di *good will* e *ill will* ma anche di *moral indifference* (tradotto nel testo con indifferenza), ossia di mancanza di interesse per quelle che sono le questioni morali.

primo capitolo, ritiene che al centro dell'attribuzione di responsabilità risiedano le attitudini reattive (*reactive attitudes*) che abbiamo nei confronti degli agenti della comunità morale alla quale apparteniamo. Queste azioni sarebbero la risposta immediata alla qualità della volontà (*quality of will*) dell'individuo in esame: «le attitudini reattive [...] sono essenzialmente reazioni alla qualità delle volontà altrui nei nostri confronti, per come si manifesta nel loro comportamento: reazioni alla loro buona o cattiva volontà o indifferenza o mancanza di riguardo»¹⁷¹. Per Strawson avere una qualità delle volontà “scadente”¹⁷² significa quindi «mostrare indifferenza, mancanza di riguardo o una volontà cattiva»¹⁷³. Autori come McKenna, Arpaly, Björnsson e Shoemaker partiranno da questa definizione strawsoniana per sviluppare le loro personali teorie, alcune delle quali verranno illustrate qui di seguito.

2.3.2 Michael McKenna

La prima teoria di cui ci occuperemo è quella di Michael McKenna che pone al centro del suo interesse l'agente e il suo essere responsabile per un'azione, evento, omissione, e non il ruolo di chi ritiene responsabile tale agente. McKenna ribalta la tesi tradizionale per cui:

S è moralmente responsabile (per una azione x) se e solo se sarebbe appropriato ritenere S responsabile [per la azione x].¹⁷⁴

Al contrario, il filosofo ritiene metafisicamente prioritario l'essere responsabile rispetto all'essere ritenuto responsabile e che la tesi sopra riportata vada quindi invertita: si tratta insomma di una trattazione che privilegia la prospettiva della prima persona.

¹⁷¹ Strawson, *Freedom and Resentment*, in *Freedom and Resentment and Other Essays*, Routledge, Abingdon, 2008, p. 15.

¹⁷² In inglese: *have a poor quality of will*.

¹⁷³ Gunnemyr & Touborg, *You Just Didn't Care Enough*, in *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 24 (1), 2023, p. 2.

¹⁷⁴ McKenna, *Moral Responsibility and Quality of Will*, in *Conversation and Responsibility*, Oxford University Press, New York, 2012, p. 56.

Per stabilire che cosa comporti l'essere responsabile occorre spostare l'attenzione sulla qualità della volontà dell'agente¹⁷⁵ e sulle attitudini reattive (strawsoniane) che questa suscita negli altri agenti: la responsabilità nei confronti di una determinata azione dipende infatti dalla qualità della volontà dell'agente in procinto di compierla. McKenna evidenzia inoltre come l'*akrasia* non sia una condizione né necessaria, né sufficiente per l'attribuzione di responsabilità, in quanto «un agente potrebbe agire liberamente e sapendo di star compiendo qualcosa di sbagliato, e non avere, nonostante ciò, una qualità della volontà moralmente discutibile [...] e mostrare un notevole riguardo per il benessere di coloro che è probabile che colpisca».¹⁷⁶

McKenna riprende la teoria strawsoniana delle *reactive attitudes* per spostare l'attenzione sul soggetto agente: il *focus* rimane sempre sulle attitudini reattive e sul loro carattere fondativo per quello che concerne l'attribuzione di responsabilità. Riprendendo le parole di Strawson: «il luogo comune su cui voglio insistere è la grande importanza che diamo alle attitudini e intenzioni che hanno gli altri esseri umani nei nostri confronti e la misura in cui i nostri sentimenti e le nostre reazioni personali dipendono o coinvolgono le nostre convinzioni su questi atteggiamenti e intenzioni»¹⁷⁷. Questa particolare categoria di attitudini è una risposta alla qualità della volontà altrui e, nel caso dell'autoriflessione, di se stessi, con una dimensione affettiva e conativa, una componente cognitiva, una morale e una non morale, nella costituzione di ciò che significa ritenere moralmente responsabile (anche se non è necessario sperimentare una attitudine reattiva nei confronti di un agente per ritenerlo moralmente responsabile di qualcosa). Le attitudini reattive e i sentimenti che ne sono alla base non vanno confusi con reazioni

¹⁷⁵ McKenna propone anche un chiarimento linguistico che concerne la scelta dell'utilizzo dell'espressione *quality-of-will* per indicare le teorie che si oppongono a quelle del *fairness approach*. Per McKenna l'espressione in questione, coniata da Strawson, è inadeguata. Il rischio è quello di interpretare *will* come lo si intende in *free will* col rischio di ritenerlo una facoltà che può o meno essere libera. Sarebbe più opportuno, per evitare fraintendimenti, non pensare affatto al significato di *free will*, ma concentrarsi sul significato che Strawson attribuisce a *ill will*, intendendolo una mancanza di riguardo per gli altri e non una facoltà o un'entità simile con una qualche valenza teoretica. Per McKenna, e secondo le sue analisi per Strawson stesso, con *quality-of-will* ci si riferisce al riguardo, interesse che un agente mostra di avere nei riguardi degli altri e delle considerazioni morali in generale. Per quanto riguarda il termine *quality* il significato sarebbe quello di valore (*value, worth*) e sarebbe misurato a seconda del livello di riguardo dell'agente per l'interesse altrui. Con *quality-of-will* si intende quindi il valore di un individuo misurato in relazione al riguardo che mostra di avere nei confronti degli altri individui e delle questioni morali attraverso il suo agire. Per semplicità verrà da me tradotto con "qualità del volere", tenendo sempre presente questa questione definitoria.

¹⁷⁶ McKenna, *op. cit.*, Oxford University Press, New York, 2012, p. 60.

¹⁷⁷ Strawson, *op. cit.*, Routledge, Abingdon, 2008, p. 74.

subitane e incontrollate, ma bisogna riconoscere il livello di controllo del soggetto nell'esercitarle. Soprattutto per quanto concerne quelle di carattere morale dirette a oggetti proposizionali determinati, «un certo grado e tipo di controllo entrano in scena in virtù della razionalità dell'agente»¹⁷⁸. Questo controllo è naturalmente limitato ma mostra che la connessione tra azione e attitudine reattiva è comunque anche di carattere razionale. Se così non fosse non saremmo legittimati ad attribuire responsabilità agli agenti sulla base di questa connessione.

McKenna, individuando l'agente e la sua collocazione nel tessuto interpersonale come la base della teoria dell'attribuzione di responsabilità, analizza i casi in cui questa attribuzione non è possibile proprio a causa delle caratteristiche del soggetto agente. Si parla in questo caso di eccezioni, quindi di agenti esentati dall'attribuzione di responsabilità per tutte o alcune delle azioni che commettono. Per McKenna, la causa sarebbe la loro «incapacità di adesione alla comunità interpersonale adulta»¹⁷⁹, dovuta alla mancanza della «capacità di venire additato dalle attitudini reattive morali e dalle pratiche che ne derivano»¹⁸⁰. Questo perché le attitudini reattive altro non sono che una forma di comunicazione, che alcuni agenti non riescono a comprendere ed utilizzare. In questo caso anche la pratica di attribuzione di responsabilità, che da esse deriva, deve venire sospesa.

2.3.3 David Shoemaker

David Shoemaker non fornisce solamente una trattazione della sua particolare posizione in merito all'attribuzione di responsabilità, ma analizza le prospettive più influenti dell'approccio del *quality-of-will* per fornirne un quadro generale.

Innanzitutto, occorre tenere presente cosa comporta sostenere una teoria pura del *quality-of-will* (*Pure Quality of Will Theory*) per cui la responsabilità degli agenti dipende unicamente dalla qualità della loro volontà. In questo caso occorre che la qualità della volontà dell'agente:

¹⁷⁸ McKenna, *op. cit.*, Oxford University Press, New York, 2012, p. 71.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 76.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

(a) serva da bersaglio di tutte le nostre risposte di responsabilità¹⁸¹ e (b) serva come spiegazione unificante delle scuse ed eccezioni dall'attribuzione di responsabilità.¹⁸²

Il problema di queste posizioni pure è che non riescono a dare conto delle critiche mosse da Watson, che evidenzia come in determinati casi le nostre attitudini reattive negative vengono sospese, nonostante il soggetto in questione mostri la capacità di esibire una qualità della volontà discutibile. Questo, secondo Shoemaker, perché è necessario adottare un approccio pluralistico alla responsabilità, che tenga conto di altri elementi, quali le nostre credenze nei confronti dell'oggetto delle nostre reazioni, per determinare il livello di responsabilità.

La costruzione di una teoria pura del *quality-of-will* incontra anche un altro problema dato dal determinare che cosa sia effettivamente il *quality-of-will*.¹⁸³ Autori diversi forniscono risposte diverse e sembra conseguentemente complesso formulare una teoria che riesca a riunificare le diverse prospettive, a meno che non abbia un carattere plurale. Shoemaker individua nella letteratura tre diversi approcci alla questione e tre diversi modi di intendere e determinare la qualità della volontà degli agenti.

La teoria di Thomas Scanlon, ribattezzata Qualità Pura del Giudizio (*Pure Quality of Judgement*) determina la qualità della volontà del soggetto sulla base della qualità del suo giudizio (o della mancanza di quest'ultimo) in merito alle ragioni rilevanti circa le azioni e attitudini che ha e compie. In questo caso ritenere qualcuno biasimevole significa «credere che ci sia una lacuna tra la maniera in cui il soggetto in esame governa se stesso e gli standard rilevanti di giudizio»¹⁸⁴. Alla base di questa teoria risiede la credenza che le attitudini reattive in merito alla responsabilità siano, di fatto, il riflesso esterno di questa

¹⁸¹ La traduzione è letterale e appare confusa ma ci si sta riferendo alle attitudini reattive dalle quali dipende l'attribuzione di responsabilità.

¹⁸² Shoemaker, *Qualities of Will*, in *Social Philosophy and Politics*, 30 (1-2), 2013, p. 96.

¹⁸³ Non si tratta in questo caso di una questione definitoria, ma prettamente teorica. Non si tratta infatti di stabilire come tradurre *will* e cosa si intenda con esso, ma di determinare come si valuti la qualità di questa volontà (*will*); se con il riguardo mostrato nei confronti degli altri individui o in altro modo. Vedremo che secondo Shoemaker autori diversi danno risposte diverse in quanto hanno una concezione differente della responsabilità.

¹⁸⁴ Shoemaker, *op. cit.*, 2013, p. 98.

capacità di giudizio interna dell'agente, grazie alla quale è in grado di governare i propri comportamenti.

Vi è poi la teoria di McKenna, trattata nel paragrafo precedente, ribattezzata da Shoemaker come la visione della Qualità Pura di Riguardo (*Pure Quality of Regard*). In questo caso la volontà altrui viene valutata in relazione al riguardo che si mostra di avere per gli altri individui e le questioni di carattere morale. Un agente biasimevole è un agente che non mostra sufficiente riguardo per questi due elementi.

La terza teoria, detta della Qualità Pura del Carattere (*Pure Quality of Character*) è di Jeannette Kennett e Nicole Vincent. In questo caso la qualità della volontà viene misurata in termini di «tratti caratteriali, personalità, temperamento e disposizioni comportamentali»¹⁸⁵, quindi in termini della totalità del carattere di un individuo e non solamente di un tratto particolare, come era per le altre due teorie.

L'unico modo per rispondere alle critiche di Watson sarebbe quello di adottare una prospettiva mista che riunisca le tre posizioni appena illustrate, così da costituire una teoria che sappia tenere conto di tutti i modi in cui un agente può essere ritenuto responsabile. Shoemaker parla quindi di *Qualities of Will Theory of Responsibility* (teoria delle qualità della volontà) per mettere in evidenza questo carattere pluralistico. Una teoria di questo tipo sarebbe in grado di spiegare come alcuni agenti siano responsabili in alcuni sensi, ma non in altri. Ciò accadrebbe soprattutto con quelli che vengono definiti agenti marginali (*marginal agents*), ossia individui con limitazioni, spesso di livello psichico, nella loro capacità di essere a pieno titolo membri della comunità morale. Gli agenti marginali non sono però sempre esentati dall'attribuzione di responsabilità, ma solo in determinati casi, e questo potrebbe essere giustificato proprio da una teoria mista come quella di Shoemaker.

Secondo l'autore, quando attribuiamo responsabilità agli agenti¹⁸⁶, ciò di cui ci interessiamo sono tre caratteristiche specifiche: «il tipo di agenti che sono, le decisioni che prendono, e il riguardo che mostrano di avere nei nostri confronti»¹⁸⁷. Shoemaker si

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 100.

¹⁸⁶ Occorre tenere presente come gli agenti siano un sottogruppo del gruppo più ampio delle *persone* morali (vedere nota n. 1) caratterizzati da una componente volitiva. Parlando di agenti quella che viene messa in risalto è proprio la componente pratica.

¹⁸⁷ Shoemaker, *op. cit.*, 2013, p. 104.

propone di integrare tutti questi tre elementi nella sua teoria per l'attribuzione di responsabilità:

Vi sono tre sottoinsiemi distinti di risposte di responsabilità [*responsibility responses*] innescate solitamente da differenti qualità della volontà, e per ogni sottogruppo ci sono accoppiamenti emotivi paradigmatici (positivo e negativo). Le risposte paradigmatiche alle qualità del carattere sono ammirazione e disprezzo. [...] Le risposte emozionali paradigmatiche alle qualità del giudizio sono il rimpianto e l'orgoglio. [...] Le risposte emozionali paradigmatiche alle qualità del riguardo sono rabbia e gratitudine. [...] Questi diversi tipi di risposte a differenti qualità della volontà sono alla base di tre concezioni della responsabilità: *attributability*, *answerability* e *accountability*.¹⁸⁸

Per quanto riguarda l'*attributability*, è la forma di responsabilità che viene attribuita quando valutiamo la qualità della volontà di un agente in relazione al suo carattere. Si parla infatti di *attributability* quando una azione o attitudine è espressione del sé profondo¹⁸⁹ dell'agente. Senza addentrarci eccessivamente nel significato di sé profondo, evidenziamo come siano necessarie tre caratteristiche per l'attribuzione di questa forma di responsabilità: «l'agente deve avere (a) un sé profondo [*deep self*] (la capacità di prendersi cura e di valutare), (b) la capacità di avere attitudini rilevanti dipende o esprime il suo sé profondo e (c) una certa sorta di identità agenziale persistente»¹⁹⁰. Tutti questi elementi rimandano appunto all'esistenza di un carattere ben definito dell'agente a cui poter attribuire responsabilità per le sue azioni o omissioni.

Se l'*attributability* risponde idealmente alla domanda «“Lo hai fatto *tu*?”», dove l'indagine è volta a stabilire se l'intenzione che ha prodotto l'azione aveva la giusta connessione con l'agenzialità del soggetto»¹⁹¹; l'*answerability* risponde invece alla

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 104-105.

¹⁸⁹ In inglese *deep self*. Esistono diverse teorie e spiegazioni di cosa sia effettivamente il *deep self* e che cosa lo componga, ma non ritengo opportuno menzionarle ora. Il paragrafo seguente verrà dedicato alle teorie del *Real Self* che si rifanno ad un concetto simile.

¹⁹⁰ Shoemaker, *op. cit.*, 2013, p. 107.

¹⁹¹ *Ivi*, p. 107-108.

domanda «“*Perché* lo hai fatto?”»¹⁹². Il punto in questo caso è comprendere perché un determinato agente ha giudicato alcune ragioni migliori di altre, senza la necessità di un riferimento alla sua totalità caratteriale (come era invece nel caso dell'*attributability*). Quando intendiamo la responsabilità in termini di *answerability*, ci riferiamo alla serie di attitudini reattive che fanno riferimento a come l'agente governa il suo comportamento in relazione alle ragioni rilevanti nella determinata situazione. Appare quindi evidente la relazione tra *answerability* e la qualità della volontà valutata in termini di capacità di giudizio.

Per quanto concerne invece l'*accountability*, la terza forma di responsabilità, essa sembra corrispondere ad una visione della qualità dell'agente che tiene in considerazione il riguardo che mostra di possedere nei confronti degli altri agenti:

Essere un agente che può essere ritenuto *accountable* richiede la capacità di avere un certo di riguardo per gli altri, che consiste nella capacità di prendere gli altri sul serio¹⁹³, ossia trattare loro e i loro interessi come se abbiano un certo valore o semplicemente essere emozionalmente investiti nella loro prospettiva normativa, essendo suscettibili a rispondere emotivamente a come stanno e a come vengono trattati.¹⁹⁴

Anche in questo caso è necessario avere certe capacità: «(a) la capacità di comprendere una comunicazione di carattere emozionale, (b) la capacità di comprendere la prospettiva normativa degli altri e (c) la capacità di rispondere emotivamente ai torti, così che l'altro possa capire come ci si sente a ricevere un torto»¹⁹⁵.

Il punto di questa analisi così particolareggiata è mostrare come le differenti forme di responsabilità, e le diverse capacità richieste perché la forma corrispondente possa

¹⁹² *Ivi*, p. 108.

¹⁹³ Shoemaker inserisce una lunga digressione, all'interno dello sviluppo della sua teoria sulla responsabilità, su come avere riguardo per qualcuno consista nel prenderlo sul serio e, conseguentemente non avere riguardo nel non prenderlo sul serio. Offendere un altro individuo consisterebbe in questo caso nel non dargli sufficiente peso, nel non ritenere rilevanti i suoi bisogni e nel non avere quindi empatia nei suoi confronti.

¹⁹⁴ Shoemaker, *op. cit.*, 2013, p. 118.

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 118-119.

essere attribuita, evidenzino come l'attribuzione di responsabilità sia di fatto plurale e chiariscono come sia possibile che un agente possa essere ritenuto pienamente responsabile in determinate situazioni, ma non in tutte. La ricerca di Shoemaker ci aiuta ad avere una visione più chiara e articolata delle teorie del *quality-of-will*.

2.3.4 *The Real Self View*

La prospettiva del *Real Self*¹⁹⁶ non può essere inclusa ufficialmente nelle teorie della qualità della volontà, ma a mio avviso ha un modo simile di concepire l'individuo e ho quindi ritenuto opportuno collocarla in questa parte del capitolo.

Trattando di responsabilità, una delle prime questioni che si presenta (menzionata all'inizio della trattazione) è la problematicità della possibilità della libertà individuale all'interno di un mondo causalmente determinato. L'approccio dei sostenitori della posizione del *Real Self* appare in questo contesto alternativo e innovativo¹⁹⁷, suggerendo che «l'agente sia responsabile solo per quelle azioni che sono attribuibili al suo vero sé [*real self*], considerando una azione attribuibile al vero sé di un individuo solo se nel compierla il tale individuo è libero di controllarla sulla base del suo sistema valoriale»¹⁹⁸. Questo tenendo conto della distinzione operata da Gary Watson tra valori e desideri. Anche se gli stessi valori sono, secondo Watson, dei desideri, è importante tenere presente la distinzione tra i valori e il resto dei desideri: «un agente ritiene qualcosa di valore se pensa che sia buono [*good*], o se pensa che ci siano buone ragioni per volerlo. Al contrario, un agente può desiderare qualcosa che non ritiene sia giusto [*good*] avere o volere»¹⁹⁹.

Secondo questa prospettiva gli agenti a cui non è possibile attribuire responsabilità per le loro azioni non mancherebbero quindi di autonomia nel senso corrente, ma di un vero sé o della libertà di esprimerlo. Allo stesso modo, quando attribuiamo responsabilità

¹⁹⁶ Traduzione letterale: il vero sé.

¹⁹⁷ La necessità del compatibilismo o comunque di una soluzione che garantisca la possibilità della libertà degli agenti permane, ma il *focus* viene spostato dall'assenza di costrizione esterna alla ricerca di cosa comportanti internamente per un soggetto compiere delle azioni libere (e veramente scelte).

¹⁹⁸ Wolf, *The Real Self (In Which a Nonautonomous Conception of Free Will and Responsibility Is Examined and Criticized)*, in Fischer & Ravizza, *Perspectives on Moral Responsibility*, Cornell University Press, New York, 1993, p. 160.

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 157.

ad un soggetto non stiamo semplicemente valutando negativamente la sua azione, ma l'agente stesso. Occorre infatti tenere presente la distinzione tra responsabilità causale e responsabilità morale. Se essere superficialmente responsabile per un evento significa semplicemente individuare il ruolo causale svolto dall'individuo all'interno della riuscita dell'azione o evento, per essere ritenuti *moralmente* responsabili non è sufficiente la componente causale. Secondo Susan Wolf, «quando consideriamo un individuo meritevole di biasimo o lode, non stiamo solamente giudicando la qualità morale dell'evento con cui l'agente è così intimamente connesso; stiamo giudicando la qualità morale dello stesso individuo in modo più puntuale, non strumentale e apparentemente più serio»²⁰⁰. In questo caso si può parlare non di responsabilità causale o superficiale, ma di responsabilità *profonda* (*deep responsibility*). Richiedendo caratteristiche più specifiche, questo secondo concetto di responsabilità (responsabilità profonda) sarebbe attribuibile ad un numero più ristretto di soggetti. L'intuizione di Wolf è che vi sia una correlazione tra il concetto di vero sé e quello di responsabilità profonda:

Potrebbe essere che la classe degli agenti profondamente responsabili [a cui può essere attribuita *deep responsibility*] coincida esattamente con quella della classe degli agenti dotati di vero sé, che la classe delle azioni e qualità per cui questi agenti sono profondamente responsabili coincida esattamente con la classe delle azioni e qualità che provengono dai veri sé degli agenti.²⁰¹

L'innovativa tesi di Wolf necessita però di una spiegazione, che Wolf non ha fornito, della connessione tra vero sé e responsabilità profonda. L'analisi rimane comunque interessante per approfondire la grande quantità di sfaccettature insite nella nozione di responsabilità.

²⁰⁰ *Ivi*, p. 166.

²⁰¹ *Ivi*, p. 168.

2.4 George Sher

2.4.1 *Pars destruens*

George Sher è uno dei pochi, o meglio pochissimi, ad offrirci una estesa trattazione della condizione epistemica. È lo stesso Sher a mettere in evidenza, nelle prime righe del libro *Who Knew?*²⁰² come «i filosofi [successivi ad Aristotele] non abbiano preso seriamente la condizione epistemica»²⁰³, concentrandosi quasi esclusivamente su quella metafisica.

Sher riparte da Aristotele, il primo a parlare di responsabilità²⁰⁴, e dalla sua definizione delle azioni involontarie, per dare inizio alla sua analisi. Secondo Aristotele, le due condizioni necessarie perché si possa parlare di azioni volontarie (e quindi di azioni responsabili) sono la libertà e la conoscenza. Per quanto concerne la seconda, Sher nota che «date le numerose limitazioni su quello che possiamo conoscere, è impossibile per ogni agente essere consapevole di tutti i fatti morali e prudenziali rilevanti per ogni atto che potremmo compiere»²⁰⁵. Non è quindi necessario conoscere tutti gli aspetti dell'azione²⁰⁶: si tratta di stabilire quali. Secondo quella che Sher definisce *searchlight view* e che costituisce il suo obiettivo polemico, «non siamo responsabili solo degli aspetti delle nostre azioni a cui stiamo attivamente prestando attenzione, ma siamo invece responsabili degli aspetti di cui siamo almeno passivamente consapevoli»²⁰⁷. In questo modo lo spazio delle azioni e degli aspetti di cui siamo responsabili viene notevolmente ampliato, ma per Sher non abbastanza. Prima di presentare la sua interpretazione della condizione epistemica, in grado di tenere conto di elementi non contemplati dalla *searchlight view*, Sher ritiene importante prendere in esame l'origine di questa posizione e il motivo per cui è ampiamente accettata.

²⁰² Sher, *Who Knew? Responsibility Without Awareness*, Oxford University Press, New York, 2009.

²⁰³ *Ivi*, p. 4.

²⁰⁴ Tenendo sempre presente la questione sollevata nel primo capitolo circa la legittimità di ritenere Aristotele il primo filosofo che tratta di responsabilità e le relative controversie.

²⁰⁵ Sher, *op. cit.*, Oxford University Press, New York, 2009, p. 5.

²⁰⁶ La parola chiave intorno a cui viene costruita l'analisi di Sher è la parola *awareness*, letteralmente consapevolezza. Alle volte, per motivi stilistici, ho ritenuto più corretto tradurla diversamente, come in questo caso, ma la parola inglese e il concetto cui faccio riferimento è sempre il medesimo.

²⁰⁷ Sher, *op. cit.*, Oxford University Press, New York, 2009, p. 6.

Secondo la *searchlight view*²⁰⁸, «la responsabilità di un agente si estende solamente fin dove si estende la consapevolezza di quello che sta facendo»²⁰⁹. Questa posizione è giustificata da quello che Sher chiama principio kantiano, secondo cui «è ingiusto ritenere responsabili gli agenti per ciò che è al di fuori del loro controllo [e], poiché la consapevolezza è una componente essenziale del controllo»²¹⁰, deriva che la *searchlight view* è la posizione corretta da adottare sulla questione della condizione epistemica. Se così non fosse dovremmo abbandonare o rivedere radicalmente la condizione universalmente accettata del controllo. Sher non vuole abbandonare questo requisito, ma mostrare come sia stato erroneamente interpretato. Il punto cruciale «sarebbe che sebbene lo stato di consapevolezza dell'agente mentre agisce è destinato a rimanere rilevante, l'importanza delle cose differenti di cui è consapevole è destinata a dipendere da fatti di cui non è a sua volta consapevole»²¹¹.

Attraverso una serie di esempi tratti dalla vita quotidiana, Sher mostra come sia in realtà molto rara la condizione richiesta dalla *searchlight view* per cui l'agente è pienamente consapevole del rischio di errore che la scelta di una determinata azione comporta, e come si verifichi invece molto più spesso il caso in cui l'agente sbaglia, ma senza una piena consapevolezza del suo errore. Nonostante questa inconsapevolezza, sembra che gli agenti possano essere comunque ritenuti legittimamente responsabili delle loro azioni erranee:

«Data la varietà di contesti in cui gli agenti possono essere responsabili nonostante non riconoscano di star agendo erroneamente o stupidamente, e data la facile disponibilità di situazioni plausibili, sospetto che le decisioni di agire erroneamente o stupidamente prese con lucidità siano in realtà piuttosto rare.»²¹²

²⁰⁸ Letteralmente: la prospettiva del *faro*.

²⁰⁹ Smith, *Reviewed Work(s): Who Knew? Responsibility Without Awareness by George Sher*, in *Social Theory and Practice*, 36 (3), 2010, p. 515.

²¹⁰ *Ivi*, p. 517.

²¹¹ Sher, *op. cit.*, Oxford University Press, New York, 2009, p. 11.

²¹² *Ivi*, p. 33.

Sher prende poi in esame i due grandi orientamenti sulla condizione epistemica della responsabilità: quello del *tracing* e quello della *quality-of-will*. Entrambi sarebbero insoddisfacenti in quanto, proprio come la *searchlight view*, non sono in grado di giustificare tutti i casi di attribuzione di responsabilità. Se non è sempre possibile individuare un atto sbagliato consapevole in grado di motivare quello conseguente di ignoranza, non è neanche sempre possibile ricondurre l'ignoranza colpevole ad un errore preciso del singolo nello sviluppo del suo carattere morale e della qualità della sua volontà:

Il problema principale è che la relazione tra il mondo in cui una persona vive e il carattere che finirà con l'avere in generale è evidente solo retrospettivamente. I nostri caratteri si sviluppano lentamente e per accrescimento, e il loro sviluppo non dipende unicamente dalle decisioni che prendiamo e dalle situazioni in cui ci mettiamo, ma anche dalle nostre tendenze innate e dalle innumerevoli esigenze non scelte che la vita ci presenta.²¹³

La connessione tra azione sbagliata e agente deve quindi essere di qualche altro tipo: è questo ciò che Sher si appresta a delineare.

Un altro modo comune di risolvere il problema della negligenza (e in generale dei casi in cui un agente agisce in modo scorretto senza rendersi conto di star sbagliando) è quello di stabilire che «nonostante l'agente non abbia realizzato, a quel tempo, di star violando una norma, avrebbe dovuto realizzarlo»²¹⁴. La difficoltà di questa posizione è quella di stabilire che cosa comporti effettivamente il condizionale *avrebbe dovuto* (in inglese *should*) e quindi cosa sarebbe necessario accadesse nell'agente per potergli attribuire responsabilità. Nonostante le varie ipotesi avanzate per interpretare quell'*avrebbe*, nessuna di quelle proposte sembra davvero convincente, in quanto incentrata sull'analisi di quello che il soggetto avrebbe o non avrebbe dovuto fare, e non su ciò che lega effettivamente quel soggetto all'azione sbagliata: «nessuna [ipotesi] fa

²¹³ *Ivi*, p. 38.

²¹⁴ Sverdlik, *Pure Negligence*, in *American Philosophical Quarterly*, 30 (2), 1993, p. 141, citato in Sher, *op. cit.*, 2009, p. 73.

luce sul funzionamento interno del processo attraverso cui il non riconoscimento [*not-recognizing*] o il non fatto [*not-doing*] è avvenuto»²¹⁵.

L'intento di Sher è quindi quello di proporre una nuova versione della condizione epistemica in grado di risolvere i problemi sollevati sia dalla *Searchlight view*, sia dalla proposta ad essa alternativa.

2.4.2 *Pars costruens*

L'obiettivo di Sher è quello di riuscire a sviluppare una teoria che giustifichi l'attribuzione di responsabilità anche nei casi in cui manca una totale o parziale consapevolezza di ciò che l'agente sta compiendo. A proposito di ciò, Sher chiarisce quale sia il suo obiettivo:

Voglio considerare la possibilità che quando un agente dovrebbe farlo, ma di fatto non riconosce di star agendo erroneamente o sciocamente, quello che lo collega alla erroneità o stupidità dell'atto, così che possiamo ritenerlo responsabile, non è solo il suo fallimento nell'essere all'altezza degli standard che richiedono che quelli nella sua posizione siano in grado di riconoscere quei determinati atti come sbagliati o sciocchi; ma è piuttosto l'insieme di attitudini, disposizioni e tratti la cui interazione fa sì che l'agente non sia in grado di riconoscere gli atti sbagliati o sciocchi.²¹⁶

Sher offre così una nuova formulazione della condizione epistemica, che riesce a tenere conto della precedente intuizione e che chiama *versione parziale della condizione epistemica*²¹⁷:

²¹⁵ Sher, *op. cit.*, Oxford University Press, New York, 2009, p. 82.

²¹⁶ *Ivi*, p. 87.

²¹⁷ La versione qui riportata viene da Sher soprannominata PEC (*partial version of the epistemic condition*) in quanto tiene conto solamente della modalità in cui viene attribuito biasimo, ma non lode. Questo perché, come verrà spiegato in seguito, non vi è simmetria tra l'attribuzione di biasimo e lode. La versione completa verrà fornita nelle righe successive.

Quando qualcuno compie un atto sbagliato o stupido in modo da soddisfare la condizione di volontarietà, e quando soddisfa ogni altra condizione di responsabilità che sia indipendente dalla condizione epistemica, è responsabile per l'erroneità o stupidità dell'atto compiuto se

(1) è consapevole che l'azione sia sbagliata o stupida nel momento in cui la compie; oppure

(2) è inconsapevole che l'azione sia sbagliata o stupida nonostante l'evidenza della sua erroneità o stupidità e questo mancato riconoscimento

(a) è al di sotto di qualche standard applicabile, e

(b) è causato dall'interazione di una qualche combinazione delle sue attitudini, disposizioni e tratti costitutivi.²¹⁸

La combinazione di attitudini, tratti e disposizioni di cui parla Sher sono gli elementi psicologici che ci rendono l'individuo agente che siamo. Ma questo non significa che il condizionamento esterno non abbia alcun ruolo, in quanto la strutturazione di queste caratteristiche dipende anche dall'ambiente circostante. La questione circa i confini del sé (*boundaries of the self*) è infatti una questione aperta di cui Sher tiene conto. Ciò che però gli preme sottolineare è che «dovremmo pensare ad un agente responsabile non solo come un centro di volontà consapevole, [...] ma come una struttura causale duratura i cui elementi interagiscono in modi che danno origine alle attività legate alla responsabilità [*responsibility-related activities*]»²¹⁹. Queste parole di Sher rimandano alla teoria del *quality-of-will*, che identifica nel carattere dell'individuo l'originario centro di attribuzione di responsabilità. Del resto, è il filosofo stesso ad accostarsi esplicitamente a questa posizione. Ciò che ci rende pienamente responsabili anche di ciò di cui non abbiamo piena consapevolezza è proprio l'unità caratteriale che ci costituisce come individui e che rende anche le scelte inconsce pienamente nostre. La concezione dell'agente che sottende questa teoria lo concepisce come «una collezione di stati fisici e psicologici i cui elementi interagiscono per sostenere i suoi modelli caratteristici

²¹⁸ Sher, *op. cit.*, Oxford University Press, New York, 2009, p. 88.

²¹⁹ *Ivi*, p. 121.

dell'attività conscia e razionale»²²⁰. Sher offre però una definizione ancora più dettagliata di ciò che chiama *sé deliberativo* (*deliberating self*) e che sarebbe alla base della sua strutturazione dell'agente responsabile. Il *sé deliberativo*, infatti:

(a) contiene una componente non-conscia sostanziale, e (b) svolge un ruolo causale nel generare i pensieri che raggiungono la consapevolezza in momenti diversi, e (c) generalmente (anche se non invariabilmente) funziona in modo da sostenere le nostre attività razionali [*reason-related activities*].²²¹

L'attenzione di Sher è rivolta alla grande rilevanza che l'elemento inconscio riveste nella strutturazione del carattere degli individui, per cui sarebbe un errore non dare ad esso spazio, quando analizziamo i meccanismi di attribuzione della responsabilità. Questo tenendo sempre a mente come la rivisitazione della condizione epistemica proposta da Sher parta da una attenta analisi di quelle che sono le situazioni quotidiane in cui tale attribuzione ha luogo.

Sempre muovendo dalla analisi delle situazioni quotidiane, Sher si rende conto della asimmetria esistente tra l'attribuzione di biasimo e l'attribuzione di lode. La moralità e la prudenza non avrebbero infatti il solo scopo di «classificare le azioni come giuste o sbagliate, prudenti o imprudenti, ma anche quello di fornirci ragioni per scegliere di compiere certi atti e di evitarne altri. Per rispettare le loro richieste non dobbiamo quindi semplicemente fare ciò che è giusto e oculato, ma anche farlo perché è giusto e oculato»²²². Di conseguenza, per agire moralmente è necessario che vengano rispettate entrambe le richieste: compiere l'azione giusta (o prudente) e farlo per le giuste ragioni, quindi perché la riconosciamo giusta (o prudente). Lo stesso non si può dire per il biasimo, in quanto è sufficiente non rispettare una delle due richieste perché venga legittimamente espresso.

²²⁰ *Ivi*, p. 124.

²²¹ *Ivi*, p. 127.

²²² *Ivi*, p. 139.

Occorre quindi riformulare la condizione epistemica in modo che riesca a coprire tutti i casi di attribuzione di responsabilità, sia che venga attribuito biasimo, sia che venga attribuita lode. Questa nuova forma della condizione epistemica viene chiamata *full epistemic condition*²²³:

Quando qualcuno compie un atto in modo da soddisfare la condizione di volontarietà, e quando soddisfa anche ogni altra condizione di responsabilità che sia indipendente dalla condizione epistemica, è responsabile per la caratteristica che rende il suo atto morale o prudenziale se e solo se

(1) è consapevole che l'azione abbia quella caratteristica (che sia sbagliato o stupido o giusto o prudente) nel momento in cui lo compie; oppure

(2) è inconsapevole che l'azione sia sbagliata o stupida nonostante l'evidenza della sua erroneità o stupidità e questo mancato riconoscimento

(a) è al di sotto di qualche standard applicabile, e

(b) è causato dall'interazione di una qualche combinazione delle sue attitudini, disposizioni e tratti costitutivi; oppure

(3) è inconsapevole che l'azione sia giusta o prudente nonostante abbia avuto sufficiente contatto cognitivo con l'evidenza della sua giustezza o prudenza così da consentirgli di compiere l'azione su queste basi.²²⁴

Sher di fatto aggiunge il terzo termine per introdurre la condizione che regola l'attribuzione di lode, lasciando invariata quella che riguarda il biasimo (il secondo termine). Anche in questo caso, l'attenzione è posta su come un agente possa essere responsabile anche delle azioni positive, nonostante manchi una piena consapevolezza delle stesse: «gli agenti possono soddisfare la condizione epistemica della responsabilità elaborando accuratamente ma inconsciamente le informazioni a cui hanno accesso»²²⁵.

²²³ FEC (*full version of the epistemic condition*) è la versione completa della condizione epistemica che non tiene conto solo dei casi di attribuzione di biasimo, ma anche di quelli in cui viene attribuita lode.

²²⁴ *Ivi*, p. 143.

²²⁵ *Ibidem*.

Sher è lontano dall'essere pienamente soddisfatto di questa formulazione, come ammette lui stesso, ma ritiene che sia quantomeno più adeguata di quelle finora proposte.

Il problema irrisolto rimane quello del requisito del controllo (*control conditon*) che sembrerebbe ineliminabile. Essendo fortemente radicato nelle nostre pratiche di attribuzione di responsabilità, la formulazione di una teoria che stabilisca che sia possibile l'attribuzione di responsabilità se gli agenti sono sprovvisti del controllo delle proprie azioni non sembra una strada percorribile. Sher tenta quindi una via diversa, andando a minare la relazione tra controllo e consapevolezza (*awareness*) e fornendo una definizione di controllo che ne possa fare a meno: «esercitare controllo in questo senso [...] è semplicemente essere l'origine dei propri fallimenti epistemici nel modo richiesto dalla seconda clausola della *full epistemic condition*»²²⁶. Questa soluzione potrebbe sembrare *ad hoc* e non è escluso che lo sia, ma ritengo comunque che il tentativo di rivisitazione della condizione epistemica effettuato da Sher sia decisamente interessante. Dare dignità e rilevanza alla dimensione inconscia della nostra psiche è sicuramente un modo per avvicinarci ad una visione più adeguata e verosimile delle nostre pratiche intersoggettive e quindi anche di quelle concernenti l'attribuzione di responsabilità.

²²⁶ *Ivi*, p. 146.

CAPITOLO TERZO

Tra ignoranza morale e ignoranza fattuale

3.1 *Parity thesis*

Trattando di condizione epistemica, ci si occupa prevalentemente di ignoranza, delle sue cause e della sua evoluzione. Ritengo quindi utile analizzare il rapporto che intercorre tra ignoranza fattuale e ignoranza morale. L'ignoranza può infatti essere molteplice e al suo interno possiamo distinguere l'ignoranza concernente elementi circostanziali dell'azione, l'ignoranza fattuale (*factual ignorance*), e l'ignoranza dei principi della morale, ovvero l'ignoranza morale (*moral ignorance*). La grande spaccatura nel dibattito contemporaneo è tra gli autori che ritengono che le due forme di ignoranza possano essere trattate analogamente, e chi invece ritiene che l'ignoranza morale non sia mai scusabile. Si ha quindi da un lato i sostenitori della *parity thesis*²²⁷ e dall'altro i sostenitori della *asymmetry thesis*²²⁸. A queste due posizioni corrispondono le due posizioni sulla condizione epistemica: mentre i sostenitori del *tracing* appoggiano la *parity thesis*, i fautori delle teorie del *quality-of-will* propendono per l'*asymmetry thesis*. Inizieremo dall'analisi della prima.

L'idea centrale della *parity thesis* è che, esattamente come nei casi di ignoranza fattuale, in cui si ritiene l'agente colpevole per l'azione commessa solo se lo si ritiene colpevole dello stato di ignoranza, lo stesso accade con l'ignoranza morale. Anche in questo caso l'ignoranza è colpevole se e solo se l'agente non ha «soddisfatto i [suoi] obblighi epistemici»²²⁹. Il contenuto della tesi può così essere esposto:

²²⁷ Tradotto letteralmente: tesi della parità. Ho scelto di non tradurre i nomi delle due tesi. Il dibattito contemporaneo sulla questione è quasi esclusivamente in lingua inglese e ho quindi ritenuto più opportuno lasciare la dicitura originale.

²²⁸ Tradotto letteralmente: tesi della asimmetria.

²²⁹ Rosen, *Culpability and Ignorance*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 103, 2003, p. 63.

Ogni volta che un agente agisce per ignoranza, indipendentemente dal fatto che sia di carattere morale o fattuale, è colpevole dell'azione solo se è colpevole dell'ignoranza a causa della quale agisce.²³⁰

Questa formulazione della *parity thesis* è di Gideon Rosen, che ci offre anche esempi che ritiene significativi per sostenerla. Rosen narra di un capo ittita vissuto in epoca biblica che, come qualunque altro uomo della sua estrazione sociale, praticava la schiavitù e commerciava esseri umani. Essendo la schiavitù universalmente accettata, il capo ittita non era consapevole di star compiendo una azione riprovevole, ma era convinto di star agendo in maniera legittima. In questo caso l'ignoranza del soggetto non dipende da nessuna forma di negligenza o mancanza nella formazione delle sue credenze e, «date le risorse intellettuali e culturali disponibili ad un capo ittita del secondo millennio, ci sarebbe voluto un genio morale per vedere l'ingiustizia della schiavitù»²³¹. Volendo trattare l'ignoranza morale alla stregua di quella fattuale appare evidente come il capo ittita non possa essere condannato per la sua ignoranza. Questo perché, considerando le conoscenze possedute dall'agente al momento dell'azione, ci sembra che abbia compiuto una scelta ponderata e ragionevole: «nel caso considerato, l'agente non è biasimevole per l'ignoranza di una verità morale perché (a) il percorso epistemico per raggiungere quella verità è per lui particolarmente difficile, dato il suo punto di partenza, e (b) ha fatto del suo meglio – o almeno, tutto ciò che gli veniva richiesto – per affrontarlo»²³².

Per approfondire questa posizione ritengo utile riportare uno dei due principi di equità che Jay Wallace²³³ individua alla base delle pratiche di attribuzione di biasimo:

È ingiusto biasimare qualcuno per aver compiuto un'azione se al momento dell'azione non possedeva (innocentemente) la capacità generale di apprezzare e agire sulla base delle ragioni morali per fare altrimenti.²³⁴

²³⁰ *Ivi*, p. 64.

²³¹ *Ivi*, p. 66.

²³² *Ivi*, p. 70.

²³³ Per approfondire la posizione di Wallace, si veda: Wallace, *Responsibility and the Moral Sentiments*, Harvard University Press, Harvard, 1994.

²³⁴ Rosen, *op. cit.*, 2003, p. 74.

Il principio di Wallace viene preso in esame da Rosen e riformulato nel modo seguente:

È ingiusto biasimare qualcuno per avere compiuto un'azione se credeva innocentemente che non c'erano valide ragioni morali per non compierla.²³⁵

Alla base del principio modificato si colloca la convinzione che sia «ingiusto aspettarsi dalle persone che non compiano ciò che ritengono innocentemente di essere legittimate a compiere»²³⁶, come anche «sottoporre le persone a sanzioni quando sarebbe irragionevole aspettarsi che agissero diversamente»²³⁷.

La prospettiva sopra esposta risulta del tutto irragionevole per i sostenitori delle posizioni del *quality-of-will*. Questi ultimi non sono interessati tanto alla qualità delle azioni in sé, quanto al riguardo o alla mancanza di riguardo per gli altri che queste sottendono. E «un'attitudine discutibile nei confronti degli altri è spesso costituita da una forma di ignoranza morale: ignoranza circa la considerazione che bisognerebbe riservare agli altri»²³⁸. Quando biasimiamo qualcuno per una azione sbagliata da lui compiuta o per un'attitudine negativa, ciò che motiva il nostro biasimo sono pensieri come: «avrebbe dovuto saperlo meglio; avrebbe dovuto sapere che la sua azione esprimeva un'attitudine che avrebbe meritato intenso risentimento; avrebbe dovuto sapere che il suo atto è il tipo di atto per cui una persona dovrebbe provare vergogna retrospettivamente»²³⁹. Secondo Rosen, però, l'errore consiste proprio nel porsi queste domande:

La domanda cruciale non è mai se l'agente avrebbe potuto sapere [*could have know*]. È piuttosto se l'agente è scusabile [*blameless*] per non sapere.²⁴⁰

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ *Ibidem*.

²³⁷ *Ivi*, p. 75.

²³⁸ *Ivi*, p. 72.

²³⁹ *Ivi*, p. 73.

²⁴⁰ *Ivi*, p. 82.

Non conta di che tipo sia l'ignoranza e quale sia il suo contenuto, se riguarda le circostanze dell'azione o i principi della morale, ma contano unicamente le modalità con cui si è originata. Se la sua origine non è imputabile all'agente, allora non gli è imputabile neanche l'ignoranza.

Un sostenitore della *parity-thesis* è anche Jan Willem Wieland che, schierandosi contro i sostenitori della posizione detta del *no excuse*²⁴¹, ritiene che «gli agenti moralmente ignoranti possono comunque essere scusati se la verità morale non è sufficientemente accessibile»²⁴². Wieland si occupa anche di stabilire in che senso i sostenitori della *asymmetry thesis* legano il mancato riconoscimento di una verità morale con una cattiva qualità della volontà. Questo sarebbe infatti per Wieland un errore, in quanto «avere una buona qualità della volontà implicherebbe semplicemente fare un serio tentativo per comprendere i fatti morali»²⁴³. Da cui segue che, sempre secondo Wieland:

S compie X con una buona qualità della volontà se e solo se S non avrebbe compiuto X se non fosse stato ignorante riguardo l'erroneità di X.²⁴⁴

Ciò su cui occorre concentrarsi è l'ignoranza morale, la sua origine e la concreta possibilità di rimuoverla che, contrariamente a quanto ritengono i sostenitori delle posizioni del *quality-of-will*, non sarebbe sempre possibile. Wieland crede di potere individuare l'errore che condurrebbe a quella falsa credenza. Harman e gli altri fautori della *asymmetry thesis* credono che ritenere la schiavitù sbagliata perché è una condizione in cui gli schiavi soffrono, sia un modo per preoccuparsi della loro sofferenza e che da questo segua logicamente che il fallimento dato dal non credere nella verità implica sempre una mancanza di volontà buona. Per Wieland ciò non sarebbe vero e per spiegarlo mostra la differenza che intercorre tra sufficienza (*sufficiency*) e necessità (*necessity*). Se

²⁴¹ Con *no excuse* (nessuna scusa) si fa sempre riferimento alle posizioni legata alla *asymmetry thesis*, per cui l'ignoranza morale non è mai scusabile ma, al contrario, sempre colpevole. Come vedremo nelle pagine seguenti questo schieramento è capitanato da Elizabeth Harman.

²⁴² Wieland, *What's special about moral ignorance*, in *Ratio*, 3, 2015, p. 151.

²⁴³ *Ivi*, p. 154.

²⁴⁴ *Ibidem*.

da un lato una connessione di sufficienza implica che «se credi che X sia sbagliato a causa di Y, allora ti interessa di Y (quindi, se credi che possedere degli schiavi sia sbagliato a causa della loro sofferenza, allora ti interessa della loro sofferenza)»²⁴⁵; dall'altro lato la connessione di necessità richiede che «se ti interessa di Y, allora credi che X sia sbagliato a causa di Y (quindi, se ti interessa della sofferenza degli schiavi, allora credi che possedere degli schiavi sia sbagliato a causa di questa sofferenza)»²⁴⁶. Se la connessione di sufficienza può essere corretta, lo stesso non vale per quella di necessità, in quanto «sembra plausibile pensare che un soggetto possa interessarsi della sofferenza degli schiavi senza credere che possederne sia sbagliato»²⁴⁷. Raggiungere la comprensione di una verità morale non è un risultato scontato: perché questo accada, è necessario raggiungere un livello di evidenza che dipende da numerosi elementi. Senza addentrarci nei particolari, dobbiamo ricordare che sono state date diverse letture di come sarebbe possibile raggiungere il livello di evidenza richiesto per la comprensione delle verità morali. Si potrebbe stabilire che «c'è sempre sufficiente evidenza testimoniale (*testimonial evidence*²⁴⁸) a nostra disposizione»²⁴⁹, o che siamo sempre in grado di «raggiungere la verità attraverso la mera riflessione»²⁵⁰, o ancora che sia sempre possibile farlo «attraverso l'esperienza diretta con la pratica data»²⁵¹. Ma la nostra capacità di vincere l'ignoranza morale con l'evidenza testimoniale che gli altri ci procurano è strettamente legata al contesto sociale in cui ci troviamo che, in alcuni casi, non è in grado di fornirci gli strumenti necessari per vincere l'ignoranza. Per quanto riguarda la mera riflessione si pone lo stesso problema: senza strumenti corretti su cui riflettere la mera attività mentale non conduce ad alcun risultato. E «l'esperienza diretta non è sempre una fonte disponibile di informazioni»²⁵², soprattutto per quanto riguarda le verità morali che sono raramente raggiungibili con questa modalità. Quello che se ne può dedurre è il

²⁴⁵ *Ivi*, p. 158.

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ *Ibidem*.

²⁴⁸ Con evidenza testimoniale si intende il tipo di evidenza che si ottiene quando qualcuno ci offre una dichiarazione o una testimonianza riguardante qualcosa che ha sperimentato o di cui è stato spettatore. Per approfondire l'argomento si veda: Ionescu & Neculcea, *Testimonial Evidence. Perspectives and Confluences*, in *Journal of Legal Studies*, 19 (33), 2017, pp. 75-83.

²⁴⁹ Wieland, *op. cit.*, 2015, p. 159.

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² *Ivi*, p. 162.

grande potere esercitato dal contesto²⁵³ nell'influenzare e determinare la nostra capacità di non cadere vittime dell'ignoranza. Non tutti si trovano sempre nella posizione di riconoscere cosa è lecito e cosa non lo è:

C'è una chiara differenza tra 'nel contesto presente, il fatto che la schiavitù è inammissibile è accessibile' e 'in tutti i contesti di vita reale, i fatti morali sono accessibili' ed è l'ultima affermazione che è necessario che sia vera per i sostenitori del *no excuse*.²⁵⁴

Dimostrando la difficoltà nell'accedere alle verità morali viene, secondo Wieland, messo in luce il problema insito nella *asymmetry thesis*: se le verità morali non sono accessibili a tutti o comunque, se accessibili, non lo sono con la stessa facilità, allora risulta possibile individuare casi in cui anche l'ignoranza morale può essere ritenuta scusabile.

3.2 *Asymmetry thesis*

Di orientamento opposto rispetto a Rosen e Wieland, Elizabeth Harman sostiene che l'ignoranza morale, contrariamente a quella fattuale, non sia scusabile e che «il fatto che l'ignoranza non-morale discolpi non ci fornisca alcuna ragione per credere che l'ignoranza morale faccia lo stesso»²⁵⁵.

L'analisi di Harman prende avvio dalla difficoltà del prendere in esame questioni etiche²⁵⁶, cui segue la domanda circa l'implicazione che questo abbia nella attribuzione di biasimo nei confronti di chi non riesce a far fronte alle richieste della morale. C'è infatti

²⁵³ La parte finale del capitolo verrà dedicata estesamente alla trattazione del rapporto tra attribuzione di responsabilità e contesto in cui l'agente in cui si è sviluppato come tale e si trova ad agire.

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ Harman, *Ethics is Hard! What Follows?*, in *The Oxford Handbook of Moral Responsibility*, Oxford University Press, Oxford, 2022, p. 334.

²⁵⁶ Il titolo che Harman sceglie per l'articolo in cui si occupa di queste questioni è infatti *Ethics is Hard! What Follows?* (Harman, *op. cit.*, Oxford University Press, Oxford, 2022, pp. 325-348.).

chi ritiene che quando un'agente «ha pensato a sufficienza alla morale»²⁵⁷, è scusabile per l'esito negativo cui è arrivato nonostante il tempo speso (i sostenitori della *parity thesis*). La questione riguarda il raggiungimento di una credenza morale falsa, nonostante si siano rispettate tutte le norme procedurali epistemiche. I sostenitori di questa posizione ritengono che si possa essere ritenuti biasimevoli solo quando si è consapevoli di star agendo in modo scorretto²⁵⁸:

Un agente è biasimevole per essersi comportato in un determinato modo solo se ritiene soggettivamente di essersi comportato in modo moralmente sbagliato; quindi, solo se si comporta come non dovrebbe comportarsi, dato il suo stato epistemico completo.²⁵⁹

I sostenitori di questa posizione si appellano al concetto aristotelico di *akrasia* per mettere in luce come l'unico luogo originario di biasimo sia l'*atto akratico*, in cui il soggetto compie volontariamente l'azione che riconosce essere sbagliata. L'argomentazione non convince però Harman, che ritiene che gli agenti che rispettano il profilo sopra delineato (che hanno quindi rispettato gli obblighi procedurali epistemiche) siano comunque biasimevoli: «ciò che rende le loro azioni qualcosa che non dovrebbero compiere, alla luce del loro stato epistemico, [...] è la loro conoscenza di quello che stanno facendo.»²⁶⁰. Il problema sarebbe l'assenza di ignoranza fattuale che avrebbe potuto portare all'insorgere di una qualche forma di ignoranza morale che fosse motivata e quindi scusabile:

Le loro credenze morali, in mancanza di ogni forma di conoscenza non-morale [...] avrebbero potuto rendere le loro azioni soggettivamente moralmente lecite; ma dato che sanno quello che stanno facendo, le loro credenze morali false non possono

²⁵⁷ *Ivi*, p. 325.

²⁵⁸ La dicitura inglese è *Blameworthy Only If Subjectively Wrong* (letteralmente: biasimevole solo se soggettivamente sbagliato).

²⁵⁹ *Ivi*, p. 331.

²⁶⁰ *Ivi*, p. 335.

trasformare una azione moralmente sbagliata soggettivamente in una azione moralmente lecita soggettivamente.²⁶¹

Secondo Harman, non è infatti impossibile venire scusati e quindi esentati dal biasimo per avere una o più credenze morali sbagliate, ma questo è possibile che avvenga solo in casi particolari:

Alcuni fallimenti nel credere nelle verità morali rilevanti per determinate azioni non sono biasimevoli. [...] Se un agente crede falsamente ma innocentemente un'istanza non-morale, e questa conduce ad una credenza morale falsa, allora la credenza morale falsa non implica non preoccuparsi adeguatamente di ciò che è moralmente rilevante.²⁶²

Il nucleo dell'argomentazione di Harman per l'attribuzione di biasimo e lode è proprio il riguardo che gli agenti mostrano di avere per gli altri membri della comunità morale: è questo elemento circoscritto che determina il livello di biasimo attribuibile per le azioni. L'autrice individua a questo proposito un errore che attribuisce a Rosen e agli altri sostenitori della *parity thesis*, ovvero la credenza che l'essere biasimevoli per le azioni derivi dall'essere biasimevoli per le credenze (o per l'ignoranza ad esse relativa). Così non è per Harman, secondo cui gli agenti «non sono biasimevoli per le loro azioni esclusivamente perché sono biasimevoli per le loro credenze; quanto piuttosto, le loro azioni e le loro credenze sono biasimevoli per ragioni simili»²⁶³. Ciò da cui dipende effettivamente l'attribuzione di biasimo è il livello di riguardo mostrato per tutto ciò che concerne la sfera della moralità:

Credere in un certo modo è biasimevole solo nel caso in cui (e nella misura in cui) il comportamento risulta da una mancanza adeguata di cura dell'agente nei confronti

²⁶¹ *Ibidem*.

²⁶² Harman, *Does moral ignorance exculpate?*, in *Ratio (new series)*, 24, 2011, p. 460.

²⁶³ Harman, *op. cit.*, Oxford University Press, Oxford, 2022, p. 337.

di ciò che è moralmente rilevante – in cui questa non è una questione di preoccuparsi *de dicto* della moralità ma preoccuparsi *de re*²⁶⁴ di ciò che è effettivamente moralmente rilevante.²⁶⁵

È la stessa Harman a fornirci indicazioni sulla adeguata traduzione di *de re* e di *de dicto*. Preoccuparsi *de dicto* della moralità indica il desiderio dell'agente di agire moralmente; mentre preoccuparsi *de re* delle questioni morali significa «preoccuparsi delle caratteristiche delle proprie azioni che contano veramente dal punto di vista morale»²⁶⁶. Per la simmetria tra l'attribuzione di biasimo e quella di lode²⁶⁷, come l'attribuzione di biasimo si ha in funzione del livello di riguardo mostrato nei confronti delle questioni morali; allo stesso modo «un agente è lodevole per una azione moralmente buona solo nel caso in cui l'azione dell'agente risulta dal suo curarsi delle caratteristiche della situazione che rendono l'azione una azione moralmente buona»²⁶⁸.

La tesi difesa da Harman viene chiamata *asymmetry thesis* o *no excuse*, per evidenziare come ignoranza morale e ignoranza fattuale vadano trattate diversamente e come la prima non possa mai essere utilizzata come scusa per esentare gli agenti dall'attribuzione di biasimo. Questa posizione viene ulteriormente giustificata dalla credenza che «ognuno di noi ha una notevole evidenza morale che ci rende possibile la comprensione delle verità morali»²⁶⁹, indipendentemente dalle nostre differenze personali. È infatti comunque opportuno considerare la rilevanza del contesto sociale, cui verrà dedicata la parte finale del capitolo, in merito alle capacità (anche morali) che gli agenti sono in grado di sviluppare. Per questo aspetto, Harman ritiene che la fortuna morale (*moral luck*) svolga un ruolo legittimo nelle nostre pratiche morali. Un'importante obiezione mossa all'autrice è proprio quella di evidenziare come la capacità dei singoli di non cadere in errore nel raggiungimento delle verità morali dipenda dalla comunità morale di origine, in cui si sviluppa la capacità di distinguere ciò che è giusto da ciò che

²⁶⁴ Una delle traduzioni letterali possibili è “su ciò che viene detto” per *de dicto* e “sulla cosa” per *de re*. Ma vedremo come è più opportuno tradurli nel contesto della trattazione di Harman.

²⁶⁵ Harman, *op. cit.*, Oxford University Press, Oxford, 2022, p. 337.

²⁶⁶ *Ibidem*.

²⁶⁷ Abbiamo già osservato nel capitolo precedente, a proposito della teoria di Sher, come il tema sia controverso, quindi non verrà nuovamente riaperto.

²⁶⁸ Harman, *op. cit.*, Oxford University Press, Oxford, 2022, p. 339.

²⁶⁹ *Ivi*, p. 346.

è sbagliato. L'appartenenza ad una determinata comunità, e non ad un'altra, è naturalmente casuale e quindi ascrivibile alla fortuna morale che viene chiamata in causa. Ma la risposta data da Harman è molto forte e per numerosi versi controcorrente. Essa afferma infatti che un agente «può essere ritenuto biasimevole come conseguenza dell'aver sperimentato la sfortuna [morale]»²⁷⁰ e che c'è fortuna morale nella costituzione di ognuno: «un soggetto può essere sfortunato e diventare una cattiva persona, e i soggetti presi nella morsa delle visioni morali false sono sfortunati per essersi costituiti come brutte persone. Sono biasimevoli per le loro azioni, e sfortunati per essere biasimevoli in questo modo»²⁷¹. Questa posizione va contro il requisito del controllo, talvolta detto condizione metafisica della libertà, che viene di frequente individuato da Aristotele in poi come condizione imprescindibile per l'attribuzione di responsabilità. La posizione di Harman è quindi in disaccordo con la maggior parte della tradizione sull'attribuzione di responsabilità, che ritiene indispensabile, per garantire una situazione di equità, tentare di eliminare l'ingerenza della fortuna nelle nostre pratiche di attribuzione di biasimo e lode.

Al di là di questo aspetto collaterale, la posizione di Harman circa il rapporto tra ignoranza morale e fattuale è quindi di chiusura nei confronti della possibilità di ritenere anche l'ignoranza morale una scusante per i soggetti che cadono in errore:

Qualcuno che conosce la sua situazione non-morale [che conosce le circostanze fattuali dell'azione], ma che ha una credenza morale falsa, dovrebbe agire soggettivamente come la moralità effettivamente richiede, e non come crede che dovrebbe agire.»²⁷²

E ciò sempre in virtù del fatto che le verità morali sono universalmente accessibili, un prerequisito indispensabile per sostenere qualunque posizione che ritenga l'ignoranza morale sempre colpevole.

²⁷⁰ *Ivi*, p. 340.

²⁷¹ *Ivi*, p. 341.

²⁷² *Ivi*, p. 347.

Vi è poi una posizione che si discosta parzialmente sia dalla *asymmetry thesis*, sia dalla *parity thesis*: si tratta della posizione di Anna Hartford. Se da un lato si collocano i sostenitori delle posizioni ispirate alla *fairness* che appoggiano la *parity thesis*, e dall'altro gli esponenti delle teorie del *quality-of-will* che appoggiano la *asymmetry thesis*; Hartford si situa in una posizione intermedia sostenendo che «una teoria del *quality-of-will* non deve necessariamente implicare che l'ignoranza morale non è mai scusabile»²⁷³. Inoltre, sempre secondo Hartford, «per quanto riguarda il dibattito sulla responsabilità nei contesti di ignoranza, la distinzione tra ignoranza morale e fattuale è molto meno importante di quanto appare»²⁷⁴, ed «evitare una divisione sostanziale o di principio tra le due forme di ignoranza è sicuramente preferibile, considerando quanto sono collegate tra loro»²⁷⁵.

I sostenitori della *parity thesis* ritengono che «l'ignoranza fattuale scusi sulla base della non colpevolezza epistemica [*epistemic non-culpability*]»²⁷⁶, ossia quando vengono rispettati tutti gli obblighi procedurali epistemici nella costituzione di una credenza. Così non è, invece, per i difensori del *quality-of-will*, che fanno dipendere la scusabilità dell'ignoranza fattuale dall'assenza di una mancanza di riguardo per ciò che è moralmente rilevante. Hartford evidenzia come, da questo punto di vista, «l'ignoranza morale potrebbe scusare nello stesso modo in cui scusa l'ignoranza fattuale»²⁷⁷. Verrebbe così minato il fondamento della *asymmetry thesis* per i sostenitori della posizione del *quality-of-will*. Occorre inoltre tenere presente come «l'ignoranza fattuale si palesi spesso insieme all'ignoranza morale [e come] ci siano credenze ignoranti [*ignorant beliefs*]²⁷⁸ che non sono con chiarezza né morali, né fattuali»²⁷⁹.

I sostenitori della *asymmetry thesis* hanno sempre sostenuto con fermezza come «l'ignoranza morale implichi sempre una mancanza di volontà buona [*good will*] e come non possa quindi essere mai scusabile»²⁸⁰. Da qui la dicitura *no excuse* che viene accostata a questi autori. Essendo «le verità morali sempre, in ultima istanza, accessibili, ed essendo

²⁷³ Hartford, *Moral and Factual Ignorance: a Quality of Will Parity*, in *Ethical Theory and Moral Practice*, 22 (5), 2019, p. 1089.

²⁷⁴ *Ivi*, p. 1088.

²⁷⁵ *Ivi*, p. 1089.

²⁷⁶ *Ivi*, p. 1092.

²⁷⁷ *Ibidem*.

²⁷⁸ Con *credenze ignoranti (ignorant beliefs)* si intendono quelle credenze che sono frutto di una qualche forma di ignoranza e che sono quindi false a causa dell'ignoranza che le origina.

²⁷⁹ Hartford, *op. cit.*, 2019, p. 1095.

²⁸⁰ *Ibidem*.

tutti gli agenti morali in possesso dell'acume rilevante per discernere le verità»²⁸¹, si giustifica l'attribuzione di cattiva volontà a tutti coloro che non agiscono in conformità a tali verità. Ma così non sarebbe per tutti gli autori; lo stesso Wieland, menzionato nelle pagine precedenti, ritiene che «gli agenti moralmente ignoranti possano comunque venire scusati se la verità morale non è sufficientemente accessibile»²⁸². Anche Arpaly ammette eccezioni «quando una credenza è falsa ma è, tuttavia, una credenza che è epistemicamente razionale formare»²⁸³. Ne deriva che:

Un insuccesso nel rispondere alle ragioni morali corrette non è sempre indicativo di motivazioni sinistre o di un'indifferenza insensibile che rende il biasimo appropriato in una teoria del *quality-of-will*.²⁸⁴

Tenendo anche conto della rilevanza del contesto epistemico nella formazione delle credenze ignoranti (anche di carattere morale) non appare corretto individuare o indicare una mancanza di riguardo per le questioni morali in qualunque caso di ignoranza morale: «esattamente come nei casi di ignoranza fattuale, è possibile avere credenze moralmente ignoranti che non sono indicative di motivazioni sinistre o di riguardo insufficiente»²⁸⁵. In conclusione:

Se l'ignoranza morale e fattuale scusano entrambe, nella misura in cui non derivano da una motivazione sinistra o da riguardo insufficiente, e se sia l'ignoranza morale che quella fattuale possono avere questo carattere, allora abbiamo asserito una somiglianza in linea di principio tra ignoranza morale e fattuale nelle posizioni del *quality-of-will*, e la *asymmetry thesis* viene indebolita.²⁸⁶

²⁸¹ *Ivi*, p. 1098.

²⁸² *Ivi*, p. 1096.

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ *Ivi*, p. 1097.

²⁸⁵ *Ivi*, p. 1098.

²⁸⁶ *Ivi*, p. 1097-8.

3.3 *Inability thesis*: tra responsabilità e cultura

Come si è visto nelle pagine precedenti, nel discutere il rapporto tra ignoranza morale e ignoranza fattuale un tema ricorrente è quello del rapporto tra responsabilità e contesto sociale di appartenenza per quanto riguarda la possibilità che quest'ultimo costituisca una possibile scusante in merito all'attribuzione di responsabilità. Prendendo in prestito le parole di Michele Moody-Adams:

Riconoscere il legame tra cultura e azione [*agency*²⁸⁷] rivela chiaramente come le culture plasmino profondamente anche i desideri e i fini più fondamentali che influenzano l'agire umano.²⁸⁸

La cultura determina e influenza la nostra capacità di azione, al punto che gran parte dei nostri comportamenti divengono intelligibili solo in riferimento a delle pratiche culturali codificate. È per questo che «almeno qualche volta, l'ignoranza morale diffusa può essere dovuta principalmente alle limitazioni culturali di un'intera area, al posto che a mancanze morali individuali»²⁸⁹. È però importante sottolineare che il valore delle pratiche culturali viene esercitato e si tramanda nel tempo perché gli individui, «criticamente o acriticamente, decidono di proteggere e perpetuare quella determinata eredità [culturale]»²⁹⁰. La convinzione del ruolo svolto dalla cultura e dal contesto sociale di appartenenza in merito allo sviluppo della capacità di azione degli agenti, ha condotto un gruppo di filosofi a coniare quella che viene chiamata la tesi dell'incapacità dovuta a impedimenti culturali²⁹¹:

²⁸⁷ Con *agency* si fa riferimento alla capacità di un agente di agire nel mondo in modo indipendente a fronte di scelte prese liberamente.

²⁸⁸ Moody-Adams, *Culture, Responsibility, and Affected Ignorance*, in *Ethics*, 104 (2), 1994, p. 291.

²⁸⁹ *Ivi*, p. 292.

²⁹⁰ *Ivi*, p. 293.

²⁹¹ In inglese *inability thesis about cultural impediments*. Nelle prosegua della trattazione verrà chiamata semplicemente *inability thesis*.

Alle volte il ricevere un'educazione in una determinata cultura rende semplicemente impossibile da parte dell'agente riconoscere che certe azioni sono sbagliate.»²⁹²

Ci sono diverse versioni della tesi, più e meno estreme. Susan Wolf, per esempio, abbraccia una versione molto forte. Wolf sostiene infatti che la condanna di pratiche come la schiavitù, su cui si è quasi unanimemente d'accordo al giorno d'oggi, sarebbe stata impossibile nei secoli in cui era accettata e diffusa, proprio per motivi culturali spiegati dalla tesi dell'incapacità.

Anche senza abbracciare una posizione estrema come quella di Wolf, è comunque opportuno analizzare le implicazioni cui conduce l'accettazione di questa tesi. Appoggiare una tale posizione implica infatti ridurre lo spazio di attribuzione di responsabilità degli agenti, ritenendo che «la nostra ignoranza morale è meglio attribuita alle limitazioni culturali, piuttosto che ai nostri fallimenti come esseri umani che perpetuano la cultura»²⁹³. Ciò su cui occorre concentrare l'attenzione è proprio il rapporto tra agenti e cultura, per indagare e stabilire in che misura siano gli agenti a plasmare la seconda, e quanto sia invece la cultura a determinare gli atteggiamenti, le credenze e le possibilità d'azione dei primi. Più che di cultura in quanto tale, sarebbe utile parlare di «regolarità nel comportamento o artefatti di un gruppo che ha aderito ad una tradizione comune»²⁹⁴. Con cultura si intende infatti «il modo di vivere di un dato gruppo sociale, che viene strutturato da intricati modelli di aspettative normative circa le emozioni, i pensieri e le azioni»²⁹⁵. La cultura quindi, senza agenti che la perpetuano incarnandone i modelli, di fatto non esiste: «la cultura è creata, e anche trasmessa, dalle persone»²⁹⁶, senza le quali «non può essere “agente” di nulla»²⁹⁷. Nonostante il potere che le pratiche culturali esercitano indubbiamente nella formazione del nostro carattere come individui morali, è comunque opportuno ricordare il ruolo che i singoli agenti svolgono nella costituzione e nel mantenimento di una data cultura. Le culture non sono stabili e

²⁹² Moody-Adams, *op. cit.*, 1994, p. 293.

²⁹³ *Ivi*, p. 298.

²⁹⁴ Kluckhohn, *Mirror for Man*, Fawcett, New York, 1944, p.28, cit. in Moody-Adams, *op. cit.*, 1994, p. 304.

²⁹⁵ Moody-Adams, *op. cit.*, 1994, p. 295.

²⁹⁶ *Ivi*, p. 304.

²⁹⁷ *Ibidem*.

immutabili nel tempo, ma vengono modellate e modificate dagli individui stessi che ne fanno parte, che non devono essere quindi completamente esautorati del loro potere di agenti solo in virtù della loro appartenenza ad un determinato sostrato culturale. È di questa opinione Moody-Adams, che attacca l'*inability thesis* sostenendo che «le culture dipendono dalle scelte e dalle azioni individuali delle persone in un modo che fa sì che le culture non possono sistematicamente compromettere le capacità morali dei loro membri»²⁹⁸. È di opinione diversa Paul Benson che cerca di ribattere alla posizione di Moody-Adams.

Benson riconosce che la tesi dell'inabilità sia stata troppo spesso utilizzata per delegittimare l'attribuzione di responsabilità nel caso di gravi crimini; ma non crede, per questo, che vada completamente abbandonata come se la tesi secondo cui «le influenze culturali possono esonerare le persone dall'attribuzione di responsabilità morale, rendendole incapaci di comprendere che certe azioni sono sbagliate» fosse falsa²⁹⁹. Moody-Adams attacca l'*inability thesis* ritenendo che essa non faccia altro che legittimare diffuse forme di autoinganno attraverso le quali le persone finiscono per convincersi di non essere responsabili delle azioni che compiono. Nella maggior parte dei casi gli agenti sono invece «colpevoli per essersi rifiutati di cercare di raggiungere la conoscenza morale che avrebbero potuto acquisire»³⁰⁰. La tesi dell'ingerenza della cultura nella nostra capacità di riconoscere le verità morali avrebbe anche il merito di «renderci più semplice scusare i nostri predecessori per i crimini commessi e consentirci così di mantenere una visione più benevola della nostra cultura e giustificare il suo patrimonio»³⁰¹. Questo sarebbe però, sempre secondo Moody-Adams, un semplice aspetto attraente della tesi, non una prova della sua verità: per scardinarla definitivamente, Moody-Adams si appella alla convinzione che la cultura ha effettivamente un potere causale solo nella misura in cui gli individui la perpetuano con le loro azioni e applicando le sue norme e i suoi valori. Di conseguenza, «il fatto che le mie azioni sono intelligibili grazie al mio contesto culturale non può ridurre la mia responsabilità per aver commesso quegli sbagli, poiché

²⁹⁸ Benson, *Culture and responsibility: A reply to Moody-Adams*, in *Journal of Social Philosophy*, 34 (4), 2001, p. 610.

²⁹⁹ *Ibidem*.

³⁰⁰ *Ivi*, p. 611.

³⁰¹ *Ivi*, p. 614.

ho deciso di portare avanti l'eredità di quella cultura in quelle circostanze e attraversi quei determinati atti»³⁰².

Benson cerca di mostrare che l'argomentazione di Moody-Adams è fallace individuando due convinzioni errate che sostengono la sua critica alla tesi dell'incapacità. Innanzitutto, la convinzione che «se le culture potessero effettivamente indebolire moralmente qualcuno, avrebbero questo effetto su tutti, o quasi tutti, i membri [di una data cultura]»³⁰³. Questa assunzione sembra smentita dal fatto che membri diversi di una data cultura possono essere collocati in modo molto diverso al suo interno³⁰⁴, e questa differenza fa sì che l'influenza di una medesima cultura possa essere molto diversificata per i membri che si collocano al suo interno. La seconda convinzione di Moody-Adams che per Benson è errata riguarda invece l'idea per cui «i danni generati dalla cultura, se possibili, si estenderebbero a tutte, o quasi tutte, le capacità utilizzate nella formulazione di ogni giudizio morale»³⁰⁵. Anche in questo caso è evidente, per Benson, l'erroneità di questa credenza: «le influenze culturali sullo sviluppo o sull'esercizio delle capacità morali possono essere altamente localizzate e compartimentalizzate, operando in modo abbastanza selettivo su specifici tipi di percezioni, emozioni e giudizi»³⁰⁶.

In definitiva, Benson ritiene che sia utile e giusto accettare l'*inability thesis* in certi casi, senza cadere nell'errore di «vedere la cultura ovunque al lavoro nel comportamento degli individui»³⁰⁷. Il rischio di non tenere conto della profonda connessione tra cultura di appartenenza e sviluppo delle capacità morali sarebbe quello di:

³⁰² *Ivi*, p. 616.

³⁰³ *Ivi*, p. 617.

³⁰⁴ Un altro elemento di cui è utile tenere conto nell'analisi del rapporto tra cultura e responsabilità individuale è il ruolo svolto dal pregiudizio nello sviluppo della concezione di sé degli individui e quindi in seguito delle loro capacità interpersonali. Alla base di tutte le pratiche interpersonali, incluse quelle legate alla sfera della moralità, vi è la concezione che ogni individuo ha di se stesso e il rispetto che esso prova nei confronti del suo sé (si parla in questo caso di *self-respect*). Senza questa forma basilare di rispetto, direzionato prima di tutto verso se stessi, perdono di senso tutte le pratiche rivolte a oggetti e persone fuori di noi e di conseguenza anche qualsiasi discorso sulla moralità. L'idea di autori come Moody-Adams, supportata da studi empirici, è che alla base della costruzione del rispetto di sé ci sono propri i pregiudizi legati ad una data cultura. Per approfondire si veda: Moody-Adams, *Race, Class, and the Social Construction of Self-Respect*, in *The Philosophical Forum*, 24 (1-3), 1992-93, pp. 251-266.

³⁰⁵ Benson, *op. cit.*, 2001, p. 617.

³⁰⁶ *Ibidem*.

³⁰⁷ Moody-Adams, *op. cit.*, 1994, p. 297, cit. in Benson, *op. cit.*, 2001, p. 615.

Pensare compiaciuti che siamo capaci di conoscere molto di più circa il giusto e il buono rispetto a quello che siamo effettivamente in grado di conoscere in relazione alla nostra situazione storica e culturale corrente. [E] può [inoltre] condurci ad adottare irrealistiche aspettative circa quello che gli altri dovrebbero sapere, basate su false valutazioni riguardanti quali ragioni avrebbero potuto avere per iniziare una critica morale delle loro società.³⁰⁸

Un'evoluzione dell'*inability thesis*, combinata con la credenza che anche l'ignoranza morale sia a tutti gli effetti una forma di ignoranza scusabile, è quella che viene definita *basic intuition*:

Semplicemente perché hanno un retroterra particolare [*exceptional backgrounds*], alcuni trasgressori hanno uno stato morale [*moral status*] differente rispetto a quello dei trasgressori "privilegiati" che compiono lo stesso tipo di azioni.³⁰⁹

Secondo Sarah Buss questa tesi si fonda su un'intuizione ancora più basilare, secondo cui «il biasimo che è giusto attribuire ad un agente è la funzione di quello che ci si può ragionevolmente aspettare che sappia»³¹⁰. Tenendo presente come questo livello presunto di conoscenza dipenda dal passato dello stesso agente e dal suo contesto sociale di crescita: «sospettare che non avrebbe potuto sapere di più equivale a sospettare che sia giustificatamente [*justifiably*] ignorante»³¹¹. Questo non significa però giungere a conclusioni estreme, come quelle di Susan Wolf, che ritiene che «la condizione di libertà richiede che [un malfattore] avrebbe potuto fare altrimenti nella esatta situazione in cui si è effettivamente trovato»³¹² e che il vissuto di un individuo possa avere il potere di togliere questa libertà. Non è così per Buss che chiarisce come «gli eventi o gli stati di cose possono dare a qualcuno una ragione per fare qualcosa ma senza costringerlo»³¹³. Il

³⁰⁸ Benson, *op. cit.*, 2001, p. 615.

³⁰⁹ Buss, *Justified Wrongdoing*, in *Noûs*, 31 (3), 1997, p. 337.

³¹⁰ *Ivi*, p. 338.

³¹¹ *Ibidem*.

³¹² Wolf, *Asymmetrical Freedom*, in *The Journal of Philosophy*, 77 (3), 1980, p. 152, cit. in Buss, *op. cit.*, 1997, p. 339.

³¹³ Buss, *op. cit.*, 1997, p. 340.

passato complesso e non privilegiato di determinati individui non deve avere la funzione di mera giustificazione, ma deve invece servire per comprendere meglio il loro operato. Il fine è comprendere come certe azioni possano apparire giuste e auspicabili a causa di un determinato ambiente³¹⁴: «Questi retroterra [ambienti] possono giustificare l'illecito – non nel senso che trasformano ciò che è *prima facie* sbagliato in giusto, ma nel senso che giustificano certe inferenze, alla luce delle quali l'illecito stesso è giustificato»³¹⁵. L'azione rimane sbagliata, ma analizzando e studiando il retroterra del soggetto è possibile capire come si sono formate le false credenze che hanno condotto alla scelta di quella determinata azione:

Cattive esperienze infantili possono giustificare l'insorgere di credenze false. Queste possono essere false credenze circa la psicologia umana; e possono essere false credenze riguardanti le implicazioni normative dell'essere esseri umani. Entrambe le specie di credenze creano la base per altre false credenze che riguardano come è opportuno comportarsi nei confronti degli altri esseri umani nelle diverse circostanze.³¹⁶

Per valutare la colpevolezza di un agente non si deve guardare soltanto alle circostanze presenti dell'azione, ma anche a quelle passate che giustificano e chiariscono la scelta adottata dal soggetto nel momento presente: «la *basic intuition* attribuisce importanza morale alle circostanze passate dei delinquenti con un passato svantaggiato. E suggerisce, in particolare, che l'infanzia svantaggiata di una persona può giustificarla nel compiere certi errori di giudizio morale»³¹⁷.

L'analisi di Buss approda ad una conclusione piuttosto singolare e non molto condivisa: poiché le circostanze passate dei malfattori svantaggiati, come vengono chiamati dall'autrice, fanno sì che questi soggetti sviluppino buone ragioni per compiere

³¹⁴ Ambiente, sfondo, retroterra, sono tutti termini che ho scelto per tradurre l'inglese *background*; che sarebbe stato probabilmente più chiaro in quanto termine ormai diffuso anche nell'italiano parlano. Ho però deciso di lasciare in inglese solo i termini del linguaggio tecnico filosofico e non lasciare intradotte altre parole inglesi, nonostante l'ampia diffusione degli anglicismi.

³¹⁵ Buss, *op. cit.*, 1997, p. 348.

³¹⁶ *Ibidem*.

³¹⁷ *Ivi*, p. 350.

la scelta sbagliata, non sarebbe giusto non attribuire responsabilità alle loro azioni. Questi individui sarebbero esentati dal biasimo ma non dall'attribuzione di responsabilità. Un agente è infatti ritenuto non responsabile delle sue scelte e azioni quando queste sono «il risultato di una speciale incapacità di valutare le sue opzioni o di esercitare auto-controllo»³¹⁸, ma questo non sembra essere il caso della categoria di agenti presi in esame. Questi individui sono invece perfettamente in grado di fornire ragioni per le loro scelte pratiche, proprio in virtù delle circostanze del loro passato. Un tale soggetto:

Non è biasimevole, anche se è moralmente responsabile per quello che ha fatto. Una delle numerose cose negative date dall'aver un'infanzia svantaggiata è il fatto che essa può dare a qualcuno una buona ragione [*good reason*] per fare la cosa sbagliata [*bad thing*].»³¹⁹

Anche Owen Walker ci offre un'analisi del rapporto tra ambiente d'origine svantaggiato - Walker parla a tal proposito di ghetto - e responsabilità. A differenza di Buss, Walker ritiene che gli individui cresciuti in contesti particolarmente problematici possano essere, a pieno titolo, scusati e quindi esentati dall'attribuzione di responsabilità. Per giustificare la sua posizione Walker parte dall'enunciazione della teoria che chiama *argomento del contratto sociale* (*the argument from the social contract*), che avrebbe il merito di «gettare luce sul fatto per cui dovremmo o non dovremmo scusare i delinquenti che sono stati “svantaggiati culturalmente” dall'essere cresciuti in un ghetto e coloro che hanno personalità sociopatiche e “inadeguate”»³²⁰. L'idea alla base dell'argomento è la seguente:

Ognuno di noi, nel nostro stesso interesse e indipendentemente da ogni sentimento di empatia per chi è senza colpa, malato, o pazzo, vorrebbe avere una politica che

³¹⁸ *Ivi*, p. 360.

³¹⁹ *Ivi*, p. 362.

³²⁰ Walker, *Why Should Irresponsible Offenders be Excused*, in *The Journal of Philosophy*, 66 (10), 1969, p. 279.

scusi queste persone per la paura che noi stessi potremmo essere sopraffatti da quella condizione e commettere un atto dannoso come risultato.³²¹

Walker, ispirandosi alla teoria della giustizia di Rawls, ipotizza un momento iniziale in cui gli individui appartenenti alla stessa comunità morale si riuniscono per stabilire quali saranno i principi che regoleranno l'attribuzione di responsabilità. L'elemento centrale, come nella teoria di Rawls, è il velo di ignoranza di cui sono vittime questi individui e che fa sì che questi «non abbiano conoscenza di come i principi andrebbero ad incidere su di loro nello specifico»³²². Il velo di ignoranza riguarda infatti sia la collocazione sociale, sia la possibilità di essere o divenire affetti da una qualche malattia mentale. Secondo Walker questo gruppo di individui adulti e razionali, che sono stati scelti per decidere i principi della morale, escluderebbe dall'attribuzione di responsabilità gli agenti che agiscono per effetto di una instabilità mentale. Questa scelta sarebbe legittimata dal fatto che «un uomo può pianificare di non commettere un crimine ordinario [*ordinary crime*], ma non può pianificare di non essere costretto a compiere un crimine da una malattia mentale»³²³. Infatti, «nessun individuo può fare alcuna promessa circa quello che farà o non farà se diventerà pazzo, poiché le motivazioni di una persona malata mentalmente sono abbastanza differenti da quelle del suo sé normale [*normal self*]»³²⁴.

Per Walker il suo *argomento per il contratto sociale* può essere applicato anche nei casi di individui cresciuti in ambienti con condizioni particolarmente svantaggiate. La sua idea è che lo stesso argomento utilizzato per giustificare la mancata attribuzione di responsabilità nei casi di agenti affetti da malattia mentale, possa essere utilizzato anche in questo caso:

Il ladro del ghetto, come la persona mentalmente malata, è totalmente diverso dalla sua controparte nella posizione originaria [di stipula del contratto], e la sua educazione lo rende il tipo di persona che per nessuna ragione si sarebbe impegnato

³²¹ *Ivi*, p. 280.

³²² *Ivi*, p. 282.

³²³ *Ivi*, p. 285.

³²⁴ *Ivi*, p. 286.

ad obbedire a determinate regole. [...] La persona nel ghetto potrebbe sentirsi, e per ottime ragioni, di non avere alcun ruolo in una società lecita, mentre la persona nella posizione originaria, varando leggi per promuovere il suo interesse, crede chiaramente di avere un interesse per lo stile di vita lecito.³²⁵

Ne consegue che ricevere una cattiva educazione e crescere in contesti sociali particolarmente svantaggiati può essere una scusante esattamente come la malattia mentale³²⁶; in quanto «la malattia mentale, una severa educazione nel ghetto, e la costrizione sono analoghe all'impossibilità»³²⁷ di comportarsi diversamente da come di fatto si agisce. Questo perché queste condizioni tolgono alle persone la possibilità di agire altrimenti, e un caposaldo della morale è proprio quello secondo cui «dovere implica potere»³²⁸.

Avendo trattato, in questo lavoro, prevalentemente la questione dell'ignoranza, l'ultimo argomento che vorrei affrontare è quello relativo alla *affected ignorance*³²⁹. Si parla di *affected ignorance* quando si tratta di banalità del male e quindi di come «persone generalmente perbene possano alle volte comportarsi male»³³⁰, proprio in conseguenza della *affected ignorance*. Essa può prendere svariate forme ma, in generale:

L'*affected ignorance* è essenzialmente una questione che riguarda la scelta di non essere informati riguardo ciò che potremmo e dovremmo sapere.³³¹

³²⁵ *Ivi*, p. 289.

³²⁶ La posizione esposta da Walker è molto forte ed è stata oggetto di numerose critiche. Adottare una posizione del genere, come abbiamo osservato nell'analisi di Moody-Adams rischia di limitare notevolmente il campo della responsabilità, con la conseguenza di giustificare anche individui che non meritano giustificazione. Il rischio, nel caso della tesi di Walker, è quello di riuscire sempre ad individuare un passaggio problematico nella crescita di ogni individuo con la conseguenza inauspicata di non poter mai attribuire legittimamente responsabilità a nessuno.

³²⁷ Walker, *op. cit.*, 1969, p. 290.

³²⁸ *Ivi*, p. 279.

³²⁹ Tradotto letteralmente: *ignoranza affetta*.

³³⁰ Moody-Adams, *op. cit.*, 1994, p. 301.

³³¹ *Ibidem*.

Questa forma di ignoranza viene quindi a costituirsi come un tentativo di giustificare il proprio perpetrare deliberatamente qualcosa di scorretto rifugiandosi dietro la propria, apparente, ignoranza. Ne è un esempio il fingere di ignorare l'origine illecita di qualcosa che ci fa comodo ricevere, o l'ignorare volontariamente le conseguenze delle nostre azioni per evitare di nutrire conseguente senso di colpa. La forma più diffusa di *affected ignorance* riguarda però «la tendenza ad evitare di riconoscere la nostra fallibilità in quanto esseri umani»³³². L'ignoranza morale della quale stiamo discutendo assume spesso la forma di *affected ignorance*, mostrandosi così inevitabilmente colpevole.

In generale, la riflessione su questo tipo di ignoranza ha la funzione di mostrare come il male, e la sua pratica, siano molto più “banalmente” diffusi di quanto la morale comune vorrebbe ammettere. L'*affected ignorance* è spesso connaturata alla diffusione di azioni scorrette e svolge la funzione di illudere l'agente circa la liceità di quello che sta compiendo: «c'è così molta più evidenza della banalità del male [*wrongdoing*]. C'è, inoltre, più evidenza della regolarità con cui differenti varietà di *affected ignorance* sono legate al male»³³³. Com'è noto, di banalità del male si è ampiamente occupata Hannah Arendt il cui celebre libro *Eichmann in Jerusalem*³³⁴ è stato per l'appunto tradotto in italiano con *La banalità del male*³³⁵.

³³² *Ibidem*.

³³³ *Ivi*, p. 302.

³³⁴ Arendt, *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*, Viking Press, New York, 1964. Il libro si occupa del processo ad Eichmann svoltosi a Gerusalemme per processare lo stesso Eichmann in seguito ai crimini commessi a fianco dei nazisti nella Seconda Guerra Mondiale.

³³⁵ Arendt, *La banalità del male*, [1964], trad. it., Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 2017. Desidero riportare al termine di questo capitolo proprio le parole che Hannah Arendt ritiene sarebbe stato opportuno utilizzare per condannare Adolf Eichmann, e che l'autrice decide di collocare al termine dell'epilogo del suo celebre libro. Dopo aver parlato di ignoranza e di come questa possa essere un forte elemento scusante nell'attribuzione di responsabilità, credo che ricordare queste parole sia un modo per non dimenticare che siamo innanzitutto agenti liberi e che le nostre scelte sono, nella maggior parte dei casi, effettivamente nostre ed effettivamente scelte e che anche il non prendere posizione costituisce a tutti gli effetti una scelta: «Tu ci hai narrato la tua storia presentandocela come la storia di un uomo sfortunato, e noi, conoscendo le circostanze, siamo disposti fino a un certo punto ad ammettere che in circostanze più favorevoli ben difficilmente tu saresti comparso dinanzi a noi o dinanzi a qualsiasi altro tribunale. Ma anche supponendo che soltanto la sfortuna ti abbia trasformato in un volontario strumento dello sterminio, resta sempre il fatto che tu hai eseguito e perciò attivamente appoggiato una politica di sterminio. La politica non è un asilo: in politica obbedire e appoggiare sono la stessa cosa». (Arendt, op. cit., Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 2017, p. 284.) Queste parole ci rammentano come il valore morale degli individui si mostri non tanto dalle fortunate o sfortunate circostanze che gli capitano in sorte, quanto piuttosto dalle scelte prese nonostante le stesse e dalla volontà di assumersi la responsabilità delle proprie azioni indipendentemente dalle conseguenze che questa decisione porta con sé.

Se ne evince un quadro estremamente complesso in cui è necessario tenere conto del ruolo giocato dalla cultura nello sviluppo delle nostre capacità morali, ma anche di quello svolto dai meccanismi di autoinganno, come l'*affected ignorance*, che riducono ma solo apparentemente la nostra reale responsabilità. Non saranno sicuramente queste poche pagine a mettere un punto definito alla questione dell'attribuzione di responsabilità e a quella di definire il complesso rapporto tra etica e conoscenza, ma mi auguro che siano servite per gettare luce su una questione tanto complessa. Il rischio è sempre quello di non riuscire ad individuare una posizione mediana e di rifugiarsi invece negli estremismi delegittimando completamente l'attribuzione di responsabilità o, al contrario, condannando senza riserve. Ma di fronte alla complessità adottare un tale un punto di vista è, a mio avviso, sempre un errore.

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Quello che possiamo ricavare dall'analisi sviluppata nelle pagine precedenti è un quadro complesso e ricco di tensioni al proprio interno. I problemi sorgono del resto anche nel cercare di individuare il modo corretto di intendere la responsabilità, come mostra il dibattito che coinvolge *answerability*, *attributability* e *accountability* come possibili interpretazioni della responsabilità.

Un ulteriore problema è poi quello del modo corretto di intendere il ruolo di Aristotele nel dibattito sulla condizione epistemica. Da un lato, c'è chi lo ritiene a tutti gli effetti l'origine del dibattito ed il primo autore a sollevare la questione epistemica, mentre dall'altro c'è chi ritiene che questa posizione sia un totale travisamento della filosofia aristotelica e del pensiero greco in generale. Passando poi all'analisi della condizione epistemica per come viene affrontata oggi, la situazione sembra ancora più complessa, come dimostra un ampio spettro di teorie³³⁶ che a volte differiscono per dettagli minimi, che non è comunque possibile tralasciare. La medesima complessità si riscontra indagando il rapporto tra ignoranza morale e fattuale e il ruolo svolto dalla cultura di appartenenza quando si tratta di stabilire la responsabilità di un agente in merito ad una determinata azione.

In un panorama così strutturato diviene difficile assumere una posizione propria: ogni posizione ha un contributo positivo da offrire al dibattito e molto spesso ci si ritrova ad apprezzare determinati elementi di una teoria e a rigettarne altri. Se da un lato si può apprezzare l'attenzione che le posizioni del *quality-of-will* dedicano al soggetto agente e alla costituzione del suo carattere, non è possibile d'altro canto liquidare le analisi sviluppate dagli esponenti del *tracing*. Nonostante si possa accettare la tesi che ritenere l'*atto akratico* l'unico autentico sito di responsabilità originaria riduca fortemente i confini entro cui si colloca la responsabilità degli agenti, è anche vero che l'approccio del

³³⁶ Nel secondo capitolo dell'elaborato, dedicato specificamente al tema della condizione epistemica, ho adoperato ovviamente una selezione delle teorie da inserire per evitare che il testo assumesse la struttura di un elenco e perdesse di discorsività. Se si volesse indagare in modo più dettagliato le teorie secondarie riguardanti la condizione epistemica è possibile consultare la bibliografia in cui si trovano testi non direttamente citati, ma che possono fungere da approfondimento.

tracing sembra quello più scientifico tra quelli a disposizione. Allo stesso modo è difficile stabilire che ruolo assegnare alla cultura nella strutturazione del carattere dei singoli individui e quindi determinare il suo effettivo peso nella costituzione delle loro capacità decisionali. Se ad un estremo si collocano le posizioni che rifiutano la possibilità di ogni ingerenza culturale nell'attribuzione di responsabilità, all'estremo opposto si trovano teorie che quasi deresponsabilizzano gli agenti in errore. Ritengo che in un simile contesto l'approccio più utile non sia quello di cristallizzarsi nella ricerca della posizione che sia migliore o peggiore, quanto piuttosto cercare di cogliere ciò che di positivo c'è in ogni teoria per andare invece ad indagare i punti più oscuri e che danno possibilità di approfondimento. Una cosa mi preme però sottolineare: l'importanza da riservare all'indagine e allo studio della morale di uso corrente, del senso comune. Qualsiasi posizione si voglia adottare, essa deve poter essere applicata.

Volgendo alla fine di questo lavoro, desidero concludere queste pagine riprendendo l'idea dalla quale sono partita. All'inizio dell'introduzione ho parlato di come sia importante cogliere gli elementi che si annidano nell'intersezione tra diversi ambiti, come può accadere nel punto di contatto tra epistemologia ed etica. Credo che queste sfumature siano particolarmente evidenti quando ci si occupa di conoscenza, un concetto in continua espansione i cui contorni non sono particolarmente chiari. Riprendendo le parole di Günter Abel:

Differenti forme di conoscenza svolgono un ruolo importante nelle vite delle persone. È questo il caso delle abitudini, costumi, competenze e pratiche quotidiane esattamente come nella scienza, tecnologia e nelle istituzioni del mondo moderno civilizzato. Di conseguenza, le differenti forme di conoscenza e in particolar modo le loro interazioni all'interfaccia della cognizione, comunicazione e cooperazione umana necessitano di attenzione crescente e dovrebbero essere analizzate e pensate a fondo.³³⁷

³³⁷ Abel, *Forms of Knowledge: Problems, Projects, Perspectives*, in Meusburger & Welker & Wunder, *Clashes of Knowledge. Knowledge and Space, vol 1*, Springer, Dordrecht, 2008, p. 11.

Ritengo che questo tipo di attenzione non debba essere dedicato solo alla conoscenza ma a numerosi ambiti, incluso quella della responsabilità. È importante dedicare la giusta attenzione a queste zone di contatto, le zone grigie in cui c'è molto da esplorare e di inesplorato. Questo mio lavoro altro non è se non un piccolo tentativo di andare in questa direzione e, senza alcuna pretesa di esaustività, mi auguro di essere riuscita quantomeno ad imboccare la strada giusta.

BIBLIOGRAFIA

Abel G., *Forms of Knowledge: Problems, Projects, Perspectives*, in Meusburger, & Welker & Wunder, *Clashes of Knowledge. Knowledge and Space, vol 1*, Springer, Dordrecht, 2008, pp. 11-33.

Adams R. M., *Involuntary Sins*, in *The Philosophical Review*, 9a (1), 1985.

Adkins A. W. H., *La morale dei greci: da Omero ad Aristotele*, [1960], trad. it., Editori Laterza, Bari, 1964.

—, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Univ of Chicago Pr, Chicago, 1975.

Arendt H., *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*, Viking Press, New York, 1964.

—, *La banalità del male*, [1964], trad. it., Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 2017.

Aristotele, *Etica Eudemia*, a cura di Donini P., Editori Laterza, Roma, 1999.

—, *Etica Nicomachea*, a cura di Mazzarelli C., Bompiani, Milano, 2000.

Arpaly N., *Quality of Will and (Some) Unusual Behavior*, in King M. & May J., *Agency in Mental Disorder: Philosophical Dimensions*, Oxford University Press, Oxford, 2022, pp. 14-32.

Benson P., *Culture and responsibility: A reply to Moody-Adams*, in *Journal of Social Philosophy*, 34 (4), 2001, pp. 610-620.

Bobzien S., *Determinism, Freedom, and Moral Responsibility: Essays in Ancient Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2021.

Broadie S., *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, New York, 1991.

Buss S., *Justified Wrongdoing*, in *Noûs*, 31 (3), 1997, pp. 337-369.

Clarke R. & McKenna M. & Smith A. M., *The Nature of Moral Responsibility: New Essays*, Oxford University Press, Oxford, 2015.

Cloos C. M., *Responsibility Beyond Belief: The Epistemic Condition on Moral Responsibility*, University of California, Santa Barbara, 2018.

De Caro M., *La logica della libertà*, Mimesis Edizioni, Sesto San Giovanni, 2018.

Donini P., *Abitudine e saggezza: Aristotele dall'Etica Eudemia all'Etica Nicomachea*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2014.

Dover K. J., *Greek popular Morality in the time of Plato and Aristotle*, Blackwell, Oxford, 1974, pp. 283-288.

Driver J., *Appraisability, Attributability, and Moral Agency*, in Clarke R., *The Nature of Moral Responsibility: New Essays*, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 157-174.

Echenique J., *Aristotle's Ethics and Moral Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012

Faroldi F. L. G., *Responsabilità e Ragione, contributo a una prospettiva riduzionista*, Satura Editrice s.r.l., Napoli, 2020.

Feinberg J., *Harm to Self. The Moral Limits of the Criminal Soul*, Oxford University Press, Oxford, 1986.

Fischer J. M., *My Way, Essays on moral responsibility*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

—, *Responsibility and Manipulation*, in *The Journal of Ethics*, 8 (2), 2004, pp. 145-177.

Fischer J. M. & Ravizza M., *Perspectives on Moral Responsibility*, Cornell University Press, New York, 1993.

—, *Responsibility and control*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Fischer J. M. & Tognazzini N. A., *The Truth about Tracing*, in *Noûs*, 43 (3), 2009, pp. 531-556.

FitzPatrick W. J., *Moral Responsibility and Normative Ignorance: Answering a New Skeptical Challenge*, in *Ethics*, 118 (4), 2008, pp. 589-613.

Fonnesu L., *La responsabilità tra antichi e moderni*, in *Psiche*, 1, 2021, pp. 37-55.

—, *La responsabilità tra teoria e storia. Una proposta*, in *Etica e Responsabilità – Società italiana di filosofia morale, volume 1*, Orthotes Editrice, Napoli, 2018, pp. 45-59.

—, *Storia dell'etica contemporanea. Da Kant alla filosofia analitica*, Carocci editore, Roma, 2018.

Frankfurt H., *Alternative Possibilities and Moral Responsibility*, in *The Journal of Philosophy*, 66 (23), 1969, pp. 829-839.

—, *What We Are Morally Responsible For*, in *Perspectives on Moral Responsibility*, Cornell University Press, New York, 1993, pp. 286-295.

Furley D., *Two studies in the Greek atomists: Study 1: Indivisible magnitudes, Study 2: Aristotle and Epicurus on voluntary action*, Princeton University Press, Princeton, 1967.

Gastaldi S., *Lo "spoudaios" aristotelico tra etica e poetica*, in *Elenchos*, 8 (1), 1987, pp. 63-104.

Glannon W., *Psychopathy and Responsibility*, in *Journal of Applied Ethics*, 14 (3), 1997, pp. 263-275.

—, *Responsibility and control: Fischer's and Ravizza's theory of moral responsibility*, in *Law and Philosophy*, 18 (2), 1999, pp. 187-213.

Gunnemyr M. & Torpe Touborg C., *You Just Didn't Care Enough*, in *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 24 (1), 2023, pp. 1-35.

Hare R. M., *Freedom and Reason*, Oxford University Press, London, 1963.

Harman E., *Does moral ignorance exculpate?*, in *Ratio (new series)*, 24, 2011, pp. 443-468.

—, *Ethics is Hard! What Follows?*, in *The Oxford Handbook of Moral Responsibility*, Oxford University Press, Oxford, 2022, pp. 325-348m.

Hart, H., *Punishment and Responsibility*, Oxford University Press, London, 1968.

Hartford A., *Moral and Factual Ignorance: a Quality of Will Parity*, in *Ethical Theory and Moral Practice*, 22 (5), 2019, pp. 1087-1102.

Heinaman R., *The Eudemian Ethics on Knowledge and Voluntary Action*, in *Phronesis*, 31 (2), 1986, pp.128-147.

Horowitz S., *Epistemic Akrasia*, in *Noûs*, 48 (4), 2013, pp. 718-744.

Ionescu B. & Neculcea M., *Testimonial Evidence. Perspectives and Confluences*, in *Journal of Legal Studies*, 19 (33), 2017, pp. 75-83.

Kant I., *Critica della ragion pratica*, a cura di Capra F., Laterza, Roma-Bari, 1997.

Kelly E., *What is an Excuse?*, in Coates D. & Tognazzini N., *Blame: Its Nature and Norms*, Oxford University Press, New York, 2013, pp. 244-262.

Kenny A., *The Aristotelian Ethics: A Study of The Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, 1978.

Khoury A., *Responsibility, Tracing and Consequences*, in *Canadian Journal of Philosophy*, 42 (3/4), 2012, pp. 187-207.

—, *Synchronic and Diachronic Responsibility*, in *Philosophical Studies*, 165, 2013, pp. 735-752.

Kiener M., *The Routledge Handbook of Philosophy of Responsibility*, Routledge, London, 2023.

King M., *The problem with negligence*, in *Social Theory and Practice*, 35 (4), 2009, pp. 577-595.1

Kluckhohn C., *Mirror for Man*, Fawcett, New York, 1944.

Levy N., *Culpable Ignorance and Moral Responsibility: A Reply to FitzPatrick*, in *Ethics*, 119 (4), 2009, pp. 729-741.

—, *Cultural Membership and Moral Responsibility*, in *The Monist*, 86 (2), 2003, pp. 145-163.

Mckenna M., *Conversation and Responsibility*, Oxford University Press, New York, 2012.

—, *Moral Responsibility and Quality of Will*, in *Conversation and Responsibility*, Oxford University Press, New York, 2012, pp. 56-78.

Meyer S. S., *Aristotle on Moral Responsibility: character and cause*, Blackwell Publishers, Cambridge, Massachusetts, 1993.

Miller D. J., *The Epistemic Condition*, in Kiener M., *The Routledge Handbook of Philosophy of Responsibility*, Routledge, London, 2024.

Moody-Adams M. M., *Culture, Responsibility, and Affected Ignorance*, in *Ethics*, 104 (2), 1994, pp. 291-309.

—, *On the Alleged Methodological Infirmary of Ethics*, in *American Philosophical Quarterly*, 27 (3), 1990, pp. 225-235.

—, *Race, Class, and the Social Construction of Self-Respect*, in *The Philosophical Forum*, 24 (1-3), 1992-93, pp. 251-266.

Mortimore G., *Weakness of Will*, Macmillan and co, Bristol, 1971.

Natali C., *Aristotele*, Carocci editore, Roma, 2014.

Nelkin D. K. & Pereboom D., *The Oxford Handbook of Moral Responsibility*, Oxford University Press, Oxford, 2022.

Owens D., *Epistemic Akrasia*, in *The Monist*, 85 (3), 2002, pp. 381-397.

Piazza T., *Che cos'è la conoscenza*, Carocci, Roma, 2017.

Polanski R., *The Cambridge Companion to Aristotle's Nichomachean Ethics*, Cambridge University Press, New York, 2014.

Robichaud P. & Wieland J. W., *Responsibility: The Epistemic Condition*, Oxford University Press, London, 2017.

Rosen G., *Culpability and Ignorance*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 103, 2003, pp. 61-84.

—, *Kleinbart the Oblivious and Other Tales of Ignorance and Responsibility*, in *The Journal of Philosophy*, 105 (10), 2008, pp. 591-610.

—, *Skepticism about Moral Responsibility*, in *Ethics*, 18, 2004, pp. 295-313.

Sher G., *In Praise of Blame*, Oxford University Press, New York, 2005.

—, *Who Knew? Responsibility Without Awareness*, Oxford University Press, New York, 2009.

Shoemaker D., *Attributability, Answerability, and Accountability: Toward a Wider Theory of Moral Responsibility*, in *Ethics*, 121 (3), 2011, pp. 602-632.

—, *Oxford Studies in Agency and Responsibility. Volume 6*, Oxford University Press, Oxford, 2019.

—, *Oxford Studies in Agency and Responsibility, vol 1*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

—, *Qualities of Will*, in *Social Philosophy and Politics*, 30 (1-2), 2013, pp. 95-120.

Sinnott-Armstrong W., *Moral Psychology, volume 4: Free Will and Moral Responsibility*, Bradford Books, 2014. (article: Eddy Nahmias, Is Free Will an Illusion? Confronting Challenges from the Modern Mind Sciences).

Smith A. M., *Attributability, Answerability, and Accountability: In Defense of a Unified Account*, in *Ethics*, 122 (3), 2012, pp. 575-589.

—, *Review: Character, Blameworthiness, and Blame: Comments on George Sher's "In Praise of Blame"*, in *the Analytic Tradition*, 137 (1), 2008, pp. 31-39.

—, *Reviewed Work(s): Who Knew? Responsibility Without Awareness by George Sher*, in *Social Theory and Practice*, 36 (3), 2010, pp. 515-524.

Smith H., *Culpable ignorance*, in *The Philosophical Review*, 92 (4), 1983, pp. 543-571.

—, *Non-Tracing cases of Culpable Ignorance*, in *Criminal Law and Philosophy*, 5, 2011, pp. 115-146.

Strawson P. F., *Freedom and Resentment and Other Essays*, Methuen, London, 1974.

—, *Freedom and Resentment*, in *Freedom and Resentment and Other Essays*, Routledge, Abingdon, 2008.

Sverdlik S., *Pure Negligence*, in *American Philosophical Quarterly*, 30 (2), 1993, pp. 137-149.

Talbert M., *Moral Responsibility: An Introduction (Key Concepts in Philosophy)*, Polity, Cambridge, 2016.

Vegetti M., *L'etica degli antichi*, Editori Laterza, Bari-Roma, 2010.

Vargas M., *The Trouble with Tracing*, in *Midwest Studies in Philosophy*, 29, 2005, pp. 269-291.

Walker O. S., *Why Should Irresponsible Offenders be Excused*, in *The Journal of Philosophy*, 66 (10), 1969, pp. 279-290.

Wallace R. J., *Responsibility and the Moral Sentiments*, Harvard University Press, Harvard, 1994.

Waller B. N., *Who Knew? Responsibility Without Awareness*, by George Sher, in *Mind*, 123 (490), 2014, pp. 639-644.

Watson G., *Two Faces of Responsibility*, in Watson G., *Agency and Answerability: Selected Essays*, Oxford University Press, New York, 1996, pp. 260-288.

Wieland J. W., *What's special about moral ignorance*, in *Ratio*, 3, 2015, pp. 149-164.

Wolf S., *Asymmetrical Freedom*, in *The Journal of Philosophy*, 77 (3), 1980, pp. 151-166.

—, *Freedom Within Reason*, Oxford University Press, New York, 1990.

—, *Moral Saints*, in *The Journal of Philosophy*, 79 (8), 1982, pp. 419-439.

—, *The Real Self (In Which a Nonautonomous Conception of Free Will and Responsibility Is Examined and Criticized)*, in Fischer J. M. & Ravizza M., *Perspectives on Moral Responsibility*, Cornell University Press, New York, 1993, pp. 151-169.

Zheng R., *Attributability, Accountability, and Implicit Bias*, in Brownstein M. & Saul J., *Implicit Bias in Philosophy, Volume 2: Moral Responsibility, Structural Injustice, and Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2016, pp. 62-89.

Zimmerman M., *Review: In Praise of Desire by Nomy Arpaly and Timothy Schroeder*, in *Analysis*, 75 (4), 2015, pp. 679-682.

—, *RB, 20Moral Responsibility and Ignorance*, in *Ethics*, 107 (3), 1997, pp.410-426.

—, *Negligence and Moral Responsibility*, in *Noûs*, 20 (2), 1986, pp. 199-218.

—, *Qualities of Will*, in *Social Philosophy & Policy*, 40 (2), 2023, pp. 95-120.