

Georg Henrik von Wright

Norma e azione

Un'analisi logica

Società editrice il Mulino

ISBN 88-15-01693-4

Edizione originale: *Norm and Action. A Logical Enquiry*, London and Henley, Routledge & Kegan Paul, 1963. Copyright © 1963 by Georg Henrik von Wright. Copyright © 1989 by Società editrice il Mulino, Bologna. Traduzione di Alberto Emiliani.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico, non autorizzata.

Indice

Introduzione all'edizione italiana, di <i>Alberto Emiliani</i> p.	9
Prefazione	31
I. Sulle norme in generale	37
II. Preliminari logici: la logica del mutamento	55
III. Atto e abilità	75
IV. La logica dell'azione	99
V. Analisi delle norme	115
VI. Norme, linguaggio e verità	141
VII. L'esistenza delle norme	157
VIII. La logica deontica: norme categoriche	183
IX. La logica deontica: norme ipotetiche	227
X. Norme di ordine superiore	251
Indice analitico	275

Introduzione all'edizione italiana

Introduzione all'edizione italiana

« Una visione 'antirazionalista' o 'nichilista' della relazione che le norme hanno con la logica ... è del tutto compatibile con la possibilità di costruire una logica deontica che sia e interessante come logica e utile come strumento nella filosofia del diritto e della morale. Che le cose stiano così non è un paradosso; è al contrario un prerequisito per una comprensione razionale di ciò che le norme sono e del ruolo che esse giocano nella vita umana »¹.

Con la pubblicazione dell'articolo *Deontic Logic*² von Wright dava un suo primo contributo alla logica deontica, vale a dire alla applicazione della logica moderna all'analisi del discorso e dei concetti normativi. Le conclusioni raggiunte in *Deontic Logic* erano però — secondo un giudizio retrospettivo dello stesso autore — insoddisfacenti, per più di un motivo. Nella Prefazione a *Norma e azione*, pubblicato nel 1963, von Wright espone infatti quelle che gli sembravano le più serie carenze del suo primo lavoro di logica deontica. Una interpretazione parzialmente (e significativamente) diversa egli darà in seguito — soprattutto in *Norme, verità e logica* (1983). In *Norma e azione* von Wright si propone di risolvere i problemi lasciati aperti da *Deontic Logic* e di organizzare in un « sistema » di ampio respiro le sue idee filosofiche intorno alle norme e alla loro logica. Dal 1963 in poi, la ricerca sulla logica deontica conoscerà ulteriori importanti sviluppi: alcuni tra i più significativi saranno dovuti allo stesso von Wright. Eppure *Norma e azione* è ormai un « classico » in quanto definisce il campo della ricerca, introducendo un insieme di distinzioni e di analisi concettuali, una terminologia e una problematica cui le indagini successive non potranno evitare di fare costante riferimento.

Sono diverse le angolazioni dalle quali è possibile valu-

¹ G.H. von Wright, Introduzione alla traduzione italiana di *Norms, Truth and Logic* (*Norms, Truth and Logic*, in *Philosophical Papers*, vol. I: *Practical Reason*, Oxford, Blackwell, 1983, pp. 130-209); trad. it. a cura di G. Pezzini, *Norme, verità e logica*, in « Informatica e diritto », IX (1983), n. 3, pp. 5-87.

² G.H. von Wright, *Deontic Logic*, in « Mind », LX (1951).

tare il significato di *Norma e azione*. Da un lato, la logica deontica trova in quest'opera una sistemazione raffinata, pur se parziale e provvisoria; e le altre « logiche » elaborate in via preliminare ad una logica delle norme, vale a dire la logica del mutamento e la logica dell'azione, costituiscono altrettanti centri di interesse. Da un altro lato, *Norma e azione* si può vedere come un'opera di filosofia del diritto, che presenta altresì cospicui agganci con la filosofia morale e la filosofia politica. Infine, *Norma e azione* è un libro di logica e, in un certo senso, un libro sulla logica. Le questioni fondamentali se, perché, e in quale modo, sia possibile una logica delle norme prescrittive sono oggetto del costante interesse dell'Autore. Esse sono inoltre all'origine di alcuni tra i più significativi sviluppi degli studi condotti da von Wright in questa area di ricerca e presentano connessioni di notevole interesse con temi e problematiche più generali. Si può affermare che alcuni problemi e discussioni di *Norma e azione* preannuncino l'evoluzione « neowittgensteiniana » che il pensiero di von Wright avrà intorno alla metà degli anni Sessanta, evoluzione della quale *Spiegazione e comprensione*³ è il risultato più conosciuto.

Sbaglierebbe dunque chi si limitasse a vedere in *Norma e azione* una indagine esclusivamente tecnica, volta a ricostruire da un punto di vista formale un ambito concettuale (o, se si preferisce, un frammento del linguaggio ordinario) già « intuitivamente chiaro ». I problemi e i temi fondamentali di *Norma e azione* sono, al contrario, squisitamente filosofici; come sono filosofiche le motivazioni che spinsero von Wright all'abbandono del sistema di logica deontica realizzato (e in parte solo progettato) in *Norma e azione*.

Lo sviluppo delle idee di von Wright intorno ai sistemi di logica deontica copre un arco di tempo di più di trenta anni. In questo « itinerario attraverso il labirinto della logica deontica », come egli ebbe a definirlo⁴, i risultati raggiunti in *Norma e azione* sono stati criticati e superati. Le indagini di logica deontica di von Wright — insieme a

³ Ed. orig. *Explanation and Understanding*, Ithaca, New York, Cornell Univ. Press, 1971; trad. it. a cura di G. di Bernardo, Bologna, Il Mulino, 1977.

⁴ *Norme, verità e logica*, cit., p. 5.

quelle degli altri due « padri fondatori » della disciplina, Becker e Kalinowski⁵ — hanno dato vita ad un dibattito intenso e proficuo⁶. Le differenze tra *Norma e azione* e le più recenti ricerche di von Wright sono, sotto diversi aspetti, cospicue, ed una loro elencazione esula dagli intenti della presente Introduzione. Tuttavia, è possibile individuare un filo conduttore, un tema principale che funge da catalizzatore.

Recentemente, in *Norme, verità e logica*, von Wright osservava che la evoluzione delle sue idee in materia di logica deontica è caratterizzata dal tentativo di risolvere un problema filosofico fondamentale (che chiamerò « il problema filosofico della logica delle norme »). Si tratta del fatto che le norme⁷ non possiedono un valore di verità. La cosa richiede alcuni chiarimenti.

Gli enunciati deontici manifestano una caratteristica ambiguità. Consideriamo, per esempio, l'enunciato deontico « è proibito lanciare oggetti dal finestrino ». Tale enunciato ammette due diverse interpretazioni. Da un lato (interpretazione prescrittiva), l'enunciato si può vedere come una *formulazione normativa*⁸, cioè come espressione di una prescrizione: l'enunciato viene usato per prescrivere una certa

⁵ O. Becker, *Untersuchungen über den Modalkalkül*, Meisenheim am Glan, 1952; J. Kalinowski, *Théorie des propositions normatives*, in « *Studia Logica* », I (1953).

⁶ Una bibliografia che comprende i contributi apparsi fino al 1974 è stata pubblicata, a cura di G. Di Bernardo e di A.G. Conte, in appendice a G. Di Bernardo (a cura di), *Logica deontica e semantica*, Atti del convegno tenuto a Bielefeld, 17-22 marzo 1975, Bologna, Il Mulino, 1977 (vengono qui elencati 1.460 titoli). Un resoconto più snello dello stato dell'arte si può trovare in von Wright, *Problems and Prospects of Deontic Logic. A Survey*, in E. Agazzi (a cura di), *Modern Logic. A Survey*, Dordrecht, Reidel, 1981, pp. 399-423 (trad. it. *Problemi e prospettive della logica deontica. Una panoramica*, in E. Agazzi e C. Cellucci (a cura di), *Logiche moderne*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1981, pp. 383-405). Il libro di Lennart Åqvist, *Introduction to Deontic Logic and the Theory of Normative Systems*, Napoli, Bibliopolis, 1988, è una eccellente introduzione alla logica deontica, che dedica ampio spazio ai contributi di von Wright.

⁷ Mi servirò del termine « norma » per indicare le sole norme prescrittive. Vedi in proposito *Norma e azione*, cap. I.

⁸ L'uso che von Wright ha fatto della espressione « formulazione normativa » nelle più recenti pubblicazioni è diverso da quello di *Norma e azione*. La « formulazione normativa » è ora, *grosso modo*, quello che in *Norma e azione* si chiamava « enunciato deontico ». Sono dunque le formulazioni normative a consentire una doppia interpretazione, prescrittiva e descrittiva.

cosa; nel caso particolare, per proibire di gettare oggetti dal finestrino. È però possibile interpretare l'enunciato deontico (interpretazione descrittiva) come *asserto normativo*, cioè come enunciato esprimente la *proposizione normativa* che c'è una certa norma: l'enunciato dice allora che una norma (nel nostro caso la proibizione di gettare oggetti dai finestrini) è in vigore. Von Wright riconosce che, in numerosi casi, è assai difficile stabilire quale delle due interpretazioni sia corretta; al contrario, è piuttosto frequente un uso ambivalente degli enunciati deontici, mirante a comunicare che una certa norma è in vigore *ed anche* a rafforzare (ri-promulgare) la stessa norma. Vi è comunque tra asserti normativi e formulazioni normative una chiara distinzione di ordine logico. Una cosa è promulgare una norma, un'altra cosa è asserire che essa è in vigore.

È evidente che le proposizioni normative possiedono un valore di verità; nella analisi che von Wright ne dà in *Norma e azione* esse sono vere se e solo se è in vigore una norma del tipo descritto. Per quanto riguarda le norme vere e proprie (espresse dalle formulazioni normative) la questione non è altrettanto chiara. La tesi « maggioritaria » (e condivisa, in buona sostanza, da von Wright) è che le norme (prescrittive) non abbiano alcun valore di verità. Un ordine, un permesso, non son né veri né falsi: semplicemente, la questione della verità e della falsità per essi non si pone.

Qual è il rilievo di tutto ciò per una logica delle norme? Il fatto che le norme non possiedano alcun valore di verità mette in questione la stessa possibilità di una simile logica. Vi sono due ordini di problemi, reciprocamente connessi.

In primo luogo, è chiaro che non è possibile costruire norme che siano funzioni di verità di altre norme. La possibilità di combinare le proposizioni mediante connettivi verofunzionali costituisce uno dei pilastri della logica proposizionale; eppure tale possibilità è preclusa ad una logica delle norme. Certamente, si può tentare di reinterpretare i connettivi verofunzionali in modo tale che essi assumano un « significato » diverso e che risultino adeguati alla costituzione di complessi molecolari di norme. I problemi connessi ad una reinterpretazione dei connettivi vengono discussi in *Norme e azione*, cap. VIII, ai paragrafi 2 e 4. Un esempio particolarmente interessante di « reinterpretazione »

zione » si ha al cap. VIII, 4, dove von Wright propone una analisi della *negazione* di una norma (parte dell'interesse della analisi di von Wright sta nel fatto che la negazione così definita presenta alcune somiglianze con il concetto intuizionista di negazione). D'altro canto, è dubbio se la applicazione dei connettivi alle formulazioni normative produca in ogni caso altre formulazioni normative⁹.

Ho accennato a due ordini di problemi. Se le formule deontiche vengono interpretate in senso prescrittivo, cioè come formulazioni normative, diviene problematico il parlare di compatibilità, incompatibilità e di implicazione tra tali formule (o meglio, tra le norme che tali formule esprimono); infatti la interpretazione « più naturale » di relazioni siffatte fa uso della nozione di verità¹⁰. Consideriamo le proposizioni¹¹ « Giovanni apre la finestra » e « Giovanni non apre la finestra ». Si tratta, naturalmente, di proposizioni incompatibili: in che cosa consiste la loro incompatibilità? Una risposta ovvia è che Giovanni non può contemporaneamente aprire e non aprire la finestra: le due proposizioni non possono essere contemporaneamente vere.

Ora, mentre non è possibile che proposizioni incompatibili siano contemporaneamente vere, è però possibile che norme prescrittive che richiedano la produzione di stati di cose incompatibili siano contemporaneamente in vigore. Per esempio, è possibile che qualcuno emani una disposizione secondo la quale Giovanni deve aprire la finestra e che qualcun altro emani contemporaneamente una disposizione secondo la quale Giovanni è obbligato a non aprire la finestra; ed è possibile che un medesimo legislatore emani norme « incompatibili » di questo tipo¹².

⁹ Vi sono stati da parte di von Wright numerosi ripensamenti sulla possibilità di interpretare i connettivi (in particolare la disgiunzione) in senso prescrittivo. Ancora nel 1981, egli propendeva per una interpretazione descrittiva degli enunciati deontici nei quali compaiano disgiunzioni (cfr. *Problemi e prospettive della logica deontica*, cit., p. 390). In seguito, egli darà una interpretazione prescrittiva della disgiunzione (cfr. *Norme, verità e logica*, cit., pp. 11-12). Tali oscillazioni sono strettamente legate alla questione se la logica deontica debba essere primariamente una logica delle norme o delle proposizioni normative.

¹⁰ *Norme, verità e logica*, cit., p. 7.

¹¹ Uso il termine « proposizione » nell'intento di preservare la coerenza terminologica con il testo di *Norma e azione*.

¹² Una analisi del problema dalla quale von Wright ha tratto ispirazione

La soluzione più sbrigativa del problema consisterebbe nella pura e semplice rinuncia al concetto di incompatibilità tra norme; ma una simile rinuncia avrebbe come immediata conseguenza l'azzeramento della intera logica delle norme. Se nessuna norma è incompatibile con qualche altra norma — se nessun insieme di norme è inconsistente — non esiste alcuna logica delle norme. Infatti è sensato parlare di implicazione tra norme finché si parla anche di incompatibilità tra norme. Le norme che io ho emanato fino ad ora implicano un'altra norma *N* se e solo se la « negazione » (in qualche senso non verofunzionale del termine) di *N* risulta incompatibile con le norme precedentemente emenate. « In un campo in cui tutto è possibile, potremmo dire, non vi è alcuna logica »¹³. Se non è in grado di rendere conto della incompatibilità tra norme, un sistema normativo può contenere qualunque norma — salta la « coerenza » del sistema, e saltano le relazioni di implicazione tra norme.

Ora, di fatto, noi riteniamo che chi abbia emanato certe norme sia perciò tenuto a non emanarne certe altre, perché incompatibili con le prime: riteniamo che egli sia tenuto a riconoscerne come valide altre, perché implicate dalle prime, e via dicendo. Insomma: noi riconosciamo l'esistenza di relazioni logiche tra norme quali « Giovanni deve aprire la finestra » e « a Giovanni è permesso di lasciare chiusa (= non aperta) la finestra ». Rinunciare completamente ad una logica delle norme vuol dire ammettere che le nostre « intuizioni » di compatibilità, incompatibilità, ecc. sono in ultima analisi assai libere, prive di vincoli rigorosi.

È questo, come si vede, un problema basilare. Potremmo dire che le difficoltà concernenti la natura della compatibilità tra norme (prescrittive) costituiscono il nucleo centrale di tutto il « problema filosofico delle norme »; certamente il suo aspetto più arduo. È dunque sorprendente che il problema non venisse affatto avvertito da von Wright nel suo primo scritto di logica deontica (1951)¹⁴. Ben presto

si trova in H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Wien, 1934 e *General Theory of Law and State*, Cambridge, Mass., 1949.

¹³ Cfr. *Norma e azione*, cap. VIII, 7.

¹⁴ *Deontic Logic*, cit.

egli si rese conto della difficoltà. L'affermazione, che troviamo nella Prefazione al suo *Logical Studies*¹⁵, che la logica deontica sarebbe una estensione della logica oltre il « regno della verità » indica una prima, pur insoddisfacente, consapevolezza del problema. Tuttavia, dobbiamo aspettare fino a quelle Gifford Lectures che furono il nucleo di *Norma e azione* per trovare un vero e proprio tentativo di soluzione.

Nei capitoli di *Norma e azione* dedicati alla costruzione del sistema di logica deontica, von Wright affronta il « problema filosofico della logica delle norme » servendosi di due strategie diverse, apparentemente collegate ma in realtà indipendenti. Egli ricorre da un lato ad una logica degli *asserti normativi* (o delle *proposizioni normative*)¹⁶ e dall'altro ad una concezione della *razionalità normativa*. La prima strategia è essenzialmente una manovra di aggiramento del problema: le proposizioni normative possiedono, per definizione, un valore di verità. Dunque è possibile costruire funzioni di verità, definire consistenza, compatibilità, implicazione, e via dicendo.

Ci si può chiedere se una impostazione siffatta serva veramente ad aggirare le difficoltà. Come è possibile che una logica degli asserti normativi (o delle proposizioni normative) colga le peculiarità di una logica delle norme (prescrittive)? Una di tali peculiarità è, per esempio, che un ordine di produrre un certo stato di cose implica la proibizione di astenersi dal produrlo ed è incompatibile con il permesso di astenersi dal produrlo. Che cosa ci rende certi del fatto che gli asserti normativi, essendo di natura descrittiva, obbediscano a leggi logiche diverse da quelle della logica proposizionale « ordinaria »? Una definizione di incompatibilità tra proposizioni normative è possibile: ma una simile definizione non presenta il rischio di un collasso della logica delle proposizioni normative sulla logica proposizionale? In altri termini: quel che si richiede ad una definizione di incompatibilità tra proposizioni normative è che

¹⁵ *Logical Studies*, London, Routledge and Kegan Paul, 1957.

¹⁶ « La mia opinione allora era che la Logica Deontica fosse una logica di formulazioni normative formalizzate interpretate descrittivamente » (*Norme, verità e logica*, cit., p. 8). « Formulazioni normative » va qui inteso come « enunciati deontici »; cfr. in proposito la nota 7.

essa dichiararsi incompatibili non solo proposizioni del tipo « è obbligatorio fare questo e quello » e « non è obbligatorio fare questo e quello », ma anche proposizioni del tipo « è obbligatorio fare questo e quello » e « è permesso non fare questo e quello ».

Il problema può apparire sottile, eppure riveste una importanza notevole. Supponiamo di volere elaborare una « logica degli scacchi ». È evidente che una mossa degli scacchi non possiede alcun valore di verità, come è evidente che una *descrizione del fatto* che è stata effettuata una certa mossa possiede un valore di verità. Potremmo dunque decidere di elaborare, al posto di una logica degli scacchi, una logica delle descrizioni delle mosse degli scacchi. Tuttavia, mosse che la logica degli scacchi escluderebbe come illegali non verrebbero automaticamente dichiarate inconsistenti dalla nostra logica. Muovere un pedone da e2 a e5 è, di fatto, illegale negli scacchi — un nonsenso scacchistico — ma la descrizione « il pedone bianco in e2 è stato mosso in e5 », lungi dall'essere inconsistente, potrebbe addirittura essere *vera*. C'è una scappatoia, che consiste nel definire un concetto di mossa *legittima*. « Il pedone bianco in e2 è stato mosso legittimamente in e5 » potrebbe essere considerato un enunciato inconsistente. Il concetto di legittimità di una mossa ci consentirebbe di trasferire alla nostra logica descrittiva le peculiarità della logica degli scacchi (o almeno alcune di esse).

Qualcosa di analogo accade nel caso della logica deontica di *Norma e azione*. Al tempo di *Norma e azione*, von Wright pensava che le peculiarità logiche delle norme (prescrittive) « si riflettessero » in qualche modo sulle proposizioni normative (descrittive), trasmettendo a queste ultime le proprietà logiche di rilievo¹⁷. La « chiave » della trasmissione, che nella nostra ipotetica logica degli scacchi era il concetto di mossa legittima, è qui il concetto di norma in vigore — o di norma « esistente », nella terminologia di von Wright. Secondo von Wright, una proposizione normativa è vera se, e solo se, la norma che essa descrive è in vigore. Questo è assai plausibile: « è vietato gettare oggetti

¹⁷ Cfr. *Norma e azione*, cap. VII, 2; cap. VIII, 16 e *Norme, verità e logica*, cit., p. 8.

dai finestrini », nella interpretazione descrittiva, è vero se e soltanto se è in vigore la norma che è vietato gettare oggetti dai finestrini. Poiché le proposizioni normative sono vere se e solo se le norme da esse descritte sono in vigore, il fatto che due norme non possano coesistere si rifletterà nella incompatibilità di due proposizioni normative; il fatto che l'esistenza di una certa norma (o di un certo insieme di norme) comporti l'esistenza di una certa altra norma o insieme di norme (p. es. che la proibizione di gettare oggetti dai finestrini comporti il permesso di non lanciare oggetti dai finestrini) si rifletterà nella implicazione di una proposizione normativa da parte di un'altra, e via dicendo.

Bisogna riconoscere che la impostazione in termini di proposizioni normative consente a von Wright di portare la logica deontica ad un elevato grado di elaborazione. La prima parte del libro è dedicata alla ideazione di una logica dei contenuti normativi, cioè delle azioni (atti ed astensioni) che le norme prescrittive ordinano, proibiscono o permettono¹⁸. Viene così costruita una logica dell'azione (e una logica del mutamento che di quella costituisce un presupposto). Gli enunciati di azione sono descrittivi — non presentano dunque alcun problema connesso alla mancanza di un valore di verità. La logica deontica poggiante su questa base risulta essere uno strumento analitico potente, in grado di far luce su numerose questioni di rilievo per una indagine filosofica delle norme prescrittive.

Ma certamente lo stratagemma del ricorso ad una logica degli asserti normativi (o delle proposizioni normative) non è esente da critiche. In primo luogo, se la incompatibilità tra norme va interpretata in termini di esistenza, allora il concetto di esistenza deve rivestire una funzione semantica primaria. È singolare che, in *Norma e azione*, von Wright parli così poco di semantica e così tanto di *ontologia* (vale a dire, della esistenza delle norme). L'impressione che se ne trae è che la ontologia sia, o debba essere, una sorta di semantica in incognito; un passo pionieristico in direzione della elaborazione di una tale semantica. E però precisare il concetto di esistenza delle norme, alquanto oscuro ed

¹⁸ Una diversa interpretazione dei contenuti normativi verrà data in seguito: cfr. *Norme, verità e logica*, cit., p. 12 *passim*.

impreciso, in modo adeguato al compito cruciale che tale concetto deve svolgere non pare cosa agevole.

In secondo luogo, anche se le proprietà logiche delle norme vengono « trasmesse » alle proposizioni normative attraverso il concetto di esistenza, ciò non toglie che tali proprietà logiche appartengano primariamente alle norme — alla logica del discorso prescrittivo e non di quello descrittivo. Da un lato questo comporta che il compito di chiarire le relazioni logiche tra le norme sia soltanto rimandato; dall'altro, che i problemi relativi alla interpretazione della incompatibilità tra norme (prescrittive) si ripropongano, gravati perdipiù dal riferimento ad un oscuro concetto di esistenza. Consideriamo, per esempio, l'asserto normativo « è obbligatorio aprire la finestra ed è permesso non aprirla ». Tale asserto si potrebbe parafrasare così: « è in vigore una norma che ordina di aprire la finestra ed è in vigore una norma che consente di non aprirla ». La inconsistenza dell'asserto normativo — ammesso che di inconsistenza si tratti — sarebbe tale in virtù della impossibilità di coesistenza delle due norme. È importante sottolineare che, affinché si abbia qui una vera e propria inconsistenza, la non-coesistenza delle due norme non deve costituire un dato meramente fattuale, ma *logico*. Ora, dire che la inconsistenza della proposizione normativa dipende esclusivamente dalla impossibilità (logica) della coesistenza delle due norme descritte non è che un modo piuttosto tortuoso di affermare che essa dipende dalla incompatibilità delle norme in questione. Ma allora, perché non volgersi direttamente alla logica delle norme? Quel che è veramente rilevante non è la inconsistenza dell'asserto normativo, ma la incompatibilità delle norme corrispondenti. Similmente, se dobbiamo mostrare che il concetto di mossa legittima è il concetto centrale del gioco degli scacchi e se dobbiamo caratterizzare tale concetto in modo tanto rigoroso e preciso che la nostra « logica descrittiva » sia in grado di afferrare le peculiarità logiche del gioco, allora tanto vale costruire direttamente una logica degli scacchi (è per questo motivo che l'appello al concetto di mossa legittima non è che una « scappatoia »).

Non è difficile mostrare che la impostazione della logica deontica in termini di asserti normativi, o di proposizioni normative, non fa che riproporre i problemi relativi alla

interpretazione della incompatibilità. Una proposizione normativa dice che vi è una certa norma — che è in vigore una norma avente un certo « contenuto prescrittivo ». Se ora noi introduciamo la incompatibilità tra proposizioni normative in modo che, p. es., « esiste l'obbligo di astenersi da un certo atto *a* » e « esiste il permesso di compiere *a* » risultino incompatibili, ciò significa che le due proposizioni normative in questione non possono essere contemporaneamente vere; dunque che le due norme « è obbligatorio non fare *a* » e « è permesso fare *a* » non possono esistere (essere in vigore) contemporaneamente. Ma che due norme prescrittive incompatibili siano contemporaneamente in vigore — e dunque « coesistano » — lungi dall'essere una impossibilità logica, è una ipotesi del tutto realistica e ragionevole.

Tutto questo ci mostra che il problema della interpretazione della incompatibilità delle norme prescrittive (dunque, indirettamente, il problema della possibilità di una logica deontica) rimane sostanzialmente immutato anche se formulato in termini di proposizioni normative. Ciò contribuisce a porre in maggiore risalto la seconda delle « strategie » cui si è fatto cenno in precedenza. La concezione della razionalità normativa abbozzata in *Norma e azione* (della quale si dirà di qui a poco) consente di affrontare in maniera incisiva ed estremamente fertile il « problema filosofico della logica delle norme ». In realtà, tale concezione presenta un interesse che travalica l'ambito specifico della logica deontica fino ad investire questioni generali di filosofia e di logica.

La tesi di von Wright (che troviamo al capitolo VIII, 7 di *Norma e azione*) è, sinteticamente, la seguente. Che siano in vigore due norme tali che l'una prescriva e l'altra impedisca, p. es., la produzione di un certo stato di cose, è possibile; ma al tempo stesso ciò è *irrazionale*. Noi non considereremmo razionale un legislatore che emanasse norme volte ad ottenere risultati incompatibili. La logica delle proposizioni normative riposa sull'assunto fondamentale che vi sia una idea preesistente di ciò che un legislatore razionale (o ragionevole, o coerente) non deve fare — dei vincoli cui è soggetto un legislatore razionale.

Come si vede, la concezione della razionalità normativa è del tutto indipendente da quella che ho chiamato « la

prima strategia » — la elaborazione di una logica delle proposizioni normative. Questo aiuta a capire perché tale concezione sia rimasta, in un certo senso, inalterata anche quando il sistema di *Norma e azione* era stato da tempo abbandonato; e soprattutto spiega perché la elaborazione di una teoria della razionalità normativa, consentendo una impostazione nuova del problema della incompatibilità tra norme — e infine del « problema filosofico della logica delle norme » — sia stata alla base del *superamento* della prima strategia adottata in *Norma e azione*¹⁹. Nella sua apparente semplicità, la tesi di von Wright è infatti gravida di conseguenze. Esaminerò in primo luogo alcune conseguenze « interne », concernenti la struttura della logica deontica, quindi alcune conseguenze che coinvolgono la filosofia delle norme, e in particolare le relazioni tra norme e logica.

La incompatibilità di due (o più) prescrizioni non è assoluta, ma relativa alla presenza di una volontà normativa razionale e ad un modello (o ideale) di razionalità. Ripensiamo al caso della finestra. La incompatibilità tra l'ordine di chiuderla e il permesso di lasciarla aperta (in una stessa occasione e per uno stesso agente) è tale soltanto nel caso che le due norme vengano emanate da una medesima autorità che si assume essere razionale: ed è tale soltanto in relazione al nostro modello, o ideale, di razionalità. Non vi è alcuna incompatibilità se le due prescrizioni sono emanate da due autorità diverse, ambedue razionali — o da una medesima autorità « irrazionale ». È infatti possibile che due autorità razionali emanino prescrizioni reciprocamente « contraddittorie ». Dunque una logica delle norme non è una logica delle norme intese in assoluto, ma viste come parti di un *corpus*, vale a dire di un insieme di norme emanate da una sola volontà (autorità) normativa razionale.

Una seconda conseguenza interna di rilievo è che la concezione della razionalità normativa apre la strada ad una logica delle norme — non più soltanto delle proposizioni normative. La possibilità di riformulare i concetti di consi-

¹⁹ Nel 1983 (in *Norme, verità e logica*, cit., p. 9) von Wright affermerà che la concezione della razionalità normativa elaborata in *Norma e azione* costituiva « una intuizione sostanzialmente giusta ». Quel che egli rimprovera al suo lavoro del 1963 è di non avere tratto da tale intuizione le conclusioni che ora gli sembrano appropriate.

stenza, compatibilità e implicazione di norme in relazione ad una autorità normativa razionale ci solleva dallo scomodo appello alla esistenza delle norme. Due (o più) norme così e così sono incompatibili non *perché* delle proposizioni che ne asseriscono l'esistenza almeno una sia necessariamente falsa, né *perché* la loro coesistenza sia impossibile: esse sono incompatibili perché *per noi è irrazionale* che una medesima autorità emani norme così e così. La incompatibilità tra norme non richiede più una interpretazione in termini di qualcos'altro (verità, esistenza), che *renda* quelle norme logicamente incompatibili. Ciò ci consente di definire le relazioni tra norme in un modo chiaro e maneggevole (p. es. in termini di soddisfaccibilità)²⁰.

Anche se la cosa può apparire paradossale, il problema filosofico della logica delle norme viene risolto affrancando la logica deontica dal requisito di produrre teoremi « logicamente validi ». Ogni validità è relativa ad una nostra idea di razionalità. Invece di parlare della « implicazione » di una norma da parte di un insieme di norme — che dà l'idea che le norme dell'insieme implicano « in se stesse » la norma — si dovrebbe parlare dell'impegno razionale ad accettare una certa norma quando la sua negazione sia inconsistente con l'insieme in questione²¹. Dunque la logica deontica, in un certo senso, non è una logica affatto; ad essa compete di mettere in chiaro quelle forme del discorso normativo che manifestano la *nostra* visione (o il nostro ideale) di razionalità normativa²². I più recenti sistemi di logica deontica elaborati da von Wright vanno in tale direzione²³. Viene così eliminato quel percorso a ritroso, quella « mescolanza di una 'logica delle norme' ed una 'logica

²⁰ Cfr. *Norme, verità e logica*, cit., pp. 16-20.

²¹ *Ibidem*, p. 20.

²² « Gli scettici positivisti che, come Alf Ross, dubitarono della possibilità di una logica deontica avevano ragione sotto un aspetto rilevante nel sostenere che *le norme non abbiano una logica* o che il discorso normativo sia 'alogico'. Ma l'attività legislativa, ed anche le norme stesse possono essere giudicate sotto vari aspetti e standards di razionalità » (*Norme, verità e logica*, cit., p. 9).

²³ Cfr. *Norme, verità e logica*, cit. La interpretazione descrittiva degli enunciati deontici non viene del tutto accantonata. Infatti il contenuto delle norme prescrittive di ordine superiore (vale a dire, delle prescrizioni che una autorità normativa emana nei confronti di una autorità normativa subordinata) va inteso descrittivamente.

delle proposizioni normative' »²⁴ che caratterizzava *Norma e azione*.

Le conseguenze che la soluzione di von Wright del « problema filosofico della logica delle norme » ha sulla filosofia delle norme, e in particolare sulle relazioni tra norme e logica, sono di grande rilievo. Come già si è detto, in un primo tempo von Wright pensò che la ideazione di una logica deontica contribuisse a mostrare che anche un'area del discorso estranea a questioni di verità e di falsità sia tuttavia soggetta « alle leggi della logica ». Una simile posizione si inserisce senza eccessive forzature nella grande tradizione filosofica che ha i suoi capostipiti in Frege e nel Wittgenstein del *Tractatus*. Non intendo affermare che Wittgenstein o Frege avrebbero manifestato simpatia per la logica deontica — è vero piuttosto il contrario. Quel che voglio dire è che le prime ricerche di von Wright sulla logica deontica ripercorrevano, sotto un aspetto di rilievo, gli itinerari classici fregeani e wittgensteiniani assumendone una premessa fondamentale. In modo assai sintetico, tale premessa si potrebbe esprimere dicendo che esistono leggi logiche fondamentali indipendenti dalle opinioni dei parlanti, dai contesti culturali e perfino dalle effettive capacità di comprensione dei parlanti; tali leggi logiche determinano che cosa sia corretto o scorretto pensare. Il razionale è tale perché è logico; e le leggi logiche sono dunque costitutive della razionalità.

Le prime ricerche di von Wright andavano in questo senso: esse erano un tentativo di scoprire quelle leggi logiche che, per esempio, fanno sì che un certo « comportamento normativo » sia contraddittorio (e dunque irrazionale). Ora, la concezione della razionalità normativa raggiunta in *Norma e azione* comporta un deciso rovesciamento di tale prospettiva. Se dobbiamo parlare di fondamenti della razionalità, almeno per quanto riguarda il discorso normativo, questi non vanno ricercati nella logica delle norme, ma nel nostro modo di intendere il concetto di razionalità — nel fatto che noi consideriamo questo « comportamento normativo », e non quello, come razionale (cfr. *Norma e azione*, cap. VIII, 7). La posizione filosofica che da ciò de-

²⁴ *Ibidem*, p. 8.

riva è quella di un singolare (e parziale) nichilismo, o anti-razionalismo²⁵. La logica delle norme non è costitutiva del concetto di razionalità normativa. Il fatto che, p. es. la medesima cosa non possa venire al tempo stesso ordinata e proibita non è un requisito che la logica deontica impone al concetto di autorità normativa razionale. È vero piuttosto l'inverso, che il concetto di autorità normativa razionale impone certi requisiti minimi alla nozione di compatibilità della logica deontica. L'impegno del legislatore a rispettare i principi della logica deontica è tale solo finché il legislatore aspira ad essere razionale — e finché c'è un accordo su ciò in cui consiste « essere razionali ». La razionalità normativa non ha un *fondamento* logico.

In relazione a ciò, occorre dire che il nostro modello di razionalità non è l'unico possibile e, forse, in qualche contesto normativo, nemmeno il più ragionevole²⁶. È possibile immaginare, generalizzando alcuni casi-limite delle nostre pratiche ordinarie, situazioni aliene nelle quali il nostro concetto di razionalità sarebbe inadeguato — situazioni nelle quali l'emanazione di alcune norme (per noi) incompatibili sarebbe « naturale ». In simili casi, la domanda che dovremmo porci non sarebbe se il concetto alieno di razionalità corrisponda da un concetto assoluto di razionalità, ma se abbia ancora un senso parlare di quel concetto come di un concetto di razionalità — e se veramente abbiamo il diritto di chiamare « norme » quelle cose che nella situazione aliena ci appaiono tali. Se però le pratiche, le consuetudini del dare e ricevere ordini, del minacciare sanzioni per gli inadempienti e via dicendo, fossero sufficientemente simili alle nostre, non si vede perché non si dovrebbe parlare di norme e di un diverso concetto di razionalità.

Una obiezione che talvolta viene mossa a von Wright è che la sua concezione equivalga, tutto sommato, ad una resa: alla ammissione che i fondamenti della logica delle norme siano condannati a rimanere nel vago. Che vi sia qui, in un certo senso, una resa è cosa evidente e dichiarata; la logica deontica non viene chiamata a rendere conto della razionalità normativa, ma viceversa. Altra cosa è però l'accu-

²⁵ *Ibidem*, p. 5.

²⁶ *Ibidem*, p. 19.

sa di vaghezza e imprecisione. Il fatto che la razionalità normativa non abbia *fondamenti* logici non toglie che essa presenti una ben definita *articolazione* logica. Insomma, la logica deontica non costituisce il fondamento della validità del discorso normativo, e nemmeno delle nostre pratiche normative (vale, casomai, l'inverso): il suo compito non è di fondare ma di cogliere in modo perspicuo i principi del discorso normativo, la sua articolazione; chiarificare quelle relazioni che noi vediamo tra le norme. E questo si può fare nella maniera più ordinata e precisa. La concezione di von Wright della razionalità normativa non ha un rilievo diretto soltanto sulle *caratteristiche* della logica deontica, sulle modalità formali della sua costruzione, quanto sul modo di intendere la logica deontica nel suo significato filosofico.

Dunque, da un lato, le conclusioni di von Wright hanno l'effetto di *limitare* il concetto di razionalità, riportando la razionalità normativa a quello che potremmo definire un « atteggiamento fondamentale », non ulteriormente esplicabile o giustificabile, dei parlanti. Sarebbe però parziale una presentazione che mettesse in luce esclusivamente questo aspetto. Infatti le ricerche di von Wright mirano ad *estendere* la portata del concetto di razionalità, evidenziando che il razionale manifesta modalità molteplici e sostanzialmente indipendenti, pur se non prive di cospicue interrelazioni. È questo uno dei fili conduttori di *Norma e azione*, e un filo che attraversa tutta l'opera filosofica di von Wright.

È corretto chiamare una simile concezione « antirazionalista »; è forse fuorviante chiamarla « nichilista »; certo sarebbe sbagliato chiamarla « irrazionalista ». La tesi di von Wright non è che non vi sia una volontà razionale, né il suo intento è di scuotere la nostra quotidiana fiducia nel concetto di una volontà razionale. È vero: von Wright sottolinea che il nostro concetto di volontà razionale non possiede una giustificazione logica. Ma da questo non segue che tale concetto sia arbitrario. Piuttosto, esso è il dato sul quale si fonda la logica delle norme. La assenza di una giustificazione ulteriore è non una *carenza* ma una *peculiarità* della logica delle norme.

Tutto ciò ci conduce ad un ambito tematico tipico dell'ultimo Wittgenstein, soprattutto del Wittgenstein di *Della certezza*. Non so se sia corretto parlare di una vera e propria

influenza delle idee di Wittgenstein su von Wright. Quel che è certo è che von Wright è impegnato in un confronto serrato con l'opera filosofica di Wittgenstein. Di ciò fanno fede i saggi dedicati alla interpretazione di alcuni aspetti del pensiero di Wittgenstein e, parallelamente, la notevole mole di lavoro critico ed esegetico sul *Nachlass*²⁷.

A prima vista, le ricerche più specificamente logiche di von Wright (delle quali fa parte *Norma e azione*) ricordano ben poco, almeno nella forma, le ricerche dell'ultimo Wittgenstein. Per quanto riguarda *Norma e azione*, l'indagine sulla razionalità è un eloquente controesempio. Oltre a questo, bisogna notare che la ricerca di von Wright in *Norma e azione* pare guidata dall'implicito assunto che la natura della logica delle norme dipenda dal nostro atteggiamento di fronte alle norme, dal nostro modo di agire e di pensare in relazione ad esse: e naturalmente dal sostanziale accordo in atteggiamenti, azioni e pensieri. Così, in taluni problemi relativi alla validità di certi principi logici, manca una soluzione non perché non ci sia ancora riuscito di scoprirla ma perché è ancora troppo labile quel tessuto di convenzioni, azioni, modi di vivere e di comprendere, che stabilisce la validità di tali principi. La esposizione di von Wright, già in *Norma e azione*, è ricca di esempi di questo genere; si veda per esempio la discussione del principio *nullum crimen sine lege*²⁸; della opportunità di definire i permessi in termini di obblighi²⁹; del principio che « Dovere implica Potere »³⁰; della questione se vi siano norme che esistano necessariamente³¹, ecc.

A questo punto, è interessante chiedersi se tra *Norma e azione* e quelle opere che appartengono in maniera più esplicita e dichiarata alla fase « neowittgensteiniana » dell'itinerario filosofico di von Wright (penso soprattutto a *Spiegazione e comprensione*, ed agli studi che ne costituiscono

²⁷ I contributi di von Wright agli studi su Wittgenstein sono stati raccolti nel volume *Wittgenstein*, Oxford, Blackwell, 1982; trad. it. a cura di A. Emiliani, *Wittgenstein*, Bologna, Il Mulino, 1983.

²⁸ *Norma e azione*, cap. V, 14.

²⁹ *Ibidem*, cap. V.

³⁰ *Ibidem*, cap. VII, in particolare al par. 6.

³¹ *Ibidem*, cap. VIII, 8.

l'ideale proseguimento)³² esista una sostanziale interdipendenza.

Spiegazione e comprensione, opera che ha avuto una vasta diffusione anche in Italia, è una delle acquisizioni di maggiore rilievo nella ricerca teorica di von Wright intorno ai grandi temi della spiegazione scientifica e della spiegazione dell'azione. Von Wright individua una profonda differenza tra la struttura esplicativa delle scienze naturali, basata sul ricorso al modello nomologico-causale, e quella delle scienze umane — imperniata sulla inferenza pratica. Si è parlato a questo proposito di un « nuovo dualismo »: ad una realtà « naturale » si contrappone una realtà umana, o culturale; e gli strumenti di indagine che valgono per l'una non sono utilizzabili per l'altra.

Bisogna dire che la posizione di von Wright, dai tempi di *Spiegazione e comprensione*, è mutata in maniera significativa. La funzione della inferenza pratica nel contesto delle scienze umane è stata sottoposta ad un esteso riesame, col risultato che il parallelismo tra schemi inferenziali nomologici nelle scienze naturali e schemi teleologici nelle scienze umane ha subito un deciso ridimensionamento. La spiegazione, nelle scienze umane, non può infatti identificarsi senza riserve nel ricorso allo schema teleologico della inferenza pratica, sia perché l'inferenza pratica non rende conto di ogni forma di azione, sia perché l'azione stessa non si può considerare una base adeguata per la spiegazione di ogni fenomeno storico, sociale, ecc.³³

Nonostante ciò, l'inferenza pratica mantiene una posi-

³² *Spiegazione e comprensione*, trad. it. cit. Dopo il 1971, von Wright ha pubblicato numerosi lavori che si inseriscono nel filone di *Spiegazione e comprensione*; in particolare voglio ricordare i seguenti: *Causality and Determinism*, New York, Columbia University Press, 1974 (trad. it. a cura di P. Allegri, *Causalità e determinismo*, Faenza, Faenza Editrice, 1981); *Determinism and the Study of Man*, in *Essays on Explanation and Understanding*, a cura di J. Manninen e R. Tuomela, Dordrecht, Reidel, 1976, pp. 415-435 (trad. it. a cura di A. Artosi, *Il determinismo e lo studio dell'uomo*, in *La spiegazione storica*, a cura di R. Simili, Parma, Pratiche Editrice, 1984, pp. 233-262); *Freedom and Determination*, fasc. 31 degli *Acta Philosophica Fennica*, Amsterdam, North-Holland Publ. Co., 1980 (trad. it. a cura di M. Sani, con una Introduzione di R. Simili, *Libertà e determinazione*, Parma, Pratiche Editrice, 1984).

³³ Cfr. G.H. von Wright, *Philosophical Papers*, vol. I: *Practical Reason*, Oxford, Blackwell, 1983.

zione cruciale nella spiegazione dell'azione, e la distinzione tra i due campi « parzialmente incommensurabili » della realtà naturale e della realtà culturale viene riaffermata³⁴. Tale impostazione è anche alla base delle ricerche di von Wright intorno alla relazione mente-corpo (nelle lezioni pubblicate col titolo di *Of Human Freedom*³⁵).

Quali sono le connessioni tra *Norma e azione* e questa area di indagine? Da una parte, costituisce una relazione quanto mai esplicita il fatto che l'analisi della spiegazione teleologica (cfr. p. es. *Spiegazione e comprensione*, cap. III, « Intenzionalità e spiegazione teleologica ») si traduca in una analisi dell'azione. Alla analisi dell'azione, delle sue modalità, e dei problemi posti da una logica dell'azione, è dedicata una cospicua porzione di *Norma e azione* (capp. III e IV). Una accurata ricerca intorno alla logica dell'azione è un prerequisito per una approfondita elaborazione dei temi di *Spiegazione e comprensione*; al tempo stesso, tale ricerca trova nella funzione cruciale attribuita all'azione in *Spiegazione e comprensione* un impulso costante ed una fonte di ispirazione³⁶.

³⁴ *Ibidem*. Cfr. anche le opere citate alla nota 32.

³⁵ *Of Human Freedom*, in *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 16, a cura di S.M. McMurrin, Salt Lake City, The University of Utah Press, 1985, pp. 107-170.

³⁶ È opportuno ricordare che le questioni inerenti ad una formalizzazione degli enunciati di azione sono da tempo al centro di un dibattito che impegna, oltre allo stesso von Wright, Kenny, Davidson, Chisholm ed altri. Per quanto riguarda von Wright si vedano, oltre a *Norma e azione*, *An Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action*, in *Acta Philosophica Fennica*, fasc. 21, Amsterdam, North-Holland Publ. Co., 1968; *Handlungslogik* in H. Lenk (a cura di), *Normenlogik, Grundprobleme der deontischen Logik*, München-Pullach, Verlag Dokumentation, 1974, pp. 9-24; *On the Logic of Norms and Actions*, in R. Hilpinen (a cura di), *New Studies in Deontic Logic*, Dordrecht, Reidel, 1981, pp. 3-35. Di A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963. I saggi di Davidson sulla teoria della azione sono stati raccolti in volume con il titolo *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, 1980 (cfr. anche F. Stoutland, *Davidson, von Wright and the Debate over Causation*, in *Contemporary Philosophy. A New Survey*, vol. III, The Hague, Martinus Nijhoff, 1982). R. Chisholm, *On the Logic of Intentional Action*, in *Agent, Action and Reason*, a cura di R. Binkley, R. Brunaugh, A. Marras, Toronto and Buffalo, University of Toronto Press, 1971. Tra i lavori di logica dell'azione pubblicati in Italia bisogna ricordare L. Venzi, *Azioni individuali e logica intenzionale*, Bologna, Clueb, 1985; si veda anche G. Di Bernardo, *Le regole dell'azione sociale*, Milano, Il Saggiatore, 1983. (Naturalmente, il presente elenco di riferimenti bibliografici non ha alcuna pretesa di completezza.)

Le osservazioni intorno al concetto di razionalità normativa ci consentono di mettere a fuoco una parentela ancora più stretta tra queste due opere. Uno dei risultati di maggiore rilievo conseguiti da von Wright in *Spiegazione e comprensione* sta nell'aver frantumato un modello rigidamente monistico di razionalità. L'idea che ogni conoscenza sensata si debba poter esprimere nel « linguaggio della scienza » — una pesante eredità positivista — è assai dura a morire, come testimonia, in tempi recenti, il dibattito intorno alla intelligenza artificiale (ed è notevole che le tesi cruciali del « materialismo neurale » di Searle riguardino proprio la intenzionalità). Senza volere indugiare su una analisi delle anticipazioni, va però detto che tra *Norma e azione* e *Spiegazione e comprensione* c'è un'importante convergenza. L'esame dei problemi connessi alla logica delle norme ha condotto von Wright ad una consapevolezza sempre maggiore del fatto che le peculiarità logiche del « discorso normativo » non sono deviazioni inessenziali o secondarie dalla logica « tradizionale » ma segnalano differenze genuine e basilari nella struttura concettuale. È significativo che in un primo tempo von Wright avesse progettato di includere in *Norma e azione* una trattazione della inferenza pratica. Ben presto egli si rese conto che questo tema, per la sua vastità e difficoltà, richiedeva un esame indipendente in altra sede. In un certo senso, *Spiegazione e comprensione* completa, amplificandone la risonanza, il progetto lasciato allora in sospenso.

ALBERTO EMILIANI

Georg H. von Wright

Norma e azione

Prefazione

La presente opera è una versione completamente riveduta della prima delle due serie di Gifford Lectures sul tema « norme e valori » che tenni presso l'Università di St. Andrews nel 1959 e nel 1960. Il contenuto della seconda serie venne pubblicato nel 1963 nella International Library of Philosophy and Scientific Method, col titolo *The Varieties of Goodness*. Quest'ultima opera e la presente sono in sostanza reciprocamente indipendenti. Tuttavia, la discussione sulla condizione ontologica delle prescrizioni, nel capitolo VII del presente libro, si sovrappone parzialmente alla discussione che si trova negli ultimi tre capitoli di *The Varieties of Goodness*.

Nel 1951 pubblicai su « Mind » un articolo dal titolo *Deontic Logic*. In tale articolo facevo un primo tentativo di applicare certe tecniche della logica moderna all'analisi dei concetti normativi e del discorso normativo. Da quel momento si è verificato tra i logici e, per quanto posso vedere, tra i filosofi del diritto e della morale, un crescente interesse per la logica delle norme. Inoltre, la denominazione di *logica deontica*, originariamente suggeritami dal professor C.D. Broad, pare aver guadagnato il consenso generale.

I pensieri contenuti nella presente opera sono frutto in parte delle critiche alle idee esposte nel mio primo articolo e in parte dei tentativi di pervenire ad un'ulteriore elaborazione di tali idee. Vorrei spendere alcune parole sull'evoluzione dei miei pensieri e sul piano dell'opera. Il lettore che non abbia alcuna familiarità con la logica deontica può saltare questa parte della Prefazione.

Nel mio articolo originale i due « operatori deontici », *O* per l'obbligo e *P* per il permesso, si consideravano reciprocamente definibili. *O* veniva trattato come abbreviazione di $\sim P \sim$. Facevo uso degli operatori come prefissi a ciò

che consideravo nomi di atti, A , B , ... ed a composti molecolari di tali nomi. Gli atti si concepivano come categorie di atti, quali per esempio l'assassinio o il furto, e non come atti individuali, quali per esempio l'assassinio di Cesare. Le categorie di atti venivano trattate come « entità analoghe a proposizioni », vale a dire entità sulle quali si possono eseguire le operazioni verofunzionali della negazione, congiunzione, disgiunzione, ecc. Consideravo i significati di espressioni quali OA o $P(A \ \& \ \sim B)$ come proposizioni che dicono che certe categorie di atti sono obbligatorie o permesse. Dunque davo per scontata la possibilità di combinare le espressioni per mezzo di connettivi verofunzionali. Tuttavia, implicitamente, consideravo tali significati anche come norme che prescrivessero o permettesero certi atti. A quel tempo non mi resi conto che tutto ciò rendeva problematica l'applicabilità dei connettivi verofunzionali alle espressioni. Siccome le espressioni OA , ecc., non si potevano ovviamente considerare esse stesse nomi di atti, l'iterazione nell'uso degli operatori O e P non era consentita dalle regole del calcolo. Conseguentemente, espressioni come OOA venivano abbandonate perché insensate.

Da allora ho cominciato a nutrire dubbi praticamente su tutti i temi più importanti del mio primo articolo di logica deontica. Tali dubbi sono di due tipi. Alcuni riguardano la *validità* di certi principi logici dei concetti di obbligo che in origine avevo accettato. Altri riguardano l'*interpretazione* dei simboli e delle espressioni del calcolo.

Uno dei miei dubbi del primo tipo si riferisce alla natura delle norme permissive. È il permesso un concetto normativo indipendente, o lo si può definire in termini di obbligo (e di negazione)? E, se lo si può definire in questi termini, qual è il modo corretto di definirlo? Questi problemi sono discussi negli ultimi quattro paragrafi (13-16) del capitolo V, e vengono brevemente trattati in diversi altri luoghi del libro.

Altri dubbi del primo tipo hanno a che fare con i principi della distributività degli operatori deontici e con i diversi principi di « impegno ». Quando tali principi vengono formulati in un simbolismo logico più accurato, ne risulta che essi non hanno quella validità incondizionata che avevo loro attribuito in un primo tempo. Queste leggi del « vecchio

sistema » vengono discusse ed emendate negli ultimi quattro paragrafi (15-18) del capitolo IX.

I dubbi e l'insoddisfazione su questioni di interpretazione del calcolo erano ancora più seri, e finirono con l'avere effetti rovinosi per l'intero sistema originale.

Se A denota un atto, che cosa significa $\sim A$? Significa il *non-fare* quella cosa, fare la quale è simbolizzato da A ? O significa invece il *dis-fare* quella stessa cosa, vale a dire il fare qualcosa che ha per risultato uno stato di cose opposto? Se la risposta giusta è la prima, allora sorgerà il problema di cosa dobbiamo intendere con « non-fare »: si tratta del fatto puro e semplice che una certa cosa non viene fatta, o del fatto che qualche agente si astiene dal farla, quando ne ha l'opportunità? E se la risposta corretta è la seconda, come distinguere il lasciare qualcosa non fatto dal dis-farlo?

Queste, ed altre simili considerazioni, chiarirono che il simbolismo da me usato per gli atti non era adeguato ad esprimere certe caratteristiche logiche dell'azione che pure rivestono un'indubbia importanza per una logica dei concetti di obbligo. Vi sarebbe stata la stessa inadeguatezza anche se non avessi considerato A , B , ecc. nomi di categorie di atti, come l'omicidio o l'apertura di una finestra, ma enunciati descrittivi di stati di cose, come il fatto che un uomo è morto o una finestra aperta. In breve, il simbolismo della cosiddetta logica proposizionale era inadeguato a simboleggiare i diversi modi dell'azione. Si dovevano inventare nuovi strumenti logici. Una Logica dell'Azione risultava essere un requisito necessario per una Logica delle Norme, o Logica Deontica.

Potremmo dire che la logica formale, come la conosciamo oggi, è essenzialmente la logica di un mondo *statico*. I suoi oggetti di base sono possibili stati di cose, e la loro analisi si effettua tramite categorie quali cosa, proprietà e relazione. In un tale mondo non c'è posto per il mutamento. Le proposizioni si considerano definitivamente vere o false — non ora vere e ora false. Le cose si concepiscono come aventi o non aventi certe proprietà date, e non come se potessero cambiare, per esempio, dal rosso al non-rosso.

Tuttavia, gli atti sono essenzialmente collegati al mutamento. Uno stato che ora non si dà può comparire in seguito all'interferenza umana con il mondo; oppure, uno stato che ora si dà può essere fatto scomparire. L'azione può anche

prolungare stati di cose che altrimenti scomparirebbero, o impedirne altri che altrimenti comparirebbero. Requisito necessario di una Logica dell'Azione è pertanto una Logica del Mutamento.

Il nostro primo passo verso la costruzione di una Logica Deontica consisterà in una disamina generale dell'apparato logico tradizionale, nell'intento di costruire dai suoi ingredienti un nuovo apparato che sia adeguato a trattare, quantomeno per grandi linee, le peculiarità logiche di un mondo in mutamento. Questo vien fatto nel capitolo II, che contiene le parti fondamentali di una Logica del Mutamento. Dopo la discussione generale del concetto di azione del capitolo III, nel capitolo IV si presentano le parti fondamentali di una Logica dell'Azione. Gli elementi di Logica Deontica non vengono trattati che nei capitoli VIII e IX.

Nel mio articolo del 1951 assumevo che le espressioni formate dagli operatori deontici e dai simboli per gli atti si potessero combinare con connettivi vero-funzionali. Tale assunzione sarebbe garantita se le espressioni in questione si potessero considerare senza problemi « controparti formalizzate » di enunciati esprimenti proposizioni. Se, tuttavia, si intendono tali espressioni anche come formalizzazioni di norme, allora non è certo che tale assunzione abbia sufficienti garanzie. Le proposizioni, per definizione, sono vere o false. Le norme — così si afferma spesso — non hanno un valore di verità.

La questione se le norme siano vere o false pone la questione di che cosa *siano* le norme. Si vede facilmente che la parola « norma » copre un campo di significati assai eterogeneo, e che molte cose diverse sono norme, o possono essere chiamate in tal modo. In primo luogo bisogna classificare queste cose, quantomeno in modo grossolano, prima di poter affrontare con profitto una discussione della relazione tra la verità e le norme. È quanto ho cercato di fare nel capitolo I. Chiamo *prescrizioni* solo *uno* dei molti tipi esistenti di norme. Dopo l'analisi più particolareggiata della struttura delle norme, con particolare attenzione alle prescrizioni, del capitolo V, la discussione su verità e norme viene ripresa nel capitolo VI. Non si fa alcun tentativo di risolvere il problema per tutte le norme. Tuttavia, si accetta la concezione che le prescrizioni non hanno valore di verità.

Gli enunciati deontici del linguaggio ordinario, dei quali le espressioni della logica deontica si possono considerare « formalizzazioni », esibiscono una caratteristica ambiguità. Segni enunciativi identici si usano talvolta per formulare una prescrizione (cioè per prescrivere, permettere o proibire una certa azione) e talvolta per esprimere la proposizione che c'è una prescrizione che prescrive o permette o proibisce una certa azione. Tali proposizioni si chiamano proposizioni normative. Qualora le espressioni della logica deontica siano combinate per mezzo di connettivi vero-funzionali, noi le interpretiamo come enunciati esprimenti proposizioni normative.

Concepire la logica deontica come una logica delle proposizioni normative pone la questione di cosa significhi dire che le prescrizioni, o le norme in generale, *esistono*. In che cosa consiste la « realtà » di una norma? Si tratta del problema ontologico delle norme. Alcuni suoi aspetti, riguardanti principalmente l'esistenza delle prescrizioni, vengono discussi nel capitolo VII. Trovo il problema estremamente difficile, e la soluzione che ne propongo non mi soddisfa sotto ogni aspetto. Sono però convinto che, se la logica deontica deve essere qualcosa di più di un vuoto gioco di simboli, i suoi principi si dovranno giustificare sulla base di considerazioni concernenti la condizione ontologica delle norme.

Sono tuttora dell'idea, espressa nel mio articolo originale, che l'iterazione di operatori deontici per la formazione di simboli complessi, quali OO o PO o $O \sim P$, ecc., non produce risultati significanti. Tuttavia, un certo genere di « iterazione » è certamente possibile. Infatti ci possono essere prescrizioni (e forse anche norme di altri tipi) concernenti l'obbligo, il permesso o la proibizione di atti consistenti nel dare (altre) prescrizioni. In un linguaggio simbolico contenente espressioni per tali norme di ordine superiore, gli operatori deontici potrebbero figurare nello scopo di altri operatori deontici. Non si fa qui alcun tentativo di elaborare un simbolismo adeguato. Ma nell'ultimo capitolo (il X) di questo libro si discutono informalmente alcuni problemi concernenti norme (prescrizioni) di ordine superiore.

La costruzione di una Logica Deontica si è dunque rivelata una deviazione dall'apparato teorico della teoria logica esistente molto più radicale di quanto immaginassi in un

primo tempo. Quanto più sono divenuto consapevole delle complicazioni connesse a questo soggetto, tanto più sono stato costretto a limitare le mie pretese di poterlo trattare in modo completo e sistematico. I risultati qui conseguiti, ammesso che ve ne siano, non coprono che una piccola parte di tutto il terreno che dobbiamo preparare per poter dare alla Logica Deontica solide fondamenta.

Il principale oggetto di studio di questo libro sono le *prescrizioni*. In origine, avevo progettato di includervi anche una trattazione più estesa di ciò che chiamo *norme tecniche* concernenti i mezzi per conseguire fini, e l'argomento, strettamente collegato, dell'*inferenza pratica* (necessità pratica). Mi sono però reso conto che questa è una giungla concettuale addirittura più vasta e sconcertante del tema delle prescrizioni. Perciò, alla fine ho deciso di non cercare di penetrarvi in questa occasione. Tuttavia, penso che la filosofia delle norme e dei valori abbia urgente bisogno di una teoria che combini una logica delle prescrizioni con una logica delle necessità pratiche.

Capitolo primo

Sulle norme in generale

1. La parola « norma », e le parole ad essa corrispondenti in altre lingue, sono usate in molte accezioni diverse e, spesso, di significato poco chiaro. Non si può dire che questo termine occupi una posizione saldamente definita nel vocabolario filosofico; cosa che invece si può dire dell'aggettivo « normativo ».

In italiano, « norma » ha svariati sinonimi parziali, come « modello », « campione », « tipo »; ed anche « regolamento », « regola » e « legge ». Forse non è abituale chiamare « norme » le istruzioni per l'uso e le prescrizioni; tuttavia, non esiteremmo a qualificarle come « normative ».

Poiché il campo di significato di « norma » non è solo eterogeneo, ma ha anche una delimitazione incerta, sarebbe probabilmente futile cercare di creare una Teoria Generale delle Norme che lo coprisse per intero. L'estensione della teoria delle norme va limitata in qualche modo.

Tuttavia, nel costruire una teoria ristretta delle norme, va altresì ricordato che gli svariati significati di « norma » non sono privi di relazioni logiche. Questa parola non è « ambigua » nel senso ordinario del termine. Una teoria ristretta delle norme rischia di essere carente se non presta la dovuta attenzione alle affinità concettuali ed alle relazioni logiche che intercorrono tra le diverse parti di tutto il campo di significato di « norma ».

Nel presente capitolo cercherò di identificare e di caratterizzare brevemente alcuni tra i principali significati della parola « norma » o, potremmo anche dire, alcune tra le principali specie, o tipi, di norme.

2. Abbiamo detto che *uno* dei significati di « norma » è *legge*. Tuttavia, la parola « legge » si usa almeno in tre

accezioni tipicamente diverse. In primo luogo, parliamo di *leggi dello stato*. In secondo luogo, parliamo di *leggi della natura*. Infine, parliamo di *leggi della logica* (e della matematica).

Ovviamente, le leggi della natura e le leggi dello stato sono assai diverse. Tuttavia, l'identità nel nome non è una pura coincidenza.

Così, pare che per i greci la concezione del mondo come *kosmos*, o ordine armonioso, fosse storicamente collegata alla loro concezione della città-stato, quale ordine giusto e legittimo di una comunità umana. Si è detto che la filosofia della natura dei pre-Socratici è una proiezione all'intero universo di ideali di ordinamento sociale. Potremmo dire che nella filosofia di Platone questa idea del mondo come *kosmos* venga riproiettata sulle condizioni umane e resa modello della vita buona.

La concezione greca della legge come condizione di equilibrio e di armonia si può contrapporre a quella ebraica (vetero-testamentaria) che vede nella legge l'espressione di una volontà sovrana fonte di comandi. L'idea di un Dio legislatore può considerarsi un'analogia, od una proiezione su un piano soprannaturale, dell'idea di un capo sovrano o re di una comunità umana. Come il re è legislatore per coloro su cui è posto il suo governo, così, similmente, Dio governa l'intero universo per mezzo della Sua legge o « parola ». L'idea cristiana di un re « per grazia di Dio » è una riproiezione sulle cose umane di tale idea di un supremo signore dell'universo. L'idea di un regno temporale viene ad essere fondata sulla stessa idea soprannaturale di cui in origine essa fu il modello.

Dal *nostro* punto di vista, le leggi della natura e le leggi dello stato sono *toto coelo* logicamente diverse, nonostante le affinità nelle origini delle idee delle due « leggi ». La differenza si può brevemente caratterizzare come segue:

Le leggi della natura sono *descrittive*. Esse descrivono le regolarità che l'uomo ritiene di avere scoperto nel corso della natura. Tali leggi sono vere o false. La natura non « obbedisce », se non metaforicamente, alle proprie leggi. Se si scopre che v'è una discrepanza tra la descrizione e l'effettivo corso della natura, è la descrizione, e non il corso della natura, ciò che va corretto. Questa non è che una caratteriz-

zazione superficiale di quel che sono le leggi naturali. Tuttavia la ritengo *fondamentalmente* corretta.

Le leggi dello stato sono *prescrittive*. Esse stabiliscono le regole della condotta umana e del rapporto tra gli uomini. Non hanno un valore di verità. Il loro scopo è quello di influenzare il comportamento. Qualora gli uomini trasgrediscono le leggi, l'autorità che è dietro alle leggi tenta, prima di tutto, di correggere il comportamento degli uomini. Tuttavia, talvolta l'autorità altera le leggi — forse allo scopo di renderle più conformi alle capacità ed alle esigenze della « natura umana ».

La contrapposizione « descrittivo/prescrittivo » si può usare per distinguere una norma da ciò che norma non è. Le leggi della natura sono descrittive, non prescrittive — e *perciò* non sono norme. Vale a dire: delineiamo così l'uso della parola « norma »; tracciamo i confini del concetto. Se questa parola si usasse diversamente, non vi sarebbe alcun problema a chiamare « norme » le leggi della natura.

Si può pensare che l'attributo « prescrittivo » suggerisca una caratterizzazione generale delle norme. Spesso si dice che il discorso normativo è discorso prescrittivo. Al discorso prescrittivo si contrappone quindi il discorso descrittivo, e talvolta anche quello valutativo.

Una identificazione dei significati di « normativo » e « prescrittivo », di « norma » e « prescrizione », sarebbe tuttavia troppo limitante. Inoltre, « prescrittivo » e « prescrizione » sono termini dal significato vago, e vanno resi più precisi se si vuole che tornino utili. Come vedremo tra breve, ci sono cose che forse non esiteremmo a voler chiamare norme, ma per le quali gli attributi « descrittivo » e « prescrittivo » appaiono entrambi egualmente impropri.

3. Prendiamo brevemente in considerazione il significato di « legge » nell'espressione « leggi della logica (della matematica) ». Nel passato le leggi della logica vennero spesso chiamate anche Leggi del Pensiero.

Ad una indagine più approfondita troviamo che in logica e in matematica vi sono diversi *tipi* di proposizioni che sono, o si possono chiamare, « leggi ». Non è necessario qui indagare in profondità su tali distinzioni. Come esempio di leggi logiche, porteremo la Legge del Terzo Escluso nella formu-

lazione « Ogni proposizione è vera o falsa » e la Legge di Contraddizione nella formulazione « Nessuna proposizione è sia vera che falsa ».

Sono tali leggi « descrittive » o « prescrittive »? Nel primo caso, *che cosa* descrivono? Il modo in cui la gente pensa? Questo suggerimento non è molto soddisfacente. Infatti, in primo luogo, già non è chiaro in se stesso che cosa *significhi*, per esempio, pensare in conformità alla legge che nessuna proposizione è sia vera che falsa. In secondo luogo, l'idea che le leggi della logica descrivano il modo in cui la gente pensa pare difficile da conciliare con l'idea che tali leggi siano *a priori*, e dunque vere indipendentemente dalla esperienza — inclusa l'esperienza di come la gente pensa.

La natura aprioristica delle leggi della logica sembra più facilmente riconciliabile con una concezione che le interpreti come leggi prescrittive. Diremo dunque che le leggi della logica prescrivono come *dobbiamo* pensare e come è *consentito* e non è *consentito* pensare? Forse possiamo dirlo ma, d'altra parte, se ci riflettiamo, è ovvio che il *sensu* in cui le leggi della logica prescrivono (ordinano, permettono, proibiscono) è diverso dal *sensu* in cui prescrivono le leggi dello stato.

A questo punto viene spontanea l'idea che le leggi della logica e della matematica prescrivano come si debba pensare e calcolare al fine di pensare e calcolare correttamente. Le leggi della logica non mirano a far sì che la gente pensi correttamente, al modo delle leggi dello stato, che mirano a far sì che la gente si comporti in un certo modo. Le leggi della logica forniscono un metro sulla base del quale giudicare se la gente pensi correttamente oppure no. Questo sembra un buon modo di caratterizzare la differenza tra i due tipi di legge e i due sensi diversi in cui essi « prescrivono ».

Tuttavia, col dire che le leggi della logica prescrivono come si debba pensare se si vuole pensare correttamente, ci si esprime in modo pericoloso e provocatorio. Ciò suggerisce infatti che la funzione « prescrittiva » delle leggi della logica sia secondaria rispetto ad una funzione « descrittiva » che esse ricoprono in quanto formulano i principi del corretto pensare. Prima di tutto, le leggi della logica e della matematica affermano *verità* concernenti le entità logiche e matematiche — proposizioni, relazioni, inferenze, numeri, ecc.

Questo è ciò che esse fanno anche palesemente quando sono formulate nel modo consueto, come, per esempio, quando diciamo « Ogni proposizione è vera o falsa ».

Dunque la concezione che le leggi della logica prescrivano il modo in cui si deve pensare porta alla concezione che tali leggi sono primariamente descrittive. Secondo questa nuova concezione, tuttavia, quel che descrivono le leggi della logica non è il modo in cui la gente pensa, ma il modo in cui sono organizzate le entità logiche.

A tale concezione della logica (e della matematica) sono connesse grandi difficoltà. Essa sembra presupporre una peculiare « ontologia » delle entità logiche (matematiche). Nella filosofia della logica (della matematica) questa ontologia viene talvolta chiamata *Platonismo* o *Realismo*. Secondo una simile impostazione, le leggi della logica sono nello stesso tempo assai simili e tuttavia significativamente diverse dalle leggi della natura. Sia l'uno che l'altro tipo di leggi hanno un valore di verità; ma le leggi del primo tipo sono vere necessariamente e quelle del secondo contingentemente. Entrambi i tipi di leggi descrivono le proprietà e le relazioni di alcune entità. Le entità di cui trattano le leggi del primo tipo sono però eterne e imperituro, mentre le entità di cui trattano le leggi del secondo tipo sono mutevoli ed hanno un'esistenza contingente. Si tratta di una caratterizzazione superficiale; ma penso che colga alcuni caratteri tipici.

L'alternativa principale ad una posizione realista (platonista) in filosofia della logica (della matematica) è una posizione detta talvolta *nominalista* o *convenzionalista*. Questa presenta diverse varianti. Alcune di esse sembrano difficili da difendere e poco plausibili, non meno di certe concezioni radicalmente platoniste. Non cercherò di dar qui una caratterizzazione, sia pure superficiale, della posizione convenzionalista in quanto tale. Farò soltanto alcuni cenni sulla posizione che acquisiscono le *leggi* della logica (della matematica) qualora rifiutiamo una filosofia platonista.

Potremmo dunque paragonare queste leggi alle *regole di un gioco*. Giocare è un'attività, come lo è pensare e calcolare. Le regole degli scacchi, per esempio, determinano quali mosse sono permesse e quali non lo sono, e talvolta esigono che venga fatta una certa mossa. *In modo analogo*, si può suggerire, le regole della logica determinano quali inferenze ed

affermazioni sono « possibili » (corrette, legittime, permesse) nel pensare. Di una persona che non gioca in conformità con le regole degli scacchi, diremmo o che gioca *scorrettamente* o che non gioca *a scacchi*. Diremmo la prima cosa, per esempio, se egli volesse seguire le regole ma non sapesse, o non riuscisse a capire, che cosa queste richiedono da lui; oppure se egli cercasse di ingannare il suo avversario. Diremmo la seconda cosa, per esempio, se egli non si curasse di seguire le regole, o se giocasse consapevolmente e coerentemente in conformità a regole diverse. *In modo analogo*, continua il suggerimento, di una persona che non inferisce in conformità delle leggi della logica diciamo o che inferisce scorrettamente o che non « inferisce » affatto. E diciamo l'una o l'altra cosa su basi *grosso modo* uguali a quelle che determinano le nostre reazioni nei confronti del giocatore.

Il « platonista » obietterebbe che l'analogia viene meno a questo punto: mentre l'uomo che trasgredisce le regole del gioco non fa che peccare contro le *regole*, l'uomo che trasgredisce le regole della logica è in conflitto con la *verità*. Le regole di un gioco sono fatte dall'uomo e possono venire alterate per convenzione o a piacere. Il metro della verità non è convenzionale. Che ci sia una parte di verità in questa argomentazione è ovvio. Quale sia questa parte di verità e quali ne siano le implicazioni per l'analogia tra leggi della logica e regole di un gioco, tuttavia, *non* è ovvio.

Abbiamo sollevato la questione se le leggi della logica e della matematica siano descrittive o prescrittive. Abbiamo trovato che né l'una né l'altra caratterizzazione sembra essere del tutto pertinente. Leggi siffatte si possono chiamare descrittive, ma non in quella chiara accezione del termine secondo cui le leggi della natura sono descrittive. Le si può anche chiamare prescrittive, ma in un senso piuttosto diverso da quello in cui lo sono le leggi dello stato. Il confronto tra le leggi della logica (della matematica) e le regole di un gioco ci ha suggerito una nuova caratterizzazione di tali leggi. Secondo questa caratterizzazione, le leggi della logica (della matematica) non descrivono né prescrivono qualcosa, ma *determinano* qualcosa. Indipendentemente da ciò che pensiamo di tale confronto sotto altri aspetti, possiamo concordare sull'utilità di una caratterizzazione siffatta. Essa si confà alle

leggi della logica (della matematica) *meglio* degli attributi « descrittivo » e « prescrittivo ».

4. Le regole di un gioco sono il prototipo e il campione di uno dei più importanti tipi di norme. Il nome *regola* verrà qui riservato ad un uso tecnico per indicare tale tipo.

Giocare un gioco è un'attività umana. La si esegue in conformità a schemi tipici, che si possono chiamare *mosse* del gioco. Le regole del gioco *determinano*, come dirò, tali mosse o schemi, e perciò anche il gioco « stesso » e l'attività di giocare. Potremmo dire che, dal punto di vista del gioco stesso, le regole determinano quali siano le mosse *corrette* e, dal punto di vista dell'attività del giocare, esse determinano quali siano le mosse *permesse*. È sottinteso che le mosse che non sono corrette sono *proibite* per i giocatori, e che una mossa che è la sola corretta in una certa situazione del gioco è *obbligatoria* quando si gioca.

Le *regole della grammatica* (morfologia e sintassi) di un linguaggio naturale costituiscono un altro esempio di quello stesso importante tipo di norme al quale appartengono le regole di un gioco. Alle mosse del gioco intese come schemi corrispondono le forme consolidate del parlare corretto. Al giocare, o all'attività di giocare un gioco, corrisponde il parlare, o l'attività di parlare (e scrivere) un linguaggio. Di una persona che non parla in conformità con le regole della grammatica diciamo o che non parla correttamente o che non parla *quel linguaggio*. Per dire l'una o l'altra cosa ci si basa su fondamenti assai simili a quelli per cui si dice o che una persona gioca *scorrettamente* o che non gioca affatto *quel* gioco. Le regole della grammatica hanno però una flessibilità ed una mutevolezza di gran lunga superiore a quella delle regole di un gioco. Esse attraversano un costante processo di sviluppo. Può essere impossibile dire con assoluta completezza e precisione *quali* siano le regole di un linguaggio ad un dato momento della sua storia.

Le regole di un *calcolo* logico e matematico sono, sotto taluni aspetti, perfino più simili alle regole di un gioco (come, p. es., gli scacchi) di quanto lo siano le regole della grammatica di un linguaggio naturale (i giochi ed i calcoli hanno una « storia » assai più povera che i linguaggi naturali). Tuttavia, almeno sotto un aspetto importante, le regole di

un calcolo assomigliano più alle regole della grammatica che alle regole di un gioco. Calcolare, come parlare un linguaggio, è giocare con dei *simboli*. I calcoli e i linguaggi hanno una dimensione *semantica* che è assente, nel complesso, dai giochi.

5. Oltre alle regole vi è un secondo tipo importante di norme, che chiamerò *prescrizioni* o *regolamentazioni*. Abbiamo già fatto conoscenza con un sotto-tipo di tali norme, vale a dire le leggi dello stato.

Le seguenti caratteristiche verranno considerate peculiari alle norme che sono prescrizioni:

Le prescrizioni sono *date* o *emanate* da qualcuno. Esse « sgorgano » dal, o hanno la loro « fonte » nel, volere di un emanatore di norme o, come anche diremo, di una *autorità* normativa. Esse sono inoltre indirizzate o dirette ad uno o più agenti, che chiameremo *soggetto* (o *soggetti*) della norma. Normalmente, si può dire che l'autorità normativa vuole che il soggetto adotti (che i soggetti adottino) una certa condotta. L'emanazione della norma può dunque dirsi manifestazione della volontà da parte dell'autorità di far sì che il soggetto si comporti (che i soggetti si comportino) in un certo modo. Al fine di rendere *nota* al soggetto la sua volontà, l'autorità *promulga* la norma. Al fine di rendere *efficace* la sua volontà, l'autorità unisce alla norma una *sanzione*, o minaccia di punizione. Le norme che chiamiamo prescrizioni differiscono caratteristicamente dalle norme che chiamiamo regole sotto tutti questi aspetti.

Generalmente parlando, le prescrizioni sono comandi o permessi, dati da qualcuno che è in una posizione di autorità a qualcuno che è in una posizione di soggetto. Gli ordini militari sono un esempio di prescrizioni. Lo stesso può dirsi degli ordini e dei permessi dati dai genitori ai figli. Le regolamentazioni stradali ed altre regolamentazioni emanate da un magistrato presentano anch'esse in larga misura questo carattere. Si può dire che le decisioni di un tribunale abbiano un aspetto prescrittivo, o una componente prescrittiva.

6. Un gruppo di norme che sotto certi aspetti assomigliano alle prescrizioni e sotto altri alle regole sono i *costumi*.

I costumi possono considerarsi una specie di abitudini. Una abitudine è principalmente una regolarità nel comporta-

mento di un individuo, una disposizione o una tendenza a fare cose simili in occasioni simili o in circostanze ricorrenti. Le abitudini sono acquisite e non innate. I costumi possono essere visti come abitudini *sociali*. Essi sono modelli di comportamento per i membri della comunità, acquisiti dalla comunità nel corso della propria storia ed imposti ai suoi membri piuttosto che acquisiti da ognuno di essi individualmente.

I costumi hanno a che fare col modo in cui la gente si saluta, mangia, si veste, si sposa, seppellisce i morti, ecc. Il cerimoniale, la moda e le buone maniere sono categorie sorelle del costume. È un costume della mia terra, ma non delle terre anglo-sassoni, ringraziare l'ospite o il capofamiglia al termine del pasto. Questo si fa regolarmente. Un membro della comunità che — eccezionalmente o abitualmente — non lo facesse verrebbe disapprovato. In uno « straniero » alla comunità si può scusare il fatto che non conosca o non adotti tale costume.

Le abitudini ed i costumi, in quanto regolarità del comportamento, mostrano una certa somiglianza con le regolarità della natura, che vengono studiate dalle scienze naturali. L'antropologia sociale è in larga parte una *science des mœurs*. Essa è « descrittiva » in un senso assai simile a quello della scienza naturale.

Tuttavia, vi è una differenza « di principio » tra le regolarità del comportamento, come i costumi, e le leggi della natura. Tale differenza *non* è che le prime sono « statistiche » ed ammettono eccezioni mentre le altre sono « nomiche » e prive di eccezioni. Sembra che non ci siano obiezioni al chiamare « leggi della natura » *alcune* regolarità statistiche. Ciò che costituisce la differenza « di principio » tra costumi e regolarità della natura non è la semplice esistenza di eccezioni ad una regola. La differenza sta nel *modo* in cui possono presentarsi le eccezioni. Vi è un senso in cui l'individuo umano può « violare » la regola di costume e in cui il corso della natura non può « violare » le proprie leggi (causali o statistiche).

Possiamo caratterizzare questa differenza tra costumi e leggi della natura dicendo che i primi presentano un aspetto genuinamente normativo o prescrittivo che manca alle altre. I costumi sono « simili a norme » nel senso che *influenzano* la condotta; essi esercitano una « pressione normativa » sui

membri individuali della comunità che ha quei determinati costumi. L'esistenza di tale pressione si riflette nelle svariate misure punitive con le quali la comunità reagisce contro quei suoi membri che non si conformano ai suoi costumi. In questo senso i costumi sono completamente diversi dalle leggi della natura, ed assomigliano non tanto a norme che sono regole quanto a norme che sono prescrizioni.

Esistono però importanti differenze anche tra i costumi e le prescrizioni. I costumi, anzitutto, non sono *dati* ai soggetti da un'autorità. Ammesso che si possa parlare di un'autorità che sta dietro ai costumi, tale autorità dovrebbe essere la comunità stessa, includendo in essa i suoi membri passati e presenti. I costumi si potrebbero caratterizzare in modo appropriato come norme o prescrizioni *anonime*. Questa caratterizzazione non deve però incoraggiare alcun misticismo sulla natura della comunità emanatrice di norme.

Un'altra differenza tra i costumi e le prescrizioni è che i primi non richiedono una promulgazione per mezzo di segni simbolici. Non è necessario registrarli con tante parole. Su questa base, li si potrebbe anche chiamare prescrizioni *implicitate*. È interessante il problema se, in una comunità animale o comunque priva di linguaggio, siano (logicamente) possibili costumi che esercitino una pressione normativa sui membri.

Vi sono diversi aspetti per i quali i costumi assomigliano più a regole che a prescrizioni. I costumi determinano, o, per così dire, « definiscono », modi di vita che sono caratteristici di una certa comunità. È raro che si cerchi di punire un membro della comunità che non vive in conformità ai costumi allo stesso modo di chi trasgredisce le leggi. La difficoltà della sua posizione assomiglia di più a quella di un bambino che se ne sta da parte e non vuole partecipare al gioco dei compagni. Egli diviene per la comunità uno « straniero » piuttosto che un « fuorilegge ».

7. Oltre alle regole e alle prescrizioni vi è un terzo tipo importante di norme, che chiamerò *direttive* o *norme tecniche*. Approssimativamente, queste riguardano i *mezzi* da usarsi per conseguire un certo *fine*.

Le « istruzioni per l'uso » sono un esempio di norme tecniche. Vi si presuppone che la persona che segue le istru-

zioni miri alla cosa (al fine, all'obiettivo) in vista della quale sono formulate tali istruzioni.

Si considereranno formulazioni tipiche di norme tecniche enunciati condizionali nel cui antecedente si faccia menzione di una certa cosa desiderata e nel cui conseguente si faccia menzione di una certa cosa che bisogna fare (si deve fare, va fatta) o non si deve fare. Un esempio sarebbe « se vuoi rendere abitabile la capanna, devi riscaldarla ».

Dovremo dire che l'enunciato citato è « descrittivo » o « prescrittivo »? La risposta appropriata, così mi pare, è che non è né l'una né l'altra cosa.

Confrontiamo l'enunciato in discussione con l'enunciato « se la casa va resa abitabile, la si deve riscaldare ». Quest'ultimo enunciato, non esiterei a chiamarlo (puramente) descrittivo. Esso dice che riscaldare la casa è una *condizione necessaria* per renderla abitabile. Questo è vero (o non lo è) indipendentemente dal fatto che qualcuno voglia rendere la casa abitabile e si proponga ciò come fine. Una formulazione equivalente dell'enunciato sarebbe « A meno che la casa non sia riscaldata, essa non sarà abitabile ». Potremmo dire che entrambi gli enunciati normalmente si usano per fare un asserto sulle condizioni di vita degli uomini. La verità così asserita è una sorta di « legge naturale » primitiva.

Chiamerò *asserto anancastico* un asserto che dica che qualcosa è (o non è) una condizione necessaria di qualcos'altro. Chiamerò *enunciato anancastico* un (tipo di) enunciato che normalmente si usi per fare un asserto anancastico. Si può anche dire che un enunciato usato per fare un asserto anancastico esprime una *proposizione anancastica*.

Ritengo che sarebbe un errore identificare le norme tecniche con le proposizioni anancastiche. Esiste tuttavia una connessione (logica) essenziale tra le due. Nel dare la direttiva « se vuoi rendere abitabile la capanna, la devi riscaldare » si *presuppone* (logicamente) che la capanna non diverrà abitabile se non viene riscaldata.

Un'altra confusione da evitare è quella tra le norme tecniche e ciò che propongo di chiamare *norme ipotetiche*. Con tale espressione intendo, approssimativamente, ciò che si deve, o si può (nel senso di « essere consentito ») o non si deve fare nel caso che si presenti una certa eventualità. Anche le norme ipotetiche sono normalmente formulate per mezzo

di enunciati condizionali. Per esempio: « se il cane abbaia, non correre ». Normalmente questo enunciato si userebbe per prescrivere una certa linea di condotta, nel caso che dovesse accadere una certa cosa. La norma così enunciata è una prescrizione.

Anche « sullo sfondo » di una norma ipotetica vi è spesso una proposizione anancastica. Perché non devo correre, se il cane comincia ad abbaiare? Se corro, può darsi che il cane mi assalga. Pertanto, se voglio evitare di essere assalito dal cane che abbaia, non devo correre. Qui la norma tecnica — o la proposizione anancastica sottostante — spiega perché mi sia stata data la prescrizione ipotetica. Questa connessione è però accidentale, non essenziale. Nel dare la norma ipotetica (prescrizione) non si presuppone (logicamente) né la norma tecnica né la relazione anancastica. Anche se sullo sfondo non vi fosse alcuna norma tecnica o relazione anancastica, si potrebbe dare ad una persona l'ordine ipotetico di non correre se ... (cfr. cap. IX, § 3).

Un uomo ragiona tra sé e sé: « Voglio rendere abitabile la capanna. A meno che non sia riscaldata, non diverrà abitabile. Devo dunque riscaldarla ». Chiamerò questo tipo di argomentazione *inferenza pratica*. La persona che conduce una tale argomentazione, con essa estrae, per così dire, una prescrizione per la propria condotta da una norma tecnica. Tali prescrizioni « autonome », che un uomo dà a se stesso, sono però assai dissimili dalle prescrizioni « eteronome », categoriche od ipotetiche, date da un'autorità normativa a qualche soggetto della norma. È dubbio se le prime vadano affatto chiamate « prescrizioni » (cfr. cap. V, § 8).

8. Nella suddivisione delle norme in gruppi principali, qual è il posto delle cosiddette norme (principi, regole) morali?

La risposta a questa domanda sarebbe forse più semplice se potessimo dare esempi ovvi di norme morali. Ma ciò non è del tutto semplice. Un esempio che sembra relativamente non controverso (come esempio) è il principio che le promesse si devono mantenere. Si tratta però di un esempio di norma morale dal carattere piuttosto particolare. Altri esempi sarebbero che i bambini devono rispettare i genitori, che

non si devono punire gli innocenti, o che si deve amare il proprio prossimo come se stessi.

Le norme morali vanno poste nello stesso gruppo delle regole di un gioco? — vale a dire, esse determinano (definiscono) una pratica? A me sembra che, *nel complesso*, le norme morali *non* siano come le regole (nella nostra accezione del termine). Ma alcune norme morali presentano anche questo aspetto. Un aspetto dell'obbligo di mantenere le promesse è che tale obbligo inerisce all'istituzione, o caratterizza logicamente l'istituzione, del fare e ricevere promesse. Si potrebbe dire che le promesse si devono mantenere « per definizione ». Ma questo non è che un aspetto tra gli altri dell'obbligo in questione.

Nella nostra classificazione, le norme morali vanno dunque raggruppate con i *costumi* di una società (comunità)? È degno di nota che il termine « morale » deriva dal latino *mos*, che significa costume. Alcuni filosofi morali hanno cercato di ridurre l'etica ad un ramo di una generale *science des mœurs*. A me sembra che il filosofo possa anche ricondurre vantaggiosamente *alcune* idee morali al retroterra costituito dai costumi (dalle tradizioni) di una comunità. Questo potrebbe valere, per esempio, per le idee morali relative alla vita sessuale. Sembra però che altre idee morali non trovino una collocazione significativa all'interno di tale prospettiva. Per esempio, cercare di spiegare l'obbligo di mantenere le promesse in termini della « pressione normativa » dei costumi pare completamente fuori luogo.

Le norme morali sono prescrizioni? Se lo pensiamo, dobbiamo anche essere in grado di dire *di chi* siano queste prescrizioni e *a chi* siano dirette. Chi *ha dato* la legge morale?

Un contratto è una specie di promessa. Gli obblighi giuridici derivanti da un contratto sono pertanto obblighi a mantenere una specie di promessa. Le norme giuridiche che istituiscono questi obblighi sono prescrizioni. Siamo nel vero se le chiamiamo prescrizioni di qualcuno a qualcuno — nonostante il fatto che l'autorità che le ha emanate non sia un individuo umano o una persona « fisica ». Ma la norma *morale* che dice che le promesse si devono mantenere non si può identificare con la somma complessiva di tali prescrizioni giuridiche che la « sostengono ». Le leggi dello stato hanno di frequente un « contenuto morale », o hanno a che

fare con « questioni morali ». Lo stesso vale per le prescrizioni dei genitori a proposito della condotta dei figli. Nella vita morale dell'uomo le prescrizioni hanno dunque una funzione primaria. Non si tratta semplicemente di un fatto accidentale, ma di una caratteristica logica della moralità. Tuttavia, per quanto io posso vedere, tale legame logico tra le norme morali e le prescrizioni non riduce le prime ad una specie delle altre.

Alcuni pensano che le norme morali siano gli ordini che Dio dà agli uomini. La legge morale è la legge di Dio. Adottare questo punto di vista sulla moralità vuol dire considerare le norme morali prescrizioni. Tuttavia queste prescrizioni non sono solo di un *genere* assai particolare. Forse esse vanno considerate prescrizioni in un *sensu* particolare del termine. Il motivo di ciò è la natura peculiare dell'autorità (soprannaturale) che ne è la fonte.

Nella storia dell'etica, la principale alternativa ad una concezione della moralità in termini di leggi divine è una concezione teleologica di essa. Secondo la prima concezione, le norme morali sono un genere di prescrizioni — o prescrizioni in qualche particolare senso del termine. Per la seconda concezione, le norme morali sono un genere di norme tecniche o direttive per il conseguimento di certi fini. Ma di quale fine, o di quali fini? La felicità dell'individuo o il benessere della comunità? L'eudemonismo e l'utilitarismo costituiscono varianti di un'etica teleologica. Sembrerebbe che i fini in relazione ai quali certe linee di condotta sono moralmente obbligatorie o permesse non si possano definire indipendentemente da considerazioni sul bene e sul male. Ciò vale anche per la felicità ed il benessere intesi come fini ultimi proposti per l'azione morale.

In considerazione delle difficoltà incontrate sia dalla concezione che vede le norme morali come leggi sia dalla concezione teleologica, si potrebbe suggerire che le norme morali siano norme *sui generis*. Esse sarebbero « concettualmente autonome », facenti gruppo a sé; né prescrizioni di una condotta conforme alla volontà di un'autorità morale né direttive per il conseguimento di fini morali. La concezione delle norme morali come norme *sui generis* si chiama talvolta posizione *deontologista* in etica.

Non è questo il luogo per una critica particolareggiata

del deontologismo in etica. Come proposta per evitare le difficoltà, tale posizione mi sembra decisamente insoddisfacente. La peculiarità delle norme morali, a mio modo di vedere, non sta nel fatto che esse formano un gruppo autonomo per conto loro, ma piuttosto nel fatto che presentano complesse affinità logiche con gli altri principali tipi di norme e con i concetti valutativi di bene e di male. Comprendere la natura delle norme morali non significa dunque scoprire qualche caratteristica che solo queste possiedono, ma esaminare le loro complesse relazioni con un certo numero di altre cose.

9. Le svariate categorie di norme di cui abbiamo parlato fino ad ora riguardano per lo più ciò che si deve, o si può (è consentito), o non si deve, *fare*. Le leggi della natura ed altre proposizioni anancastiche non riguardano, nel complesso, l'azione; ma abbiamo deciso di non chiamarle « norme ».

C'è però un gruppo di norme che riguardano immediatamente non l'azione, ma cose che devono, o possono (nel senso di « essere consentito »), o non devono, *essere*. Gli autori tedeschi distinguono talvolta tra *Tunsollen* e *Seinsollen*¹. Nella letteratura anglosassone i riferimenti a tale distinzione non sono molto frequenti².

Seguendo G.E. Moore³, chiamerò *regole ideali* quelle norme che riguardano l'essere piuttosto che il fare. Facciamo riferimento a regole ideali quando, per esempio, diciamo che un uomo deve essere generoso, veritiero, giusto, moderato, ecc., ed anche quando diciamo che un soldato dell'esercito deve essere coraggioso, forte e disciplinato; un maestro di scuola paziente con i bambini, fermo e comprensivo; una sentinella vigile, attenta e risoluta; e via dicendo.

Diciamo anche che le automobili, gli orologi, i martelli ed altri strumenti che si usano per diversi scopi, devono avere certe proprietà e non devono averne altre. Ci si può

¹ Vedi, per esempio, N. Hartmann, *Ethik* (1925), Teil I, Abschnitt VI, Kap. 18-19. M. Scheler, in *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916), fa uso dei termini « *ideales Sollen* » e « *normatives Sollen* ».

² Fa eccezione G.E. Moore, che nel suo articolo *The Nature of Moral Philosophy*, in « *Philosophical Studies* », 1922, traccia in modo assai nitido tale distinzione.

³ *Op. cit.*, pp. 320 ss.

chiedere se tali asserti esprimano regole ideali o proposizioni anancastiche concernenti relazioni tra mezzi e fini. Tale questione non verrà dibattuta qui.

Le regole ideali sono strettamente collegate al concetto di *bontà*. Le proprietà che, secondo noi, deve possedere un artigiano, un amministratore o un giudice, non sono caratteristiche di *ogni* artigiano, amministratore o giudice, ma di un *buon* artigiano, amministratore o giudice. La persona che abbia in altissimo grado le proprietà di un buon ... viene spesso chiamata un ... *ideale*. Lo stesso vale per gli orologi, le automobili, ed altre cose che servono agli uomini per diversi scopi.

Le caratteristiche che le regole ideali richiedono ad un buon membro di una classe o categoria di esseri umani si possono chiamare *virtù* caratteristiche degli uomini di quella classe o categoria. In un senso più vasto di « virtù », *grosso modo* corrispondente al greco *aretè*, anche le proprietà caratteristiche dei buoni strumenti si chiamano spesso virtù.

È naturale chiamare regole, o ideali, *morali*, le regole ideali concernenti gli uomini in generale, anziché gli uomini di una particolare classe o professione. È utile distinguere tra i *principi* morali, che sono norme di azione morale, e gli *ideali* morali, che determinano il modello dell'uomo buono.

Si può pensare che le regole ideali siano riducibili a norme d'azione. Si può arguire che i concetti di *atto* coraggioso, generoso, giusto, ecc. siano precedenti ai concetti di *uomo* coraggioso, generoso, giusto, ecc. L'uomo che compie atti coraggiosi è un uomo coraggioso « per definizione », e così via. Questa è però una concezione fin troppo ingenua della relazione in questione; anche se è vero che la « educazione » (nell'accezione più estesa del termine) agli ideali dovrà fare uso di prescrizioni e di altre norme di condotta.

Vi è una certa somiglianza tra le regole ideali e le norme tecniche. La tensione verso l'ideale assomiglia al perseguimento di un fine. Sarebbe però un errore pensare che le regole ideali siano norme riguardanti i mezzi per il raggiungimento di certi fini. Per essere un buon insegnante, un uomo deve avere questa e quella qualità. Per prendere un libro dallo scaffale più alto della libreria, deve usare una scala. Ma quelle qualità di un uomo che determinano la sua bontà come insegnante non hanno una relazione *causale* con

l'ideale — come invece l'uso di una scala può essere un requisito causale del prendere un libro da uno scaffale. La prima relazione è concettuale (logica). Le regole ideali determinano un concetto, per esempio il concetto di (buon) insegnante o soldato. In questo esse assomigliano alle regole di un gioco. È proprio a motivo di tale somiglianza che qui le si è chiamate « regole ».

10. La discussione del campo di significato del termine « norma » svolta nei paragrafi precedenti ci ha condotto a distinguere tre gruppi o tipi principali di norme, che abbiamo chiamato *regole*, *prescrizioni* e *direttive*.

Come prototipo delle regole abbiamo portato ad esempio le regole di un gioco. Anche le regole della grammatica appartengono a questo tipo di norme. Forse le cosiddette leggi o regole della logica e della matematica andrebbero anch'esse annoverate tra le regole.

Consideriamo prescrizioni le proibizioni, i comandi e i permessi, che vengono dati ad agenti, o emanati nei confronti di agenti, e che concernono la condotta di questi. Le leggi dello stato sono prescrizioni.

Le direttive verranno anche chiamate norme tecniche. Esse presuppongono l'esistenza di fini dell'azione umana e l'esistenza di relazioni necessarie tra atti e fini siffatti.

In aggiunta a questi tre gruppi primari di norme abbiamo menzionato tre gruppi secondari di particolare importanza. Si tratta dei *costumi*, dei *principi morali*, e delle *regole ideali*. Caratteristico dei gruppi secondari è il fatto che essi mostrano affinità con più di un solo gruppo primario — ricadono, per così dire, « tra » i gruppi primari.

Così, i costumi assomigliano alle regole in quanto determinano, e quasi definiscono, certi modelli di condotta — ed alle prescrizioni in quanto esercitano una « pressione normativa » sui membri della comunità perché si conformino a tali modelli.

Sulla natura dei principi morali vi sono state molte discordie e controversie. Alcuni filosofi li considerano un genere di prescrizioni — diciamo, ordini o leggi di Dio per gli uomini. Altri li considerano una sorta di norme tecniche o direttive per il conseguimento di fini di natura peculiare. Indipendentemente da quale concezione si ritenga fondata-

talmente vera, non si può negare che i principi morali abbiano importanti relazioni *e* con le prescrizioni *e* con le norme tecniche. L'aspetto prescrittivo della moralità è inoltre collegato al costume. L'aspetto « tecnico » della moralità è collegato agli ideali dell'uomo buono e della vita buona.

Infine, si può dire che le regole ideali occupino una posizione intermedia tra le norme tecniche concernenti i mezzi per il conseguimento di un fine e le regole che determinano un modello o un campione.

Capitolo secondo

Preliminari logici: la logica del mutamento

1. L'autore cominciò ad interessarsi alla logica delle norme e dei concetti normativi (detta anche « logica deontica ») quando osservò che i concetti « deve », « può » (nel senso di « essere consentito ») e « non deve » mostrano una rilevante analogia con i concetti modali di necessità, possibilità e impossibilità. Il suo interesse per la logica modale era stato a sua volta sollecitato dall'osservazione che i concetti fondamentali di tale logica mostrano un'analogia con i concetti fondamentali della cosiddetta teoria della quantificazione, i concetti « tutti », « alcuni » e « nessuno ».

La comprensione delle argomentazioni presentate in questo libro, tuttavia, non richiede né presuppone da parte del lettore alcuna familiarità con le tecniche della logica modale e della teoria della quantificazione.

Si può dire che la logica modale e la teoria della quantificazione poggino su di un ramo più elementare della teoria logica, la cosiddetta logica proposizionale. Le tecniche logiche ortodosse usate in questo libro appartengono quasi tutte a tale teoria elementare. Nei due prossimi paragrafi ne ricapitoleremo brevemente i fondamenti. Questa ricapitolazione è tuttavia troppo scarna per poter dare a chi già non la possiede una adeguata padronanza delle tecniche in questione.

Per « tecniche » della logica proposizionale intendo, principalmente, la costruzione di cosiddette *tavole di verità* e la trasformazione delle espressioni nelle loro cosiddette *forme normali*. Una esposizione di queste tecniche si trova in ogni libro di testo aggiornato di logica (simbolica o matematica).

2. I logici e i filosofi chiamano di solito *proposizioni* gli oggetti di studio della logica proposizionale.

Si può dire che le proposizioni abbiano due « contropar-

ti » nel linguaggio. Una di queste è data dagli *enunciati* (indicativi). Un esempio sarebbe l'enunciato « Londra è la capitale d'Inghilterra ». Gli enunciati *esprimono* proposizioni. Le proposizioni si possono chiamare il *sensu* o *significato* degli enunciati.

La seconda controparte linguistica delle proposizioni è data dalle subordinate rette dalla congiunzione *che* (*that-clauses*). Tali subordinate, in italiano, constano del termine « che » seguito da un enunciato. Per esempio, « che Londra è la capitale d'Inghilterra » è una subordinata siffatta. Le subordinate di questo tipo hanno il carattere di *nomi* di proposizioni. Le proposizioni si possono chiamare il *riferimento* di tali subordinate.

I nomi di proposizioni non si devono confondere con i nomi di enunciati. Un modo convenzionale di denominare un enunciato è quello di racchiuderlo (di racchiuderne un segno) tra virgolette. Sopra, per dare un esempio di enunciato, abbiamo usato questo metodo.

Quando parliamo di enunciati e di proposizioni dobbiamo riferirci ad essi per mezzo dei loro nomi. Così facciamo, per esempio, quando diciamo che l'enunciato tedesco « London ist die Hauptstadt Englands » esprime la proposizione che Londra è la capitale d'Inghilterra. Invece di dire « esprime la proposizione » avremmo potuto usare il termine « significa ».

Con *espressioni* o *formule* della logica proposizionale intendiamo certe strutture (linguistiche) formate da due generi di segni, chiamati *variabili* e *costanti*. Come variabili useremo lettere minuscole p, q, r ecc. Le costanti da noi usate sono i segni $\sim, \&, \vee, \rightarrow, \text{e } \leftrightarrow$. Le formule si diranno anche *p-espressioni*. Le definiamo ricorsivamente come segue:

- (i) Ogni variabile è una formula.
- (ii) Ogni formula preceduta da $\sim$ è una formula; ogni due formule congiunte da $\&, \vee, \rightarrow, \text{ o } \leftrightarrow$ costituiscono una formula.

Le semplici variabili si chiamano anche formule *atomiche*. Una formula non atomica si chiama *molecolare*, o si dice essere un complesso o composto molecolare di formule atomiche.

Per la costruzione di formule molecolari, secondo le modalità da noi adottate qui, sono necessarie le *parentesi*. Per il nostro uso delle parentesi adottiamo la convenzione che il segno $\&$ ha una forza connettiva maggiore di $\vee, \rightarrow$ e $\leftrightarrow$; il segno $\vee$ maggiore di $\rightarrow$ e di $\leftrightarrow$; e il segno $\rightarrow$ maggiore di $\leftrightarrow$. Dunque, per esempio, invece di $((p \& q) \vee r) \rightarrow s) \leftrightarrow t$, si può scrivere semplicemente $p \& q \vee r \rightarrow s \leftrightarrow t$.

(Le parentesi costituiscono un terzo genere di segni della logica proposizionale, ed andrebbero menzionate in una definizione ricorsiva completa delle formule. Si tratta tuttavia di segni di natura « ausiliaria ». Se si definiscono le formule in modo diverso dal nostro, si può eliminare del tutto l'uso delle parentesi.)

Nelle espressioni della logica proposizionale si intende che le lettere p, q, r ecc. stiano per, o rappresentino, enunciati (arbitrari) esprimenti proposizioni. Le *p-espressioni* si potrebbero chiamare *schemi* di enunciati. Ciò che le tecniche della logica proposizionale letteralmente « manipolano » sono dunque schemi di enunciati arbitrari e i loro composti. Questa è forse una delle ragioni per cui alcuni logici preferiscono chiamare la logica proposizionale « logica degli enunciati » o « calcolo degli enunciati ». Talvolta noi la chiameremo con il nome di *p-calcolo*.

3. Un punto di vista importante dal quale la cosiddetta logica proposizionale « classica » studia i propri oggetti, le proposizioni, è il punto di vista verofunzionale.

Nella logica proposizionale classica la verità e la falsità sono i due *valori di verità*. Si assume che ogni proposizione abbia uno ed un solo valore di verità. Se vi sono n proposizioni logicamente indipendenti, vi sono evidentemente 2^n modi possibili in cui esse possono essere vere e/o false insieme. Ogni distribuzione siffatta di valori di verità sulle n proposizioni si dirà una *combinazione di verità*.

Se il valore di verità di una proposizione è determinato univocamente per ogni possibile combinazione di verità di un certo gruppo di n proposizioni, la prima proposizione si dice allora *funzione di verità* delle n proposizioni. Non è difficile calcolare che esistono in tutto $2^{(2^n)}$ funzioni di verità diverse di n proposizioni logicamente indipendenti.

Le seguenti funzioni di verità rivestono per noi particolare interesse:

La *negazione* di una proposizione data (è quella sua funzione di verità che) è vera se e solo se la proposizione data è falsa. Se p esprime una proposizione allora, per convenzione, $\sim p$ esprimerà la negazione di tale proposizione. $\sim$ si chiama *segno di negazione*.

La *coniunzione* di due proposizioni (è quella loro funzione di verità che) è vera se e solo se entrambe le proposizioni lo sono. Se p e q esprimono proposizioni, $p \& q$ ne esprime la congiunzione. $\&$ si chiama *segno di congiunzione*.

La *disgiunzione* di due proposizioni è vera se e solo se almeno una delle proposizioni è vera. Se p e q esprimono proposizioni, $p \vee q$ ne esprime la disgiunzione. $\vee$ si chiama *segno di disgiunzione*.

L'*implicazione* (materiale) di una prima proposizione, detta *antecedente*, e di una seconda proposizione, detta *consequente*, è vera se, e solo se, non si dà il caso che la prima sia vera e la seconda falsa. Se p e q esprimono proposizioni, $p \rightarrow q$ ne esprime l'implicazione.

L'*equivalenza* (materiale) di due proposizioni è vera se e solo se le proposizioni in questione sono ambedue vere o ambedue false. Se p e q esprimono proposizioni, $p \leftrightarrow q$ ne esprime l'equivalenza.

La *tautologia* di n proposizioni è la loro funzione di verità che è vera per tutte le possibili combinazioni di verità di quelle n proposizioni. La tautologia non ha alcun simbolo particolare.

La *contraddizione* di n proposizioni è la loro funzione di verità che è falsa per tutte le possibili combinazioni di verità di quelle n proposizioni. Come la tautologia, la contraddizione non ha alcun simbolo particolare.

La verofunzionalità è transitiva. Se una proposizione è una funzione di verità di un insieme di proposizioni, e se ogni elemento dell'insieme è una funzione di verità di un secondo insieme di proposizioni, allora anche la prima proposizione è una funzione di verità del secondo insieme di proposizioni.

Grazie alla transitività della verofunzionalità, ogni formula della logica proposizionale, o p -espressione, esprime una funzione di verità delle proposizioni espresse dai suoi

costituenti atomici. Tramite una cosiddetta *tavola di verità* si può calcolare (decidere) quale funzione di verità dei suoi costituenti atomici sia espressa da una p -espressione data. Si assume che al lettore sia nota la tecnica della costruzione di tavole di verità.

Due formule f_1 e f_2 si dicono *tautologicamente equivalenti* se la formula $f_1 \leftrightarrow f_2$ esprime la tautologia dei suoi costituenti atomici¹.

Le formule f e $\sim \sim f$ sono tautologicamente equivalenti. È questa la Legge della Doppia Negazione. « La doppia negazione cancella se stessa ».

Le formule $\sim (f_1 \& f_2)$ e $\sim f_1 \vee \sim f_2$ sono tautologicamente equivalenti, e così anche le formule $\sim (f_1 \vee f_2)$ e $\sim f_1 \& \sim f_2$. Queste sono le leggi de Morgan. La prima dice che la negazione di una congiunzione di proposizioni è tautologicamente equivalente alla disgiunzione delle negazioni delle proposizioni. La seconda dice che la negazione di una disgiunzione di proposizioni è tautologicamente equivalente alla congiunzione delle negazioni delle proposizioni.

La congiunzione e la disgiunzione sono associative e commutative. Grazie al loro carattere associativo, le funzioni di verità si possono generalizzare in modo da poter parlare della congiunzione e della disgiunzione di un numero n arbitrario di proposizioni.

Le formule $f_1 \& (f_2 \vee f_3)$ e $f_1 \& f_2 \vee f_1 \& f_3$ sono tautologicamente equivalenti, e così anche le formule $f_1 \vee f_2 \& f_3$ e $(f_1 \vee f_2) \& (f_1 \vee f_3)$. Queste si dicono Leggi di Distributività.

La formula $f_1 \rightarrow f_2$ è tautologicamente equivalente a $\sim f_1 \vee f_2$ ed anche a $\sim (f_1 \& \sim f_2)$. Ancora, la formula $f_1 \leftrightarrow f_2$ è tautologicamente equivalente a $f_1 \& f_2 \vee \sim f_1 \& \sim f_2$. Si può dire che tali equivalenze mostrano che l'implicazione e l'equivalenza sono definibili in termini di negazione, congiunzione e disgiunzione.

Le formule si possono « espandere » o « contrarre » in

¹ Le lettere f, g, f_1, f_2 , ecc. adempiono qui alla funzione di cosiddette meta-variabili. Esse rappresentano formule, o p -espressioni, arbitrarie. I segni per le costanti della logica proposizionale vengono usati in modo « autonomo » allo scopo di costruire composti molecolari di meta-variabili. Tali composti rappresentano p -espressioni arbitrarie dalla corrispondente struttura molecolare.

conformità con le leggi che una formula f è tautologicamente equivalente alle formule $f \& f$ e $f \vee f$ e $f \& (g \vee \sim g)$ e $f \vee g \& \sim g$.

Grazie a queste equivalenze ed alla transitività della verità, si può mostrare che ogni formula della logica proposizionale possiede certe cosiddette *forme normali*. Una forma normale di una formula data è un'altra formula che è tautologicamente equivalente alla prima e che soddisfa certe condizioni « strutturali ». Di particolare importanza sono le forme normali *disgiuntive* (perfette) e le forme normali *coniuntive* (perfette) di formule. Si assume che le tecniche per la costruzione delle forme normali di formule date siano note al lettore.

Date n formule atomiche, si possono formare 2^n formule-congiunzioni tali che ogni formula atomica o la sua formula-negazione sia un costituente della congiunzione (le formule-congiunzioni che differiscono soltanto nell'ordine dei costituenti, come $p \& \sim q$ e $\sim q \& p$, si considerano qui una sola formula).

Si comprende facilmente in quale senso queste 2^n formule-congiunzioni diverse possano dirsi « corrispondenti » alle 2^n combinazioni di verità diverse delle proposizioni espresse dalle formule atomiche. Le formule-congiunzioni sono dette talvolta *descrizioni di stato*. Le congiunzioni vere e proprie si possono chiamare *mondi possibili* (nel « campo » o nello « spazio » delle proposizioni espresse dalle formule atomiche).

La forma normale disgiuntiva (perfetta) di una formula è una disgiunzione di (nessuna o di) qualcuna o di tutte le descrizioni di stato formate dai suoi costituenti atomici. Se è una disgiunzione di tutte le descrizioni di stato siffatte, la formula esprime allora la tautologia delle proposizioni espresse dai suoi costituenti atomici. Abbiamo qui un'illustrazione di uno dei sensi in cui si può dire che una tautologia è *vera in tutti i mondi possibili*. Se, ancora, il numero dei termini della forma normale disgiuntiva è uguale a 0, la formula esprime la contraddizione delle proposizioni espresse dai suoi costituenti atomici. Una contraddizione *non è vera in alcun mondo possibile*. Le proposizioni che sono vere in qualche mondo possibile ma non in tutti si chiamano *contingenti*.

Chiameremo enunciati *descrittivi* o *dichiarativi* gli enunciati che esprimono proposizioni contingenti².

4. Che cos'è una proposizione? — Cercare di rispondere a questa domanda in modo soddisfacente ci porterebbe a profonde difficoltà filosofiche. Perciò ci limiteremo soltanto a poche osservazioni frammentarie. In primo luogo vorrei mostrare che il termine « proposizione », come viene comunemente usato da logici e da filosofi, copre un certo numero di entità diverse che, per gli scopi del presente studio, abbiamo motivo di distinguere.

Qualcuno può voler portare come esempio di proposizione il fatto che piove. O che Chicago ha più abitanti di Los Angeles. O che Bruto uccise Cesare.

Non è vero che la proposizione che piove ha uno ed un solo valore di verità? Certamente, si dirà, o piove o non piove; non si possono dare entrambi i casi. Ma, naturalmente può piovere a Londra oggi e non domani; e può piovere oggi a Londra ma non a Madrid; e può piovere e non piovere oggi a Londra — vale a dire, può piovere al mattino ma non nel pomeriggio. Dunque, in un certo senso, è del tutto falso dire che la proposizione che piove ha un solo valore di verità ed uno soltanto, o dire che non può insieme piovere e non piovere.

Quando insistiamo sul fatto che non può insieme piovere e non piovere, intendiamo: piovere e non piovere nello stesso tempo e luogo. Oppure, come preferisco dire: in una sola e stessa *occasione*. Ma una proposizione può essere vera in una occasione e falsa in un'altra.

Queste osservazioni ci danno motivo di fare una distinzione tra proposizioni *generiche* e *individuali*. La proposizione individuale ha un valore di verità determinato univocamente; essa è vera o falsa, ma non vera e falsa. La proposizione generica non ha, di per sé, alcun valore di verità. Essa ha un valore di verità solo quando è legata ad una *occasione*

² Per ragioni di semplicità tipografica, evitiamo sistematicamente di racchiudere tra virgolette le espressioni simboliche come p , $\sim p$, $p \& q$, ecc. Dovendo menzionare tali espressioni, faremo uso in modo « autonomo » delle espressioni stesse. Quando invece parleremo del loro significato, ci serviremo di locuzioni quali « la proposizione espressa da p », « lo stato di cose descritto da $p \& q$ », ecc.

della sua verità o falsità; vale a dire, quando si dà un « caso » di essa in una proposizione individuale.

Non si può qui discutere nei particolari l'importante concetto di occasione. Esso è collegato ai concetti di spazio e tempo. Sarebbe tuttavia errato identificare le occasioni con « istanti » o « punti » nello spazio e nel tempo. Le si dovrebbe piuttosto chiamare *locazioni* spazio-temporali. Due occasioni si diranno *successive* (nel tempo) se e solo se la prima occasione termina (nel tempo) nello stesso punto (temporale) in cui ha inizio la seconda.

Le occasioni sono gli « individuatori » delle proposizioni generiche. Sotto questo aspetto, la loro funzione logica è collegata ad antiche idee filosofiche sullo spazio ed il tempo quali *principia individuationis*.

Le occasioni non si devono confondere con gli *individui* (logici). Gli individui si potrebbero chiamare entità logiche « analoghe a cose ». Nel discorso comune, tuttavia, non tutti gli individui logici sono detti « cose ». « Londra » e « l'autore di Waverley » si riferiscono ad individui; ma non è naturale chiamare cosa né una città né una persona. Le controparti linguistiche degli individui sono i nomi propri e le cosiddette descrizioni definite (sintagmi che descrivono univocamente).

Quando un enunciato che esprime una proposizione contiene nomi propri e/o descrizioni definite, diremo che gli individui logici corrispondenti sono *costituenti* della proposizione così espressa. Non chiameremo però costituente di una proposizione l'occasione della sua verità o falsità.

Va osservato che ciò che decide se una proposizione sia generica o individuale non è la presenza di individui tra i suoi costituenti. Che Bruto uccise Cesare è una proposizione individuale. Ma ciò non è dovuto al fatto che la proposizione riguarda gli individui Bruto e Cesare; è dovuto invece alla natura logica del concetto (universale) di venire ucciso. Una persona *può* venire uccisa una volta sola, in una sola occasione. Che Bruto baciò Cesare non è una proposizione individuale; e ciò è dovuto al fatto che una persona può venire baciata da un'altra in più di una occasione.

Si può suggerire che solo le proposizioni generiche tra i cui costituenti non compaiano individui logici siano eminentemente o totalmente generiche. Le proposizioni generiche

tra i cui costituenti vi siano individui si potrebbero dunque chiamare *semi-generiche* o *semi-individuali*. Un ulteriore suggerimento sarebbe che le proposizioni semi-generiche « traessero origine » da proposizioni totalmente generiche tramite un processo di sostituzione di qualche universale della proposizione generica con alcuni individui ricadenti sotto tale universale. Ma non è necessario affrontare qui simili questioni.

La relazione tra l'universale e l'individuo logico va distinta dalla relazione tra la proposizione generica e la proposizione individuale. Tuttavia le due relazioni, seppure distinte, sono anche collegate.

Talvolta vi sono connessioni intrinseche tra un individuo logico e le caratteristiche spazio-temporali che costituiscono un'occasione della verità o falsità di una proposizione. Gli individui cui si riferiscono i nomi geografici hanno una locazione fissa sulla superficie della terra. La proposizione che Parigi è più grande di New York è falsa ora, ma era vera duecento anni fa. L'occasione per cui la proposizione è vera o falsa ha soltanto la dimensione *temporale*. Ciò è dovuto al fatto che gli individui che sono costituenti della proposizione hanno intrinsecamente una locazione spaziale fissa. Se una città potesse spostarsi da una regione ad un'altra rimanendo lo stesso individuo, potrebbe essere vero che Parigi era più grande di New York al tempo in cui la prima era situata in Cina. Di fatto, logicamente, dire ciò è *addirittura privo di senso*.

La distinzione che stiamo facendo tra proposizioni *individuali* e *generiche* non va confusa con la nota distinzione tra proposizioni *particolari* o singolari da una parte e proposizioni *general*i o universali dall'altra. Per quanto posso capire, la suddivisione delle proposizioni in individuali e generiche si applica soltanto alle proposizioni particolari. Le proposizioni generali, come la proposizione che tutti i corvi sono neri, o che l'acqua ha la sua massima densità a 4° C, hanno un valore di verità determinato ma *non* costituiscono casi, nel senso da noi preso in considerazione, di qualche proposizione generica. Non vi sono « occasioni » della verità o falsità di proposizioni generali. Perciò tali proposizioni sono anche, come si è spesso notato, tipicamente indipendenti dallo spazio e dal tempo.

Per la logica proposizionale, intesa nel senso tradizionale,

il problema se i suoi oggetti di studio, le proposizioni, vadano concepiti come generici o individuali non è un problema pressante. È forse vero che la logica proposizionale è *primariamente* uno studio formale di proposizioni (particolari) individuali. Se concepiamo i suoi oggetti come proposizioni generiche, dobbiamo integrare affermazioni come quella che nessuna proposizione è sia vera che falsa con un riferimento (tacito od esplicito) ad una sola e stessa occasione. E dobbiamo tenere in mente che il concetto di verità e di funzione di verità raggiunge le proposizioni generiche solo tramite il concetto di occasione.

Per le ricerche formali che ci accingiamo a svolgere nella presente opera, la distinzione tra proposizioni individuali e generiche riveste una notevole importanza. Le variabili p , q , ecc. della logica proposizionale andranno qui intese come rappresentazioni schematiche di enunciati esprimenti proposizioni *generiche*. Così, per esempio, con p si potrebbe intendere l'enunciato « la finestra è aperta », ma non l'enunciato « Bruto uccise Cesare ». Nel paragrafo successivo si introdurrà un'ulteriore restrizione all'interpretazione delle variabili.

5. Quando una proposizione (contingente) è vera, c'è un *fatto* nel mondo che le corrisponde. Che la verità « consista » in una corrispondenza tra proposizione e fatto è una concezione ben nota.

Vi sono svariati tipi di fatti. Qui ne distingueremo tre:

Consideriamo le proposizioni (vere al momento in cui vennero scritte) che la popolazione dell'Inghilterra è più numerosa di quella della Francia e che la mia macchina da scrivere sta sulla mia scrivania. Comunemente chiamiamo anche *stati di cose* i fatti che rispondono a tali proposizioni e le rendono vere.

Consideriamo la proposizione che piove in un certo luogo e tempo. Il fatto che renderebbe vera questa proposizione, la pioggia o il cadere della pioggia, è anch'esso uno stato di cose? Talvolta lo chiamiamo così; ma il cadere della pioggia è un genere di stato di cose piuttosto diverso dal fatto che la mia macchina da scrivere sta sulla mia scrivania. La differenza tra i due potrebbe essere suggerita dalle parole « dinamico » e « statico ». La pioggia è qualcosa che « continua », che « accade » durante un certo periodo di tempo. La pioggia

è un *processo*; ma, ordinariamente, non indicheremmo con il nome di processo il fatto che la mia macchina da scrivere è o sta sulla mia scrivania.

Consideriamo la proposizione che Bruto uccise Cesare. Nessuno — fatta eccezione, forse, per qualche filosofo — chiamerebbe con il nome di « stato di cose » il fatto corrispondente. Né lo chiameremmo « processo », anche se è certo che nel fatto furono implicati diversi processi, come i movimenti di Bruto nel pugnalarlo Cesare, e la caduta a terra di Cesare, e la sua fonazione della celebre frase. Il tipo di fatto esemplificato dalla morte di Cesare si chiama ordinariamente *evento*. Come i processi, gli eventi sono fatti che *accadono*. Ma, a differenza dei processi, l'accadere degli eventi è un *aver luogo*, e non un *continuare* nel tempo.

I tre tipi di fatti che abbiamo distinto sono dunque: stati di cose, processi ed eventi. Non si vuol sostenere che i tre tipi in questione esauriscano la categoria dei fatti. La verità delle proposizioni *generali* solleva problemi specifici che non discuteremo affatto qui.

Come possiamo distinguere tra proposizioni individuali e generiche, così possiamo distinguere tra stati di cose, processi ed eventi individuali e generici. Non affronterò la questione se si debba anche introdurre una distinzione tra fatti individuali e generici. Qualcuno potrebbe sostenere che i fatti siano necessariamente stati di cose, processi ed eventi *individuali*.

La pioggia è un processo generico, di cui la caduta della pioggia in un certo luogo e ad un certo tempo è un caso. La morte è un evento generico, del quale, per esempio, la morte di Cesare è un caso. Il fatto che una nazione abbia una popolazione più numerosa di un'altra è uno stato di cose generico, di cui si ha un caso nel fatto che la popolazione dell'Inghilterra è attualmente più numerosa della popolazione della Francia. Nel passato tale rapporto era però rovesciato. Dunque, vi è anche uno stato di cose generico o semi-generico, vale a dire, la superiorità dell'Inghilterra sulla Francia in relazione alla popolazione, di cui la presente situazione è un caso.

Diremo che un enunciato esprimente una proposizione contingentemente vera *descrive* il fatto che rende vera tale proposizione (cfr. p. 39 a proposito del termine « enunciato

descrittivo »). Dunque, per esempio, l'enunciato « Cesare venne assassinato da Bruto » descrive un fatto.

I fatti si possono anche *denominare*. Il nome di un fatto è una locuzione sostantiva del tipo « la morte di Cesare » o « l'attuale superiorità numerica della popolazione inglese rispetto a quella francese ». Si parla anche del *fatto che*, per esempio, Cesare venne assassinato da Bruto; lo si potrebbe considerare un modo abbreviato di dire che la proposizione che Cesare venne assassinato da Bruto è vera (aderente ai fatti). L'espressione « che Cesare venne assassinato da Bruto » denomina una proposizione (cfr. p. 34).

Anche se non si vuole distinguere tra fatti individuali e generici, sembra appropriato e naturale dire che enunciati esprimenti proposizioni generiche contingenti descrivono stati di cose o processi od eventi generici. Così, per esempio, si può dire che l'enunciato « piove » *descrive* un processo generico, il cui *nome* è « pioggia ».

Per la logica proposizionale come tale non fa alcuna differenza se noi consideriamo i fatti che rendono vere le proposizioni come stati di cose o processi od eventi. Ma per lo studio della logica deontica queste distinzioni sono di rilievo. Ciò è dovuto all'importanza capitale che il concetto di *atto* riveste in tale logica.

Abbiamo già convenuto che le variabili p , q , ecc. andrebbero intese come rappresentazioni schematiche di enunciati esprimenti proposizioni generiche. Ora aggiungiamo la stipulazione che gli enunciati così rappresentati dovrebbero descrivere *stati di cose generici*.

6. I tre tipi di fatti (e, corrispondentemente, di proposizioni) che abbiamo distinto non sono logicamente indipendenti l'uno dall'altro.

Non ci chiederemo come i processi siano collegati agli eventi e agli stati di cose. Si osservi soltanto che l'inizio e la fine (il concludersi) di un processo si possono considerare eventi.

Vi è un tipo primario di eventi che possiamo considerare una *coppia ordinata* di due stati di cose. La relazione d'ordine è una relazione tra due occasioni successive nel tempo. Non discuteremo in maggiore dettaglio la natura di tale relazione. Semplificando, indicheremo le due occasioni parlando

della precedente e della successiva. L'evento « in quanto tale » è il *mutamento* o la transizione dallo stato di cose che si dà nella occasione precedente a quello che si dà nell'occasione successiva. Chiameremo il primo lo stato *iniziale*, ed il secondo lo stato *finale*.

Per esempio, l'evento che chiamiamo aprire una finestra consiste in un mutamento o transizione da uno stato di cose in cui tale finestra è chiusa ad uno stato in cui essa è aperta. Possiamo anche parlare dell'evento come di una *trasformazione* del primo stato nel secondo. Alternativamente, possiamo parlarne come di una trasformazione di un mondo in cui si dà lo stato iniziale, o che contiene lo stato iniziale, in un mondo in cui si dà lo stato finale, o che contiene lo stato finale. Tali trasformazioni si diranno anche *trasformazioni di stato*.

Talvolta un evento non è una transizione da uno stato ad un altro, ma da uno stato ad un processo (che ha inizio) o da un processo (che ha termine) ad uno stato. Talvolta un evento è una transizione da un processo ad un altro processo. Talvolta, infine, è una transizione da uno « stato » di un processo ad un altro « stato » dello stesso processo — per esempio, da più veloce a più lento o da più sonoro a più attutito.

Nel corso di questa ricerca, in generale non prenderemo in considerazione eventi di questi tipi più complicati. Almeno di indicazioni esplicite in senso opposto, con « evento » si intenderà sempre la transizione da uno stato di cose che si dà in una certa occasione ad uno stato di cose (non necessariamente diverso dal primo) che si dà nell'occasione successiva. Se l'occasione è specificata, l'evento è un evento individuale; se non lo è, l'evento è generico.

7. Introduciamo un simbolo della forma generale T , dove i posti vuoti alla sinistra ed alla destra della lettera T sono riempiti da p -espressioni. Tale simbolo è una rappresentazione schematica di enunciati che descrivono eventi (generici). L'evento descritto da pTq è una trasformazione o transizione da un certo stato iniziale ad uno stato finale, vale a dire dallo stato di cose (generico) descritto da p allo stato di cose (generico) descritto da q . Oppure potremmo anche dire: pTq descrive la trasformazione di un p -mondo in un q -mondo (la

transizione da un p -mondo a un q -mondo). Tali stati di cose verranno anche chiamati « aspetti » dei mondi in questione.

Le espressioni del tipo T si chiameranno *T-espressioni atomiche*. A partire da esse, possiamo formare composti molecolari. Con *T-espressione* intendiamo una *T-espressione atomica* o un composto molecolare di *T-espressioni atomiche*.

Le *T-espressioni* possono essere trattate secondo le regole del p -calcolo (logica proposizionale). Come si vedrà, esistono anche regole specifiche per il trattamento delle *T-espressioni*. Queste ultime definiscono il *T-calcolo*.

Poniamo che p significhi che una certa finestra è aperta. $\sim p$ significa allora che la stessa finestra è chiusa (= non aperta). Ancora, $\sim pTq$ significa che la finestra viene aperta o, rigorosamente parlando, che un mondo in cui questa finestra è chiusa muta, o si trasforma, in un mondo in cui tale finestra è aperta. Analogamente, $pT\sim p$ significa che la finestra viene chiusa (si chiude). Potremmo anche dire che $\sim pTp$ descrive l'evento chiamato « apertura della finestra » e $pT\sim p$ descrive l'evento denominato « chiusura della finestra ».

Consideriamo il significato di pTp . Le lettere alla destra ed alla sinistra di T descrivono lo stesso stato di cose generico. Le occasioni in cui si ritiene che si dia questo stato di cose sono successive nel tempo. Perciò pTp esprime che lo stato di cose descritto da p si dà in entrambe le occasioni, indipendentemente da altri mutamenti avvenuti nel mondo tra una occasione e l'altra. In altri termini: pTp significa che, in entrambe le occasioni, il mondo resta *immutato* sotto l'aspetto descritto da p . Costituisce una generalizzazione utile parlare anche a questo proposito di « evento » o di « trasformazione », per quanto, a rigore, si tratti di un « non-evento » o di una « non-trasformazione ».

Analogamente, $\sim pT\sim p$ significa che, in due occasioni successive, il mondo resta immutato sotto l'aspetto generico descritto da $\sim p$.

Supponiamo ancora che p significhi che una certa finestra è aperta. In tal caso, pTp significa che questa finestra resta aperta e $\sim pT\sim p$ che resta chiusa in due occasioni successive.

Gli eventi, o trasformazioni di stato, descritti da pTp , $pT\sim p$, $\sim pTp$ e $\sim pT\sim p$, si diranno le quattro *trasformazioni (di stato) elementari* possibili in relazione ad un aspetto del mondo o ad uno stato di cose (generico) dato. Va osser-

vato che le quattro trasformazioni sono *reciprocamente esclusive*; non è possibile che due di esse abbiano luogo nella stessa coppia di occasioni successive. Inoltre, le quattro trasformazioni sono *congiuntamente esaustive*. In una certa occasione il mondo ha o non ha l'aspetto descritto da p ; se ce l'ha, l'avrà mantenuto o perduto nell'occasione successiva; se non ce l'ha, nell'occasione successiva l'avrà acquistato o ne sarà ancora privo.

Con *T-espressione elementare* intendiamo una *T-espressione atomica* in cui la lettera alla sinistra di T sia una p -espressione atomica o una p -espressione atomica preceduta dal segno di negazione, e la lettera alla destra di T sia la stessa p -espressione atomica preceduta o non preceduta dal segno di negazione.

8. Nel presente paragrafo descriveremo brevemente come ogni trasformazione di stato — rigorosamente parlando: proposizione che dice che ha luogo un certo mutamento od evento — si possa considerare una funzione di verità di trasformazioni di stato elementari.

Consideriamo il significato di pTp . Un p -mondo muta in un q -mondo. Immaginiamo che p e q descrivano aspetti logicamente indipendenti dei due mondi. Il p -mondo ha o non ha l'aspetto descritto da q . In altri termini, si tratta o di un $p\&q$ -mondo o di un $p\&\sim q$ -mondo. Analogamente, il q -mondo è un $p\&q$ -mondo o un $\sim p\&q$ -mondo. L'evento, o trasformazione, descritto da pTq è dunque identico a quello descritto da $(p\&q \vee p\&\sim q)T(p\&q \vee \sim p\&q)$.

Assumiamo che p -mondo e q -mondo siano $p\&q$ -mondi. In tal caso, la transizione dallo stato iniziale allo stato finale non comporta alcun cambiamento del mondo sotto i due aspetti descritti da p e da q rispettivamente. La descrizione schematica di questa trasformazione è $(p\&q)T(p\&q)$, e la trasformazione così descritta è ovviamente identica alla *congiunzione* delle due trasformazioni elementari descritte da pTp e qTq .

Assumiamo che il p -mondo sia un $p\&q$ -mondo e che il q -mondo sia un $\sim p\&q$ -mondo. La transizione dallo stato iniziale allo stato finale comporta dunque un mutamento da « positivo » a « privativo » sotto l'aspetto descritto da p . La trasformazione descritta da $(p\&q)T(\sim p\&q)$ è ovvia-

mente identica alla congiunzione delle trasformazioni elementari descritte da $pT \sim p$ e qTq .

Assumiamo che il q -mondo sia un $p \& \sim q$ -mondo e che il q -mondo sia un $p \& q$ -mondo. Il mondo ora muta da $\sim q$ -mondo a q -mondo, ma resta immutato come p -mondo. La trasformazione descritta da $(p \& \sim q)T(p \& q)$ è la congiunzione delle trasformazioni elementari descritte da pTp e $\sim qTq$.

Assumiamo infine che il p -mondo sia un $p \& \sim q$ -mondo e che il q -mondo sia un $\sim p \& q$ -mondo. Il mondo ora muta da p -mondo a $\sim p$ -mondo e da $\sim q$ -mondo a q -mondo. La trasformazione descritta da $(p \& \sim q)T(\sim p \& q)$ è la congiunzione delle trasformazioni elementari descritte da $pT \sim p$ e $\sim qTq$.

Dunque, l'espressione atomica pTq ha lo stesso significato del seguente enunciato disgiuntivo di enunciati congiuntivi di T -espressioni elementari:

$(pTp) \& (qTq) \vee (pT \sim p) \& (qTq) \vee (pTp) \& (\sim qTq) \vee (pT \sim p) \& (\sim qTq)$.

Dall'esempio ora discusso si dovrebbe vedere chiaramente che ogni T -espressione atomica si può trasformare in un complesso molecolare (enunciato disgiuntivo di enunciati congiuntivi) di T -espressioni elementari. Dunque, ogni T -espressione atomica esprime una funzione di verità di trasformazioni di stato elementari. Poiché la verofunzionalità è transitiva, ne segue che anche ogni complesso molecolare di T -espressioni atomiche esprime una funzione di verità di trasformazioni di stato elementari.

Consideriamo una T -espressione arbitraria. Rimpiazziamo i suoi costituenti atomici (non elementari) con enunciati disgiuntivi di enunciati congiuntivi di T -espressioni elementari. La T -espressione d'origine si è così trasformata in un complesso molecolare di T -espressioni elementari. Queste ultime si chiameranno *T-costituenti della T-espressione d'origine*.

Da ciò che si è detto segue che ogni T -espressione esprime una funzione di verità dei suoi T -costituenti (delle proposizioni espresse dai suoi T -costituenti). Per mezzo di una tavola di verità si può ricercare e decidere quale funzione di verità essa esprima. Una tavola di verità siffatta differisce da una tavola di verità « ordinaria » della logica proposizionale

soltanto per il fatto che certe combinazioni di valori di verità ne sono escluse. Le combinazioni escluse sono quelle, e soltanto quelle, che contrastano con il principio che non si deve assegnare il valore « vero » a due tra le quattro T -espressioni elementari rispondenti ad una p -espressione atomica data e che non a tutte si può assegnare il valore « falso ».

Se una T -espressione esprime la tautologia dei suoi T -costituenti chiameremo tale espressione (la proposizione da essa espressa) T -tautologia. Un esempio di T -tautologia è $(pTp) \vee (pT \sim p) \vee (\sim pTp) \vee (\sim pT \sim p)$.

La negazione di una T -tautologia è una T -contraddizione. Un esempio di T -contrapposizione è $(pTp) \& (pT \sim p)$. Ne segue che $\sim(pTp) \vee \sim(pT \sim p)$ è una T -tautologia.

In conclusione, consideriamo alcune formule particolari.

La prima è $(p \vee \sim p)Tp$. La sua forma normale è $(pTp) \vee (\sim pTp)$. In altri termini, la formula esprime una proposizione vera se, e solo se, il mondo ha l'aspetto descritto da p nella seconda di due occasioni successive, indipendentemente dal fatto che abbia tale aspetto o ne sia privo nella prima occasione.

La seconda è $(p \vee \sim p)T(p \vee \sim p)$. Si tratta di una T -tautologia. La sua forma normale è $(pTp) \vee (pT \sim p) \vee (\sim pTp) \vee (\sim pT \sim p)$.

Per le T -espressioni in cui siano presenti p -espressioni contraddittorie c'è bisogno di una regola specifica. Ciò si rende necessario per il fatto che una formula contraddittoria non ha una forma normale disgiuntiva perfetta — o, potremmo anche dire, perché la sua forma normale « svanisce », è una disgiunzione a 0 termini. La regola di cui abbiamo bisogno è semplicemente questa: una T -espressione atomica, in cui la p -espressione alla sinistra o alla destra della T esprima la contraddizione delle proposizioni espresse dai suoi p -costituenti atomici, esprime una T -contraddizione. Il significato intuitivo di tutto ciò è ovvio: poiché uno stato di cose contraddittorio non può darsi, esso non può né mutare né restare immutato. Né può avere origine da un mutamento.

9. Consideriamo una T -espressione arbitraria. Rimpiazziamo le T -espressioni atomiche (non elementari) di cui essa è un complesso molecolare con enunciati disgiuntivi di enunciati congiuntivi di T -espressioni elementari. Quindi trasfor-

miamo il complesso molecolare così ottenuto nella sua forma normale **disgiuntiva** (perfetta). (Vedi il § 3 del presente capitolo.) Quest'ultima è un enunciato disgiuntivo di enunciati congiuntivi di *T*-espressioni elementari e/o negazioni di esse.

Può accadere che qualche enunciato congiuntivo (o che tutti gli enunciati siffatti) contenga due (o più) *T*-espressioni elementari di tipo diverso ma della stessa variabile (*p*-espressione atomica). Per esempio: $(pTp) \& (\sim pT \sim p)$. Poiché i quattro tipi elementari di trasformazioni di stato sono reciprocamente esclusivi, tali enunciati congiuntivi sono contraddittori. Dunque li eliminiamo dalla forma normale.

Consideriamo quindi l'enunciato negativo di qualche *T*-espressione elementare, per esempio la formula $\sim(pTp)$. Poiché i quattro tipi elementari di trasformazioni di stato sono reciprocamente esaustivi, la negazione della formula corrispondente ad uno dei tipi sarà tautologicamente equivalente alla disgiunzione delle formule, non negate, corrispondenti agli altri tre tipi. Così, per esempio, la formula $\sim(pTp)$ è tautologicamente equivalente alla formula disgiuntiva $pT \sim p \vee \sim pTp \vee \sim pT \sim p$.

Poiché i quattro tipi elementari di trasformazioni di stato sono congiuntamente esaustivi, possiamo rimpiazzare ogni negazione di una *T*-espressione elementare con un enunciato disgiuntivo a tre termini di *T*-espressioni elementari (non negate). Operiamo tali rimpiazzamenti ovunque compaia la negazione di una *T*-espressione elementare nella forma normale disgiuntiva perfetta del complesso molecolare — avendo cura di omettere dalla forma normale le congiunzioni contraddittorie, ammesso che ve ne siano. Quindi distribuiamo gli enunciati congiuntivi contenenti enunciati disgiuntivi come elementi in enunciati disgiuntivi di enunciati congiuntivi di *T*-espressioni elementari. Chiamiamo la formula così ottenuta *forma normale positiva* della *T*-espressione arbitraria d'origine. Si tratta di un enunciato disgiuntivo di enunciati congiuntivi di *T*-espressioni elementari in cui non è presente alcuna *T*-espressione negata.

10. Abbiamo detto (§ 5) che le *p*-espressioni si possono considerare descrizioni (schematiche) di stati di cose (generici). A loro volta, le *T*-espressioni sono descrizioni schema-

tiche di mutamenti generici. Dunque, in un senso esteso del termine, le *p*-espressioni si potrebbero chiamare « descrizioni di stato » e le *T*-espressioni « descrizioni di mutamento ». Tuttavia, seguendo una terminologia ormai invalsa, faremo qui un uso ristretto del termine *descrizione di stato*, intendendo con esso un enunciato congiuntivo di *n* *p*-espressioni atomiche e/o delle loro negazioni (enunciati negativi. Cfr. § 3). Per analogia, faremo un uso ristretto del termine *descrizione di mutamento*, intendendo con esso un enunciato congiuntivo di un certo numero *n* di *T*-espressioni elementari di *n* variabili atomiche (*p*-espressioni) diverse. Così, per esempio, $(pTp) \& (qT \sim q)$ è una descrizione di mutamento.

n *p*-espressioni atomiche (variabili *p*, *q*, ecc.) determinano 2^n possibili descrizioni di stato diverse. Ad ogni descrizione di stato di *n* *p*-espressioni atomiche corrispondono 2^n possibili descrizioni di mutamento. *n* *p*-espressioni atomiche determinano pertanto $2^n \times 2^n$, o 2^{2n} possibili descrizioni di mutamento diverse. Dunque, per esempio, alla descrizione di stato $p \& \sim q$ corrispondono le quattro descrizioni di mutamento $(pTp) \& (\sim qT \sim q)$, $(pTp) \& (\sim qTq)$, $(pT \sim p) \& (\sim qT \sim q)$ e $(pT \sim p) \& (\sim qTq)$.

Date *n* *p*-espressioni atomiche, possiamo elencare in una tavola le 2^n descrizioni di stato e le 2^{2n} descrizioni di mutamento che corrispondono alle variabili atomiche. Segue una lista relativa al caso di due variabili atomiche, *p* e *q*:

Descrizioni di stato	Descrizioni di mutamento
$p \& q$	$(pTp) \& (qTq)$ $(pTp) \& (qT \sim q)$ $(pT \sim p) \& (qTq)$ $(pT \sim p) \& (qT \sim q)$
$p \& \sim q$	$(pTp) \& (\sim qT \sim q)$ $(pTp) \& (\sim qTq)$ $(pT \sim p) \& (\sim qT \sim q)$ $(pT \sim p) \& (\sim qTq)$
$\sim p \& q$	$(\sim pT \sim p) \& (qTq)$ $(\sim pT \sim p) \& (qT \sim q)$ $(\sim pTp) \& (qTq)$ $(\sim pTp) \& (qT \sim q)$
$\sim p \& \sim q$	$(\sim pT \sim p) \& (\sim qT \sim q)$ $(\sim pT \sim p) \& (\sim qTq)$ $(\sim pTp) \& (\sim qT \sim q)$ $(\sim pTp) \& (\sim qTq)$

La forma normale positiva di una *T*-espressione contenente *n* variabili per stati di cose è un enunciato disgiuntivo di (nessuno o) uno o due ... o 2^{2^n} enunciati congiuntivi di *n* *T*-espressioni elementari. Se tale disgiunzione non ha alcun termine, la *T*-espressione esprime una *T*-contraddizione. Se ha 2^{2^n} termini, la *T*-espressione esprime una *T*-tautologia.

Capitolo terzo

Atto e abilità

1. Il concetto di atto umano è di fondamentale importanza per le questioni che si discutono in questo libro. Una chiarificazione di tale concetto non rientra tra gli scopi della logica deontica; infatti il concetto di atto è più che altro uno strumento che questa logica deve usare per altri intenti di chiarificazione. Tuttavia, considerando la natura complessa ed oscura di tale concetto, dobbiamo cercare di far luce su alcuni dei suoi aspetti, prima di poter essere ragionevolmente certi che l'uso che ne facciamo in logica deontica poggi su una base solida.

Trovo sorprendente che il concetto di atto umano, *come tale*, abbia occupato un posto relativamente secondario nel dibattito filosofico. Lo stesso può dirsi per i concetti, ad esso collegati, di attività e di comportamento. Il dibattito filosofico tradizionale, quando si è occupato di tali concetti, si è concentrato sul problema del cosiddetto libero arbitrio, dando fin troppo spesso per scontato che sia chiaro che cosa è l'azione. In realtà, si può dimostrare che molto di ciò che si è detto sul problema della libertà è privo di interesse perché fondato su qualche concetto dell'agire logicamente carente.

Nella nostra discussione degli atti rinunciamo ad ogni pretesa di sistematicità, cercando di limitarci ad un minimo indispensabile di distinzioni e di osservazioni concettuali. Non discuteremo affatto il libero arbitrio. Dovremo tuttavia dire qualcosa sul tema, ad esso collegato, della *abilità ad agire* (a fare).

2. Il concetto di atto umano è connesso al concetto di evento, vale a dire di mutamento nel mondo. Qual è la natura di tale connessione?

Penso che non sarebbe corretto chiamare gli atti un

genere, o una specie, di eventi. Un atto non è un mutamento nel mondo. Molti atti si possono però descrivere in modo appropriato come il provocare o l'effettuare un mutamento. In un certo senso, agire vuol dire *interferire* con « il corso della natura ».

Abbiamo detto (cap. II, § 6) che un evento è una transizione da uno stato di cose ad un altro, o da uno stato a un processo, o da un processo a uno stato; oppure è una trasformazione di processi. La Logica del Mutamento, che abbiamo abbozzato nel capitolo precedente, è prima di tutto una logica degli eventi del primo tipo. Gli eventi del secondo e del terzo tipo si dicono anche inizio (principio, avvio) e termine (cessazione, fine) di un processo.

Gli eventi che vengono provocati dall'azione possono appartenere ad un tipo qualsiasi tra quelli appena menzionati. Gli atti consistenti nell'aprire una finestra o nell'uccidere una persona provocano mutamenti da uno stato di cose ad un altro. Mettersi a correre o smettere di parlare possono essere atti che provocano rispettivamente un mutamento da uno stato ad un processo e da un processo ad uno stato. Ma quando un uomo che passeggia comincia a correre, la sua azione provoca una trasformazione di processi.

La Logica dell'Azione che verrà delineata nel prossimo capitolo sarà primariamente una logica degli atti che provocano mutamenti da uno stato di cose ad un altro. Nella nostra teoria formale non tratteremo esplicitamente altri tipi di atti.

Gli esempi di atti qui riportati sono esempi di ciò che chiamo *atti generici* o *categorie di atti*. In linea di principio, vi è un numero illimitato di casi in cui si apre una finestra o si incomincia a correre.

I diversi casi di atti generici si chiameranno *atti individuali* o *atti-individui*. È degno di nota che il termine « atto » si usa in modo ambiguo nel linguaggio ordinario, talvolta nel significato di atto generico e talvolta nel significato di atto individuale. Per esempio, è corretto chiamare atto l'assassinio; abbiamo qui una categoria di atti. È altresì corretto chiamare atto l'assassinio di Cesare; ma questo è un atto-individuo.

All'atto generico dell'apertura di una finestra corrisponde il mutamento generico dell'aprirsi della finestra. All'atto in-

dividuale dell'assassinio di Cesare corrisponde l'evento individuale della morte di Cesare.

La differenza logica tra atti ed eventi si riconduce alla differenza tra « attività » e « passività ». Un atto richiede un agente. Un evento individuale consiste nel fatto che, in una determinata *occasione*, ha luogo o accade qualche evento generico. Ancora, un atto individuale consiste nel fatto che un determinato *agente* compie un atto generico in una determinata occasione.

3. Quando diciamo che un evento individuale accade in una certa occasione, questa occasione dell'accadere dell'evento può considerarsi costituita da due successive occasioni del darsi di certi stati di cose (cfr. cap. II, § 6). Analogamente, quando diciamo che un atto individuale viene compiuto in una certa occasione, questa occasione del compimento dell'atto può considerarsi costituita dalle due occasioni successive del corrispondente evento individuale.

Non tutti gli eventi possono accadere, o tutti gli atti essere compiuti, in una occasione (coppia di occasioni) qualsiasi. Così, per esempio, una certa finestra *può* aprirsi o venire aperta solo in un'occasione in cui essa sia chiusa. In generale, il mutamento generico descritto da $pT \sim p$ o quello descritto da pTp possono aver luogo o venire provocati solo in un'occasione in cui si dà lo stato di cose generico descritto da p .

Diremo che un'occasione costituisce una *opportunità* dell'accadere di un certo evento generico o del compimento di un atto di una certa categoria qualora tale occasione presenti qualche aspetto generico che renda (logicamente) possibile l'accadere dell'evento o il compiersi dell'atto. Per esempio: c'è una opportunità di aprire una finestra solo in un'occasione in cui tale finestra sia chiusa.

Ogni opportunità del compimento di un atto di una certa categoria è anche un'opportunità dell'accadere del corrispondente evento generico, cioè dell'evento provocato dall'atto. Non vale tuttavia l'implicazione inversa. Non tutte le opportunità dell'accadere di un evento generico sono anche opportunità del compimento dell'atto corrispondente. L'occasione dell'accadere dell'evento, per poter costituire una op-

portunità del compimento dell'atto corrispondente (cioè dell'atto consistente nel provocare tale evento), deve soddisfare certe condizioni aggiuntive. Si discuterà in seguito (§ 7) quali siano tali condizioni.

4. Il concetto di agente è essenziale per la distinzione tra atti ed eventi. Presenteremo qui soltanto pochi brevi commenti su questo concetto.

Possiamo distinguere tra agenti *empirici* (naturali) e *sopra-empirici* (soprannaturali). Diremo che un agente è empirico se la sua esistenza è un fatto contingente o empirico. L'esistenza degli agenti sopra-empirici è necessaria. La differenza tra le due categorie di agenti si può anche esprimere dicendo che un agente empirico è un essere « perituro » mentre un agente sopra-empirico è un essere « eterno ».

La discussione delle idee di esistenza necessaria e di agenti sopra-empirici non è negli intenti della presente opera.

Gli agenti che eseguono azioni umane sono empirici. Non tutti gli agenti delle azioni umane sono però individui umani.

Possiamo distinguere tra agenti *personali* ed *impersonali*. Agenti impersonali sono, per esempio, tutte le cosiddette persone giuridiche (come le società), i tribunali, le assemblee legislative, lo stato.

L'azione degli agenti impersonali è certamente « azione umana » in qualche senso del termine. Ci si può chiedere se gli atti che imputiamo alle persone giuridiche o agli altri agenti impersonali di atti umani siano « costruzioni logiche », se si possano cioè definire (esplicare concettualmente) in termini di atti di certi agenti personali. Tale questione, tuttavia, non verrà affrontata qui.

Possiamo fare un'ulteriore distinzione tra due generi di quelli che chiamo agenti personali, vale a dire tra *agenti individuali* e *collettivi*.

Quando un atto viene eseguito da una sola persona, diremo che questa lo esegue *individualmente*.

Talvolta l'esecuzione di un atto richiede la partecipazione congiunta di svariate persone. Può darsi che il tavolo sia troppo pesante perché lo possa spostare una sola persona, ma che due o più persone possano riuscire a spostarlo riunendo i loro sforzi. In questo caso diciamo che l'atto di spo-

stare il tavolo è eseguito da due o più persone *collettivamente*.

Il fatto che un atto venga eseguito collettivamente da svariati agenti si può anche descrivere dicendo che l'*agente* che esegue tale atto è una collettività di persone o un agente collettivo.

Non si deve confondere un agente collettivo con un agente impersonale, come potrebbe essere, per esempio, una società o lo stato o qualche altra persona giuridica. Gli atti di una persona giuridica *possono* però implicare l'agire collettivo di certe persone.

Ogniquale volta diverse persone eseguono collettivamente un'azione (« riunendo i loro sforzi »), ogni persona fa qualcosa individualmente. Ci si può chiedere se gli atti attribuiti ad agenti collettivi non si possano considerare « costruzioni logiche » di atti di certi agenti individuali. Questo è un altro problema che non discuteremo qui.

5. Ad ogni atto (del genere da noi preso in considerazione) corrisponde un mutamento od un evento nel mondo. I termini « mutamento » ed « evento » sono dunque da intendersi in quella accezione estesa, generalizzata, che copre sia i mutamenti (gli eventi) sia i non-mutamenti (i non-eventi). Tale corrispondenza tra atto e mutamento costituisce un legame *intrinseco*, o logico. L'atto è « definito », per così dire, come l'atto di provocare un mutamento così e così. Per esempio: l'atto di aprire una certa finestra è, logicamente, l'atto di mutare o di trasformare un mondo in cui tale finestra è chiusa in un mondo in cui essa è aperta.

Per *risultato* di un atto possiamo intendere sia il mutamento corrispondente a questo atto sia, alternativamente, lo stato finale (cfr. cap. II, § 6) di questo mutamento. Dunque, come risultato dell'atto di aprire una certa finestra possiamo intendere sia il fatto che la finestra si apre (passa da chiusa ad aperta) sia il fatto che essa è aperta.

Comunque vada inteso il concetto di risultato dell'azione il legame tra l'atto ed il suo risultato è intrinseco. Non possiamo dire che un atto appartiene ad una certa categoria a meno che esso non provochi un mutamento (o non termini in uno stato di cose) di un certo genere, che chiamiamo il suo risultato. Non è corretto chiamare un atto atto di aprire la finestra se esso non ha come risultato il fatto che la finestra

è aperta — quantomeno per breve tempo. Naturalmente, non è necessario che *cercare* di aprire la finestra abbia tale risultato.

Quando il mondo muta sotto un certo aspetto, può accadere che esso si trasformi anche sotto un certo altro aspetto, in virtù della cosiddetta necessità causale o naturale. Diciamo allora che la seconda trasformazione è una *conseguenza* della prima. Se la prima trasformazione è provocata dall'azione, è il risultato di un atto, allora la seconda è una conseguenza dell'azione, è una conseguenza di questo atto.

Per esempio: una conseguenza dell'atto di aprire una finestra può essere che in una certa stanza la temperatura si abbassa (è successivamente più bassa di quanto fosse prima).

Che una certa trasformazione sia o non sia causa di una certa altra trasformazione dipende di solito dalla presenza o dall'assenza di un certo numero di aspetti del mondo *oltre* agli stati associati alle due trasformazioni stesse. Questo è vero anche per l'azione umana. Che la temperatura di una stanza si abbassi o non si abbassi conseguentemente all'apertura di una finestra dipende, tra le altre cose, dalla differenza precedente tra la temperatura interna ed esterna. In certi casi la temperatura, invece di abbassarsi, si alzerà.

A differenza della relazione tra l'atto ed il suo risultato, la relazione tra l'atto e le sue conseguenze è *estrinseca* (causale).

Contro il nostro uso dei termini « risultato » e « conseguenza » (dell'azione) si potrebbe obiettare che nel linguaggio ordinario ciò che qui chiamiamo conseguenza si dice assai comunemente risultato di un atto, e viceversa. Così, per esempio, diciamo che il raffreddore del tale è il risultato del fatto che qualcuno aveva aperto la finestra. Nella nostra terminologia, tuttavia, diciamo che prendere il raffreddore fu una conseguenza dell'atto il cui risultato fu l'aprirsi della finestra.

Naturalmente, non vi è da parte mia alcuna sollecitudine a correggere l'uso ordinario di « risultato » e di « conseguenza ». Ciò che importa non sono i termini, ma la distinzione concettuale tra i mutamenti e gli stati che hanno una relazione intrinseca con un certo atto e quelli che hanno con esso una relazione estrinseca. Si tratta di una distinzione im-

portante; ma per nostra sfortuna la terminologia del discorso ordinario non la mette in luce chiaramente.

Forse, tale « difetto » del linguaggio ordinario è collegato al fatto che la distinzione tra risultato e conseguenze di un atto, seppure netta da un punto di vista logico, è tuttavia, in un senso importante, relativa. Ciò che intendo con questa affermazione si può spiegare come segue:

Consideriamo ancora l'atto il cui risultato abbiamo identificato nel fatto che una certa finestra è aperta (in un certo luogo e in un certo momento). Chiediamoci ora che cosa *ha fatto* la persona che ha aperto la finestra. Non si potrebbe rispondere con ragione che essa ha fatto entrare aria fredda nella stanza (abbassando così la temperatura)? Il raffreddamento della stanza non è il risultato, piuttosto che la conseguenza? Una conseguenza può essere che qualcuno che si trovava nella stanza cominciò a rabbrivire ed uscì — o prese successivamente un raffreddore.

La risposta è che possiamo certamente parlare dell'atto di raffreddare la stanza, ma che questo è un atto *diverso* dall'aprire la finestra. L'atto di raffreddare la stanza richiede *logicamente* che si abbassi la temperatura, e *può* richiedere *causalmente* che venga aperta la finestra. L'atto di aprire la finestra richiede *logicamente* che la finestra sia aperta, e *può* portare *causalmente* al fatto che cali la temperatura all'interno della stanza.

Dunque, uno stesso ed unico mutamento o stato di cose può essere sia il risultato che la conseguenza di un'azione. Ciò che ne fa l'una o l'altra cosa dipende dall'*intenzione* dell'agente nell'agire e da altre circostanze che non discuteremo in questo libro.

L'atto di aprire una finestra e quello di raffreddare una stanza sono *logicamente distinti*, a causa della natura dei loro risultati. Ma vi è un senso in cui si può dire che i due atti « sembrano » esattamente simili. Il senso in cui essi sembrano simili è che le *attività* coinvolte nell'esecuzione dei due atti, vale a dire certe contrazioni muscolari e i movimenti delle membra degli agenti, possono essere identiche.

6. Distingueremo tra *atto* e *attività*. Chiudere una finestra o uccidere una persona è eseguire un atto. Fumare, correre o leggere è essere impegnati in una attività.

L'importanza della distinzione è ovvia, ma finora i filosofi hanno fatto ben poco per chiarirla. Mi limiterò qui a poche osservazioni frammentarie sull'argomento.

Come gli atti sono in relazione con *eventi*, così le attività sono in relazione con *processi* (cfr. cap. II, § 5). Gli eventi accadono, i processi si svolgono. Gli atti provocano l'accadere di eventi, le attività fanno continuare lo svolgimento di processi.

La relazione tra attività e mutamenti e stati di cose non è interna, come è invece quella tra gli atti e i loro risultati. Tuttavia l'attività può essere in relazione esterna o causale con mutamenti o stati che sono conseguenze dell'esecuzione di tale attività. Il correre non « lascia alcun segno » nel mondo, ma il fumare può lasciare del fumo. In conseguenza al bere, una persona può ubriacarsi. Ubriacarsi è un evento, e l'ubriachezza uno stato.

Ci si può chiedere se l'attività sia logicamente precedente agli atti o viceversa.

Sotto alcuni aspetti sembra che sia precedente l'attività. Si può dire che l'azione presuppone o richiede l'attività. I movimenti corporei che costituiscono un pre-requisito della maggior parte degli atti umani si possono considerare attività in cui l'agente deve impegnarsi per eseguire quegli atti. I mutamenti e gli stati che chiamiamo *risultati* dell'azione possono essere visti come *conseguenze* delle attività così presupposte.

Tuttavia, sotto un altro aspetto, sembra che sia precedente l'azione. L'attività umana ha un inizio ed un termine. L'inizio ed il termine dell'attività hanno, quantomeno certe volte, carattere di atti. *Correre* è un'attività, ma *cominciare a correre* o *smettere di correre* sono atti di un certo genere. Tuttavia questi atti sono caratteristicamente diversi dagli atti che provocano mutamenti in stati di cose. Il primo di essi implica un mutamento, o una transizione, da uno stato ad un processo, ed il secondo da un processo ad uno stato (cfr. cap. II, § 6).

Oltre a distinguere tra atto e attività, dobbiamo anche prender nota della distinzione tra l'*agire* e il *fare*. Chi fa qualcosa esegue un atto. Chi sta facendo qualcosa è impegnato in qualche attività. Quel che abbiamo chiamato risultato

di un atto è ciò che ogni agente che esegua (con successo) quell'atto in una certa occasione *ha fatto* in tale occasione. Quando un atto non raggiunge il risultato proposto, l'agente *ha tentato* di fare qualcosa che, di fatto, non è riuscito a conseguire (fare). Tentare è dunque un modo di agire « logicamente incompleto ». Non è immediatamente chiaro se il tentare vada annoverato nella categoria degli atti o in quella delle attività (cfr. più avanti il § 10).

7. Abbiamo già introdotto in precedenza (cap. II, § 7) il concetto di *mutamento elementare*. I quattro tipi di mutamento elementare, abbiamo detto, sono i quattro tipi di mutamento e non-mutamento possibili in relazione ad uno stato di cose (atomico) dato e ad un coppia di occasioni successive. Come descrizioni schematiche dei quattro tipi di mutamento abbiamo introdotto pTp , $pT \sim p$, $\sim pTp$ e $\sim pT \sim p$.

Introduciamo ora il concetto di *atto elementare*. Con atto elementare intendiamo un atto il cui *risultato* (§ 5) sia un mutamento elementare. Tra atto elementare e mutamento elementare c'è una corrispondenza 1-1.

Useremo il simbolo d per l'agire. Le descrizioni schematiche dei quattro tipi di atti elementari saranno $d(pTp)$, $d(pT \sim p)$, $d(\sim pTp)$ e $d(\sim pT \sim p)$. Va osservato che $d(pTp)$ ecc. sono rappresentazioni schematiche di *enunciati* che descrivono atti, proprio come pTp ecc. sono rappresentazioni schematiche di enunciati che descrivono mutamenti e p ecc. sono rappresentazioni schematiche di enunciati che descrivono stati di cose (generici).

Prenderemo ora in considerazione, uno per volta, i quattro tipi di atti elementari per analizzarne la natura. A fini esemplificativi, supponiamo che p rappresenti l'enunciato « la porta è aperta ».

Consideriamo prima $d(\sim pTp)$, che descrive l'atto di mutare o trasformare un $\sim p$ -mondo in un p -mondo. Nel nostro esempio, descrive l'atto di aprire la porta. Potremmo dire che $d(\sim pTp)$ rappresenta l'enunciato « la porta viene aperta ». $d(\sim pTp)$ si potrebbe leggere « si sta facendo che p ». Tuttavia, nonostante ciò sia alquanto impreciso, per comodità noi leggeremo « si fa p » e chiameremo l'atto descritto dallo schema « il fare p » (un nome più preciso, ma più goffo, sarebbe « il far sí che p »).

È facile vedere che l'atto descritto da $d(\sim pTp)$ può (logicamente) essere fatto solo se vengono soddisfatte due condizioni. La prima è che lo stato descritto da $\sim p$ prevalga nella prima delle due occasioni successive che congiuntamente costituiscono un'occasione del compimento dell'atto. La porta si può aprire solo qualora essa sia chiusa. Non si può aprire una porta aperta. La seconda condizione è che il mutamento descritto da $\sim pTp$ non accada, per così dire, « da sé », cioè *indipendentemente dall'azione di un agente*, tra la prima e la seconda occasione. Se una porta è costruita in modo tale che una molla o qualche altro meccanismo la fa aprire non appena la si chiude, allora non esiste un atto come l'apertura della porta (ma può esservi l'atto di chiuderla e di tenerla chiusa. Vedi più avanti).

Consideriamo quindi $d(pT\sim p)$, che descrive l'atto di mutare un p -mondo in un $\sim p$ -mondo. Se chiamiamo « il fare p » l'atto descritto dallo schema $d(\sim pTp)$, quello descritto dallo schema $d(pT\sim p)$ potrebbe chiamarsi « la distruzione di p ». Applicato al nostro esempio, lo schema descrive l'atto di chiudere la porta.

Le condizioni del compimento dell'atto descritto da $d(pT\sim p)$ sono le seguenti: lo stato descritto da p dovrebbe prevalere nella prima occasione, e non mutare « da sé » nel suo opposto tra questa occasione e la successiva. Così, la chiusura di una porta può essere il risultato di un'azione solo a condizione che essa sia aperta e che non si chiuda « da sé ». Qui le parole « da sé » significano che il mutamento è dovuto a qualche causa « naturale » come, per esempio, l'effetto di una molla, ed è indipendente dall'azione di un agente.

Quale atto descrive $d(pTp)$? pTp significa che, in due occasioni successive, il mondo non muta sotto l'aspetto descritto da p . Può ciò costituire il risultato di un'azione? Certamente. Il mondo potrebbe mutare sotto un certo aspetto se non vi fosse qualche agente che impedisse tale mutamento. È questo il genere di azione descritto da $d(pTp)$. Potremmo chiamarlo « il preservare p ». Un atto siffatto si può compiere a condizione che si dia inizialmente lo stato descritto da p , e che tale stato si trasformi nel suo contraddittorio a meno che il mutamento non venga impedito dall'azione. Così, è possibile che una porta aperta si chiuda, per esempio

per effetto di un meccanismo a molla, a meno che qualcuno non la tenga aperta.

Infine, $d(\sim pT\sim p)$ descrive l'atto di conservare il mondo immutato sotto l'aspetto descritto da $\sim p$, atto che potremmo chiamare « la soppressione di p ». Tale atto si può compiere a condizione che si dia lo stato descritto da p , ma che tale stato si trasformi in quello descritto da p a meno che ciò non venga impedito dall'azione. Così, è possibile che una porta chiusa si apra a meno che qualcuno non la tenga chiusa.

Se per risultato di un atto non intendiamo un mutamento, ma lo stato finale di un mutamento, allora la corrispondenza tra atto e risultato non è una corrispondenza 1-1. Lo stesso stato può costituire il risultato di più atti. Così, lo stato descritto da p può essere sia il risultato dell'atto elementare descritto da $d(pTp)$ che il risultato dell'atto elementare descritto da $d(\sim pTp)$. Il fatto che una certa finestra sia aperta può essere il risultato sia dell'atto di aprirla che dell'atto di tenerla aperta.

Ciascuno dei quattro tipi di atti elementari può essere eseguito soltanto a condizione che si dia un certo stato di cose. Inoltre, i tipi di atti descritti da $d(\sim pTp)$ e da $d(pT\sim p)$ si possono compiere soltanto a condizione che il mutamento che ne costituisce il risultato *non* abbia luogo « da sé », cioè *indipendentemente dall'azione*. Inoltre, i tipi di atti descritti da $d(pTp)$ e $d(\sim pT\sim p)$ possono essere compiuti soltanto a condizione che i mutamenti descritti rispettivamente da $pT\sim p$ e da $\sim pTp$ abbiano luogo se l'azione non li impedisce. Ma ciò equivale a dire che i mutamenti (non-mutamenti) descritti da pTp e $\sim pT\sim p$, cioè i mutamenti che costituiscono i risultati dei rispettivi atti, *non* hanno luogo « da sé », vale a dire *indipendentemente dall'azione*.

Ora, dato che un mutamento non deve accadere « da sé » perché si possa dire che è stato *compiuto* da un certo agente, ci si può chiedere che cosa diremo del caso in cui, oltre all'agente in questione, qualche *altro agente* provochi un certo mutamento. Dovremo dire che nessuno dei due agenti compie l'atto? O che lo compiono entrambi? Se una persona spara ad un'altra nello stesso istante in cui quest'ultima muore d'un colpo apoplettico, non si può dire correttamente che la prima persona abbia ucciso la seconda. Questa

non ha commesso un omicidio, sebbene possa aver tentato di farlo. Supponiamo invece che due persone sparino contemporaneamente ad una terza persona, in modo tale che ognuno dei due colpi, singolarmente, l'avrebbe uccisa. Ovviamente, dobbiamo dire che la terza persona è stata uccisa, cioè che la sua morte è stata il risultato di un'azione. Ma da chi è stata uccisa? Se l'assunzione è che ognuno dei due colpi, singolarmente, l'avrebbe uccisa, non è corretto dire che i due assassini la uccisero « congiuntamente » o « riunendo i loro sforzi », e che dunque l'agente, tecnicamente parlando, era un agente collettivo. Ciò che è corretto dire, secondo me, è che la terza persona venne uccisa da ciascuno dei due assassini, cioè che la sua morte fu il risultato di un atto del primo assassino e di un atto dell'altro. Lo fecero *entrambi*, non « congiuntamente » ma « individualmente ».

Dobbiamo dunque pensare che i mutamenti il cui non-accadere è condizione dell'esecuzione (eseguibilità) di un atto sono mutamenti *naturali*, vale a dire tali da accadere indipendentemente da interferenze di agenti. Questo spiega il significato dell'espressione « da sé » che abbiamo usato nel parlare di tali mutamenti.

8. Oltre agli atti dobbiamo anche studiare i loro « correlativi », le *astensioni*. Che cosa significa astenersi da qualcosa (dal fare qualcosa)?

Astenersi non è la stessa cosa che non fare *simpliciter*. Il fatto che ci si astenga dal produrre attraverso l'azione il mutamento descritto da $\sim pTp$, o lo stato di cose descritto da p , non si può descrivere con $\sim d(\sim pTp)$. Se, per esempio, in una certa occasione una certa finestra è chiusa, in quella occasione *non la si chiude* — ma nemmeno ci si *astiene* dal chiuderla. Inoltre, non si fanno — ma nemmeno ci si *astiene* dal fare — cose che oltrepassino le capacità umane (come cambiare la situazione meteorologica).

È anche chiaro che l'astenersi non si può definire come il fare non-cambiamenti. $d(\sim pT \sim p)$ non significa che un agente si astiene dal produrre lo stato di cose descritto da p . Significa invece che questi impedisce (« attivamente ») il verificarsi di tale stato — per esempio, tiene aperta una porta che altrimenti si chiuderebbe.

Sembra che l'astensione non si possa definire solamente

in termini di azione e mutamento (e di nozioni verofunzionali). Tuttavia, possiamo definirla in termini di azione, mutamento e abilità. Proponiamo la seguente definizione:

In un'occasione data un agente si astiene dal fare una certa cosa se e soltanto se egli è *in grado di fare* (può fare) questa cosa ma, di fatto, *non* la fa.

Il concetto di astensione così definito è l'elemento logicamente *più debole* di una serie di concetti di astensione progressivamente più forti. Secondo la nostra definizione, astenersi dal fare qualcosa che si può (si è in grado di) fare non presuppone la *consapevolezza* di tale opportunità. In un senso più forte di « astenersi », un agente si astiene solo da quelle azioni che egli sa di potere (essere in grado di) eseguire nell'occasione in questione. In un senso ancora più forte, un agente si astiene solo da quelle azioni che egli sa di poter eseguire ma che *decide* (sceglie, preferisce) di lasciare non eseguite nell'occasione in questione. Se, in aggiunta, questi avverte una inclinazione o tentazione a compiere quell'azione che sceglie di non compiere, allora se ne astiene in un senso ancora più forte. In questo senso, che è il più forte, ci serviremo anche di parole come « rinunciare ».

Introdurremo un simbolo specifico f per l'astensione.

$f(\sim pTp)$ significa che ci si astiene dal trasformare con la azione un $\sim p$ -mondo in un p -mondo. Chiameremo questo tipo di azione *astenersi dal fare*. L'astensione descritta da $f(\sim pTp)$ è possibile soltanto in un $\sim p$ -mondo che, nell'occasione in questione, non si trasforma « da sé » in un p -mondo. Per esempio: astenersi dal chiudere una porta è possibile solo a condizione che tale porta sia aperta e non si chiuda « da sé ».

$f(pT \sim p)$ significa che ci si *astiene dal distruggere* (annientare, disfare) lo stato descritto da p . Tale astensione è possibile solo in un p -mondo che, nell'occasione in questione, non si trasformi « da sé » in un $\sim p$ -mondo.

$f(pTp)$ significa che ci si *astiene dal preservare* lo stato di cose descritto da p . Questo è possibile soltanto in un p -mondo che, nell'occasione in questione, si trasformerebbe in un $\sim p$ -mondo se il mutamento non fosse impedito dall'azione.

$f(\sim pT \sim p)$, infine, significa che ci si *astiene dal sopprimere* lo stato di cose descritto da p . Questo è possibile soltanto in un $\sim p$ -mondo che, nell'occasione in questione, si

trasformerebbe in un p -mondo se il mutamento non fosse impedito dall'azione.

I modi di condotta appena discussi si diranno i quattro tipi di *astensioni elementari*. Dovrebbe essere chiaro in che senso si possa parlare di atti ed astensioni elementari « corrispondenti ». All'atto elementare descritto da $d(pTp)$ corrisponde l'astensione elementare descritta da $f(pTp)$, e via dicendo.

L'astensione, come l'azione, ha risultati e conseguenze.

Prima di tutto, i risultati dell'astensione sono che certi mutamenti *non* hanno luogo. Così, l'astensione descritta da $f(\sim pTp)$ ha come risultato che il mutamento descritto da $\sim pTp$ non si verifica. Considerazioni analoghe si applicano agli altri tipi elementari di astensione.

Vi è contro questi argomenti un'obiezione immediata, cui dobbiamo rispondere. Il risultato della mia astensione, per esempio, dall'aprire una certa finestra è il fatto che *io* non lo apro. Ma come la mettiamo se la apre qualcun altro? Nonostante la mia astensione, non può ugualmente aver luogo il mutamento da « finestra chiusa » a « finestra aperta », come risultato dell'interferenza di qualche *altro* agente con lo stato del mondo? La risposta mi sembra la seguente:

Nel preciso momento in cui un altro agente apre una finestra che io mi sono fino ad ora astenuto dall'aprire, perdo l'*opportunità* di (continuare ad) astenermi. Ciò che posso astenermi dal fare, quando la finestra viene aperta da un'altra persona, è il tener chiusa la finestra, o l'impedire che l'altro la apra. Ma non *posso* più astenermi dall'aprire la finestra. Dunque, la mia astensione da ciò si « rifletterà » necessariamente nel fatto che la finestra resti chiusa.

Usando il nostro concetto generalizzato di mutamento, che include i non-mutamenti, possiamo anche dire che i risultati dell'astensione sono che certi mutamenti *hanno* luogo. Questo modo di esprimersi presenta alcuni vantaggi.

Così, invece di dire che l'astensione descritta da $f(\sim pTp)$ ha come risultato il fatto che non ha luogo il mutamento descritto da $\sim pTp$, possiamo dire che ha come risultato il fatto che ha luogo il mutamento descritto da $\sim pT \sim p$. Infatti, se in una certa occasione si verifica lo stato di cose descritto da $\sim p$ e se il mondo non muta sotto questo aspetto, allora — per le leggi della Logica del Mutamento — il mondo

rimane immutato sotto questo aspetto.

Servendoci di argomentazioni analoghe possiamo affermare che le astensioni rispettivamente descritte da $f(pT \sim p)$, $f(pTp)$ e $f(\sim pT \sim p)$ hanno come risultato i mutamenti rispettivamente descritti da pTp , $pT \sim p$ e $\sim pTp$.

Invece dei mutamenti, anche gli stati di cose si possono considerare risultati delle astensioni. Tali stati di cose sono gli stati *finali* dei mutamenti risultanti. Diversamente dalla corrispondenza tra le astensioni e i mutamenti che si considerano loro risultati, la corrispondenza tra le astensioni e gli stati non è 1-1, ma 1-2. Così, per esempio, lo stato di cose descritto da p può essere il risultato sia dell'astensione dall'impedire il suo verificarsi che dell'astensione dalla sua distruzione. Come si ricorderà, tale stato può anche essere il risultato sia dell'atto di preservarlo che dell'atto di farlo. Infine, questo stato può esistere senza essere il risultato né di un atto né di un'astensione.

Ora dovrebbe essere chiaro che cosa debba intendersi per *conseguenze* di un'astensione — e dovrebbe essere chiaro anche che l'astensione può avere conseguenze. Le conseguenze di una certa astensione sono le conseguenze dello stato, o del mutamento, che ne costituisce il risultato. Così, per esempio, se lo stato descritto da p è il risultato di un'astensione dall'impedire il suo verificarsi, allora ogni conseguenza del mutamento descritto da $\sim pTp$ è una conseguenza di tale astensione. Non vi è alcuna differenza « di principio » tra le conseguenze degli atti e quelle delle astensioni (questa osservazione, di carattere logico, non è priva di importanza per un certo tipo di teorie etiche).

Possiamo sintetizzare in una tabella le corrispondenze tra atti, astensioni e mutamenti elementari, le condizioni dell'agire e dell'astenersi e i risultati degli atti e delle astensioni:

Sembra che nel linguaggio ordinario le parole « atto » ed « azione » siano usate quasi come sinonimi. Il filosofo è libero di dare alle due parole significati diversi, se con ciò vuole sottolineare qualche distinzione concettuale che egli ritiene importante. Mi servirò qui del termine « azione » per denominare atti ed astensioni. Gli atti e le astensioni, potremmo dire, sono due *modi d'azione*¹.

¹ Anche Sir David Ross distingue tra atto e azione. La distinzione per

Condizione dell'azione	Atto o astensione	Risultato dell'azione
pTp si dà che p , ma p scompare, a meno che non venga preservato	$d(pTp)$ p viene preservato	pTp p rimane
Lo stesso	$f(pTp)$ si lascia scomparire p	$pT\sim p$ p scompare
pTp si dà che p , e p resta, a meno che non venga distrutto	$d(pT\sim p)$ p viene distrutto	$pT\sim p$ p scompare
Lo stesso	$f(pT\sim p)$ si lascia che p resti	pTp p resta
$\sim pT\sim p$ non si dà che p , e p non accade, a meno che non venga prodotto	$d(\sim pTp)$ p viene prodotto	$\sim pTp$ p accade
Lo stesso	$f(\sim pTp)$ si lascia che p resti assente	$\sim pT\sim p$ p resta assente
$\sim pTp$ non si dà che p , ma p accade, a meno che non venga soppresso	$d(\sim pT\sim p)$ p viene soppresso	$\sim pT\sim p$ p resta assente
Lo stesso	$f(\sim pT\sim p)$ si lascia che p accada	$\sim pTp$ p accade

9. Dalla discussione degli *atti* (e delle astensioni) passiamo ora alla discussione delle *abilità*, o del concetto di « poter fare » (« essere in grado di fare »).

Abbiamo distinto tra atti individuali e generici (§ 2), tra risultato e conseguenze di un atto (§ 5) e tra atto e attività (§ 6). Si tratta di distinzioni di rilievo per la presente discussione.

Quando diciamo che un agente *può* (è in grado di) *fare* una certa cosa? — per esempio, che è in grado di aprire una finestra, o che è in grado di alzarsi dal letto, o che è in grado di dire una bugia? Tale questione è assai complicata. La tratteremo qui solo per quel minimo indispensabile alla nostra teoria delle norme.

la quale si serve dei due termini è assai diversa da quella presentata qui. Cfr. *The Right and the Good*, London, 1930, p. 7.

Diciamo che essere in grado di compiere qualche atto equivale a *saper fare* (*know how*) a compierlo. Talvolta possiamo anche dire che equivale a padroneggiare una certa tecnica. Il semplice fatto che io riesca ad aprire una porta con un complicato meccanismo di serratura muovendo a cacciaccio le mani e le dita non mi autorizza a dire che *sono in grado di* aprire una porta con una serratura di questo tipo. Ma se normalmente, cioè nella maggior parte delle occasioni, riesco ad aprire la porta senza tanti tentativi ed errori quando decido di farlo, allora si può affermare che sono in grado di fare questo genere di cosa. Dunque, *so fare* ad aprirla. Sono anche padrone di una certa tecnica.

L'abilità a compiere un certo atto va distinta dall'abilità ad eseguire una certa attività, come camminare, correre, o parlare. Normalmente l'espressione « saper fare » non si usa in riferimento all'abilità ad eseguire una certa attività. Di un bambino che abbia imparato a camminare o a parlare, ordinariamente non si dice che sa fare a camminare o a parlare. Ma l'abilità ad eseguire un'attività si può talvolta caratterizzare, in modo assai naturale, come padronanza di una tecnica; come nel caso di un bambino che abbia imparato a maneggiare il coltello e la forchetta per mangiare.

Noi discutiamo qui quell'« essere in grado di fare » che si riferisce agli atti, e non alle attività.

Parallelamente alla distinzione tra padroneggiare una tecnica e saper fare, si può fare una distinzione tra *abilità* e *destrezza*. La persona che è in grado di compiere una certa azione sa fare a compierla. Tale abilità equivale alla padronanza di una tecnica soltanto se l'attività richiesta per compiere quell'azione è di un tipo complicato. In questo caso un'abilità siffatta si chiama destrezza.

Possiamo anche distinguere tra *abilità* e *capacità*. La capacità ha spesso il carattere di un'abilità « di secondo grado ». Possiamo dire che fare una certa cosa rientra tra le capacità di un uomo quando egli *può* (è in grado di) acquisire l'abilità o la destrezza necessaria a fare questa cosa, anche se non la possiede ancora.

Secondo la concezione di abilità da noi adottata, un criterio per giudicare correttamente che un uomo può (è in grado di) compiere un certo atto è che normalmente, nella maggior parte delle occasioni del compimento di tale atto,

egli riesca a compierlo con successo. Ma tutto ciò non assomiglia al dire che egli *può* (è in grado di) *fare* qualcosa soltanto se, nella maggior parte delle occasioni, egli la *può fare* (è in grado di farla)? Non ci stiamo muovendo in un circolo vizioso?

Penso che non siamo di fronte ad un circolo vizioso, ma ad un notevole slittamento nel significato di certe parole. Dire che io « posso (sono in grado di) fare » qualcosa ha significati diversi quando si riferisce ad un atto-individuo e quando si riferisce ad una categoria di atti. Che in qualche occasione un certo stato di cose (per esempio, che una porta è aperta) si verifichi (si sia verificato) come *conseguenza* di qualche *attività* da parte mia (per esempio, di certi movimenti delle mani e delle dita) costituisce una condizione necessaria e sufficiente per affermare che io posso (potevo) fare questa cosa o produrre questo stato *in quella occasione*. Il solo criterio del « poter fare (essere in grado di fare) » è qui il successo di certi tentativi. Un « poter fare » siffatto non richiede alcun « saper fare », né alcuna ragionevole garanzia di successo precedente al tentativo. Questi sono invece requisiti di quel « poter fare » che si riferisce a categorie di atti e che è il solo ad equivalere all'abilità. Inoltre, le conseguenze dell'attività hanno carattere di *risultati* dell'azione soltanto se tali requisiti vengono soddisfatti.

Chiamerò il « poter fare (essere in grado di fare) » che si riferisce ad atti individuali *poter fare del successo* e quello che si riferisce ad atti generici *poter fare dell'abilità*. Il primo « poter fare » è sempre relativo ad una occasione dell'agire. Il secondo è *indipendente* dalle occasioni dell'agire. Con ciò intendo che non ha senso dire che possiamo fare — in questa accezione di « poter fare » — una certa cosa in un'occasione ma non in un'altra — a meno che l'altra occasione non appartenga ad un periodo della storia della nostra vita in cui non avevamo ancora imparato a fare quella tale cosa o avevamo già dimenticato il modo di farla.

Prima dell'acquisizione dell'abilità, il successo ed il fallimento nelle occasioni individuali dell'azione costituiscono il solo senso in cui (possiamo o non possiamo) siamo in grado o non siamo in grado di fare una certa cosa. Tuttavia, quando si è acquisita l'abilità (o la destrezza) siamo anche in grado di fare cose che *talvolta* non riusciamo a compiere

nonostante i nostri sforzi. Può darsi che la mancata riuscita sia dovuta a qualche ostacolo imprevisto, o ad una interferenza di qualche altro agente che ci impedisca di portare a termine l'atto. Quando questo accade, descriviamo quel che *abbiamo fatto* in quell'occasione dicendo che *abbiamo tentato di fare* qualcosa, ma non vi siamo riusciti.

Tuttavia, come si è già osservato, non si può dire che abbiamo una certa abilità se non riusciamo a compiere l'atto *nella maggior parte delle occasioni* in cui decidiamo di farlo. Dunque, si può dire che il successo costituisca la misura ed il criterio dell'abilità, anche se il significato di « poter fare » dell'abilità è diverso dal significato del « poter fare » del successo.

10. Sarebbe erroneo ritenere che, ogniquale volta un agente riesce a compiere un atto, egli abbia tentato di compierlo. Una analoga osservazione si può fare a proposito dell'attività. Normalmente, quando chiudo la porta o cammino o leggo, non si può dire che io *tenti* con successo di chiudere la porta o di muovere le gambe o di leggere le parole. Sarebbe una distorsione costruire ogni atto come risultato o conseguenza del tentativo di compierlo.

Sebbene il fare non implichi il tentare di fare, sembra che l'abilità a fare implichi la capacità di tentare di fare. Se *posso fare* (sono in grado di fare), *posso* anche *tentare*.

Sarebbe un altro errore ritenere che, anche se non si può fare una certa cosa, si può pur sempre *tentare di farla*. Non si può, per esempio, saltare sulla luna. Ma si può *tentare* di saltare sulla luna? Non è chiaro quale tipo di comportamento vada descritto come « tentare di saltare sulla luna ». Finché non abbiamo almeno un'idea di come fare una cosa, non possiamo tentare di farla. « Avere un'idea » di come fare una cosa, poi, presuppone che non siamo convinti che sia umanamente impossibile farla. Ma poiché noi *siamo* convinti che è umanamente impossibile saltare sulla luna, nel senso ordinario di « saltare », possiamo dire correttamente di essere incapaci anche di tentare di compiere questa impresa. Dire « tento di farlo, pur sapendo che non vi riuscirò » equivale ad affermare una contraddizione in termini.

Posso anche imparare a fare (o acquisire altrimenti l'abilità a fare) molte cose che so essere umanamente possibili,

ma che attualmente non posso nemmeno tentare di fare a causa della mia ignoranza.

Ci si può chiedere se il tentare sia un atto o un'attività. Mentre si tenta di fare qualcosa, può darsi che si eseguano diversi atti. Fondamentalmente, però, mi sembra che il tentare appartenga alla categoria delle attività. Tentare di fare qualcosa può, come diciamo, « avere come risultato » una esecuzione riuscita dell'atto. Ma l'esecuzione dell'atto non è collegata al tentativo di eseguirlo nello stesso modo in cui il mutamento risultante è collegato al compimento dell'atto. Nel senso che noi attribuiamo a questi termini, ci sentiamo inclini a chiamare conseguenza, piuttosto che risultato, l'esecuzione riuscita. Che il tentare porti ad un risultato è *contingente*, mentre è *necessario* che l'azione abbia come risultato un mutamento.

Quando un agente *tenta* di fare qualcosa che egli può (è in grado di) fare, ma *non riesce* a compiere l'atto, si è egli astenuto dal fare la cosa in questione? Siamo liberi di rispondere sì o no, a seconda di come vogliamo modellare il concetto di astensione. Qui intenderemo « astenersi » in modo tale che il tentativo infruttuoso (il tentare senza successo) di fare qualcosa che rientra nelle *abilità* dell'agente sia da considerarsi un'astensione. In altri termini, nel significato che noi gli diamo, « l'astenersi dal fare » non implica « l'astenersi dal tentare ».

Secondo questa stipulazione, il fare e l'astenersi costituiscono due modi d'azione *congiuntamente esaustivi*. Se un agente può (è in grado di) fare una certa cosa allora, in ogni occasione data in cui egli abbia l'opportunità di fare questa cosa, o la farà o si asterrà dal farla.

Tuttavia, potremmo anche modellare i concetti in modo tale da rendere il tentativo infruttuoso una « via di mezzo » tra il fare e l'astenersi dal fare. Ciò che *qui* si chiama « astenersi » si potrebbe allora chiamare « non riuscire a fare » o « lasciare non fatto ». Dire che i due modi d'azione esaustivi e reciprocamente esclusivi sono « fare » e « non riuscire a fare », piuttosto che « fare » ed « astenersi dal fare », sarebbe forse più consono all'uso ordinario. Sembra però che l'uso sia oscillante. Quel che importa non è la scelta di questa o quella terminologia, ma la chiarezza sul modo in cui va intesa la terminologia che si è scelta.

11. Abbiamo definito il concetto di astensione in modo tale (cfr. § 8) che l'abilità a fare una certa cosa e l'abilità ad astenersi dal fare la stessa cosa costituiscono *abilità reciproche*.

Dire che un agente può anche astenersi dal fare ciò che può fare sembrerà forse più plausibile che dire che un agente può anche fare ciò che si astiene dal fare. È accattivante pensare che astenersi sia in qualche modo « più facile » che fare, e che siano molte di più le cose dalle quali possiamo astenerci che le cose che possiamo fare.

Ritengo che tale impressione di asimmetria tra le due abilità sia in parte dovuta ad alcune confusioni, ed anche al non aver messo in luce certe distinzioni concettuali.

In primo luogo, a questa idea si può imputare la confusione tra *non-agire* e *astenersi*. In una occasione che non costituisce una *opportunità* (cfr. § 3) per compiere un certo atto, necessariamente un agente non compie questo atto. Naturalmente, potremmo definire « astenersi » in modo tale che si dica che un agente si astiene anche da quegli atti che egli non ha nemmeno l'opportunità di compiere. Si tratterebbe però di un uso bizzarro del termine. Infatti, dovremmo dire cose come questa: in una camera dove la finestra è aperta, un agente « si astiene » dall'*aprire* la finestra.

In secondo luogo, l'impressione che vi siano più cose dalle quali ci si può astenere che cose che si possono fare può derivare da una confusione tra *fare* e *cercare di fare*. Pensiamo ad un uomo sulla riva di un fiume che, di fatto, è troppo largo perché questi lo possa attraversare a nuoto. Egli *non può* attraversarlo (non è in grado di attraversarlo); ma, se è capace di nuotare e non è certo di raggiungere l'altra sponda, potrebbe *tentare* di attraversarlo. Se può tentare, può anche astenersi dal tentare. Astenersi dal tentare equivale per lui a non tuffarsi in acqua dirigendosi verso l'altra sponda. Questo è lo stesso « comportamento negativo » con cui il nostro uomo manifesterebbe la sua astensione dall'attraversare il fiume a nuoto se egli fosse in grado di compiere tale impresa. Ma ciò non vuol dire che l'astenersi dall'attraversare il fiume a nuoto e l'astenersi dal tentare di farlo siano una sola identica cosa. Sono cose diverse proprio perché si tratta di astensioni relative a diversi modi d'azione.

Pertanto, in un certo senso, l'astenersi è esattamente

tanto « difficile » quanto il fare. Ma in un altro senso è del tutto corretto dire che l'astenersi è normalmente *più facile* del fare. Col dire che un agente può, o è in grado di, compiere una certa cosa si intende (cfr. § 9) che egli sa fare a compierla, ha imparato a compierla, e talvolta che egli ha acquisito la padronanza di una tecnica. Tuttavia, per essere in grado di astenersi da qualcosa, normalmente un agente non ha bisogno di imparare nulla, oltre a *fare* la cosa in questione. Vi sono diversi modi di esprimere questa intuizione. Diremo che il « poter fare » è *precedente* al « potersi astenere », sebbene essi siano reciproci. L'astensione non ha uno specifico « saper fare ».

Prendiamo nuovamente in considerazione gli otto atti ed astensioni elementari che corrispondono ad un dato stato di cose.

Abbiamo trovato che le abilità di un agente concernenti atti ed astensioni corrispondenti sono reciproche. Ciò che un agente può provocare come risultato della sua azione egli può anche astenersi dal provocare, e viceversa.

Le abilità di un agente che riguardano atti e/o astensioni di diversi tipi, ma relative allo stesso stato di cose, *non* sono reciproche. Al contrario, esse sono *logicamente indipendenti* l'una dall'altra. Il fatto che un agente sia in grado, mediante l'azione, di distruggere uno stato di cose che esiste e che non scompare « da sé », non costituisce una garanzia del fatto che egli sia in grado di produrre questo stesso stato di cose, se tale stato non esiste e non si verifica indipendentemente dalla sua azione. A questo proposito vi è un gran numero di esempi. Per prenderne uno drastico ma convincente: gli uomini possono uccidersi l'un l'altro, ma non sono in grado di resuscitare i morti. In generale: che un uomo sia o non sia in grado di compiere l'atto descritto da $d(\sim pTp)$ è logicamente indipendente dalla proposizione che egli è o non è in grado di compiere l'atto descritto da $d(pT \sim p)$.

« In linea di principio », sembra che lo stesso valga per le coppie di atti descritte, rispettivamente, da $d(\sim pTp)$ e $d(pTp)$ e da $d(pT \sim p)$ e $d(\sim pT \sim p)$. Il fatto che io sia in grado di sopprimere qualcosa che altrimenti accadrebbe (a meno di non venire soppressa) non implica che io sia in grado di distruggere questa cosa se essa esiste. Né vale l'im-

plicazione inversa. E il fatto che io possa impedire che qualcosa di esistente scompaia non implica che io possa produrre questa cosa se essa non esiste, o viceversa.

12. Vi sono due tipi di atti che rivestono una grande importanza per la logica deontica e che si riferiscono all'abilità di un agente ad interferire con l'abilità di un altro agente ad eseguire un certo atto. Si tratta dei tipi di atti che chiamiamo *ostacolare* o *impedire* e *costringere* o *forzare*.

Questi due tipi di atti sono, ovviamente, interdefinibili. Pertanto, la discussione può qui limitarsi ad uno solo di essi. Costringere un agente a fare qualcosa è lo stesso che impedirgli di astenersi dal fare quella cosa. E impedire ad un agente di fare qualcosa è lo stesso che forzarlo ad astenersi da essa.

Impedire ad un agente di fare qualcosa è agire in modo tale che per quell'agente risulti impossibile fare la cosa in questione. Impedire è « rendere impossibile ». Il risultato dell'atto di impedire ad un agente di fare una certa cosa in una certa occasione è mutare il mondo in modo tale che l'agente non possa fare quella cosa in quell'occasione. Va però osservato che un risultato siffatto si può conseguire soltanto a condizione che l'agente *possa* (sia in grado di) fare questa cosa. Non si può impedire alla gente di far ciò che, in ogni caso, non è in grado di fare. L'atto di impedire ha dunque come risultato il fatto che un agente, in un certo senso, non è in grado di fare ciò che, in un altro senso, egli è in grado di fare.

Questo può sembrare un paradosso, ma certamente non lo è. È comunque un'esemplificazione interessante dei due sensi di « poter (essere in grado di) fare » che abbiamo distinto e discusso al § 9. Il senso in cui dobbiamo essere in grado di fare una cosa perché ci venga impedito di farla è quel senso di « poter fare » che si riferisce alle categorie di atti. Invece, il senso in cui non siamo in grado di fare ciò che ci viene impedito di fare è il senso di « poter fare » che si riferisce agli atti-individui. L'impedire di fare non annienta l'abilità ad eseguire l'atto generico. L'impedire, al contrario, presuppone tale abilità, e ne distrugge l'esercizio soltanto in una singola occasione.

Naturalmente ciò non comporta che l'azione non possa

avere come risultato o conseguenza l'annientamento o la distruzione di qualche abilità. Facendo male ad una persona posso renderla temporaneamente, o anche permanentemente, incapace di eseguire un certo atto generico, che prima era in grado di eseguire. Tuttavia, questo non è ciò che normalmente chiamiamo « impedire ». Lo chiamiamo invece « menomare ».

Capitolo quarto

La logica dell'azione

1. Con *d-espressione elementare* intendiamo un'espressione formata dalla lettera *d* seguita da una *T-espressione elementare* (racchiusa tra parentesi). Si dirà *f-espressione elementare* un'espressione formata dalla lettera *f* seguita da una *T-espressione elementare*.

Con *d-espressione atomica* intendiamo un'espressione formata dalla lettera *d* seguita da una *T-espressione* (atomica o molecolare). Si dirà *f-espressione atomica* un'espressione formata dalla lettera *f* seguita da una *T-espressione*.

Con *df-espressioni*, infine, intendiamo le *d-* e *f-espressioni* atomiche e i complessi molecolari di *d-* e/o *f-espressioni* atomiche.

Esempi: $d(qT \sim q)$ è una *d-espressione elementare*. $f((p \& \sim q)T(r \vee s) \vee \sim pTp)$ è una *f-espressione atomica*. $d(pTp) \& f(\sim qTq)$ è una *df-espressione*.

Le *d-espressioni* elementari descrivono atti elementari; le *f-espressioni* elementari, astensioni elementari. In generale, una *df-espressione* descrive una certa azione (modo d'azione) eseguita da *uno stesso* agente non specificato in *una stessa* occasione non specificata.

La logica delle *df-espressioni* (o *df-calcolo*) costituisce un frammento di una Logica (generale) dell'Azione.

2. Nel presente paragrafo discuteremo brevemente le relazioni logiche intercorrenti tra gli otto atti ed astensioni elementari che corrispondono ad un dato stato di cose.

In primo luogo, notiamo che atti ed astensioni elementari corrispondenti sono *reciprocamente esclusivi*. Lo stesso agente non può contemporaneamente fare ed astenersi dal fare la stessa cosa nella stessa occasione. Ma lo stesso agente può fare qualcosa in una certa occasione ed astenersi dal fare

la stessa cosa (genericamente intesa) in una diversa occasione.

In secondo luogo, notiamo che i quattro tipi di atti elementari (relativi ad un dato stato di cose) sono, a due a due, reciprocamente esclusivi. Consideriamo, per esempio, gli atti descritti da $d(pTp)$ e da $d(\sim pTp)$. Uno stesso agente non può compierli entrambi nella stessa occasione. Questa è una conseguenza del fatto che nessuna occasione costituisce una opportunità di compiere entrambi gli atti. Ciò dipende a sua volta dal fatto che un certo stato ed il suo contraddittorio non possono darsi nella stessa occasione. Oppure, consideriamo gli atti descritti da $d(pTp)$ e da $d(pT\sim p)$. Anche questi non possono essere compiuti entrambi dallo stesso agente nella stessa occasione. Infatti, o un dato stato di cose muta, o resta immutato. Se, indipendentemente dall'azione, rimanesse immutato, l'agente potrebbe distruggerlo ma non preservarlo. Vale a dire: vi è in questo caso un'opportunità di distruggerlo, ma non di preservarlo. Se invece, indipendentemente dall'azione, il mondo venisse a mutare sotto l'aspetto preso in considerazione, l'agente potrebbe preservare, ma non distruggere, tale aspetto.

In terzo luogo, notiamo che i quattro tipi di astensioni elementari sono, a due a due, reciprocamente esclusive. Poiché non è possibile che si verifichino nella stessa occasione uno stato ed il suo contraddittorio, nessun agente può, per esempio, astenersi sia dal preservare che dal sopprimere un dato stato in una data occasione. E poiché, indipendentemente dall'azione, uno stato che si dà o muta o rimane immutato, nessun agente può, per esempio, astenersi sia dal preservarlo che dal distruggerlo in una stessa occasione.

Dalle osservazioni fatte sopra possiamo concludere che tutti gli otto atti ed astensioni elementari corrispondenti ad uno stato di cose dato sono reciprocamente esclusivi.

Ci si può porre la domanda se gli otto atti ed astensioni elementari siano *congiuntamente esaustivi*. Supponiamo, per esempio, che lo stato di cose descritto da p sia che una certa finestra è chiusa. Dati un agente ed un'occasione, è necessariamente vero che in questa occasione l'agente farà una delle seguenti cose: chiudere la finestra o lasciarla aperta, aprire la finestra o lasciarla chiusa, tenere chiusa la finestra o lasciare che si apra, o tenere la finestra chiusa o lasciare che sia chiusa?

Penso che, nel rispondere a questa domanda, dobbiamo tener conto di considerazioni riguardanti la *abilità* umana. Supponiamo che lo stato di cose sia tale che, se non si dà, l'agente non possa né produrlo né sopprimerlo e, se si dà, l'agente non possa distruggerlo né preservarlo. Dunque, naturalmente, non si può dire che egli lo produca, sopprima, distrugga o preservi. Ma nemmeno è corretto dire che egli *si astenga* dal produrlo, sopprimerlo, distruggerlo o preservarlo. Infatti l'astensione, al modo in cui la intendiamo qui, *ha senso* soltanto quando *si può* (si è in grado di) compiere l'atto (cfr. cap. III, § 8).

Vi sono molti stati che gli uomini non sono in grado di produrre, sopprimere, distruggere o preservare. Tali sono la maggior parte degli stati meteorologici, e così anche molti stati di parti remote dell'universo. E vi sono stati con cui certi agenti non possono interferire in alcun modo, ma con cui altri agenti, più « potenti », possono interferire in qualche modo, pur se non in ogni modo. Un bambino può avere imparato ad aprire una finestra, ma non a chiuderla. Alla domanda sull'esaustività congiunta degli otto atti ed astensioni elementari corrispondenti ad uno stato di cose dato si può dunque rispondere correttamente come segue:

Abbiamo che un certo agente, in una occasione data, necessariamente produce *o* si astiene dal produrre, sopprime *o* si astiene dal sopprimere, distrugge *o* si astiene dal distruggere, *o* preserva *o* si astiene dal preservare uno stato di cose dato, soltanto a condizione che tale agente *possa* (sia in grado di) produrre *e* sopprimere *e* distruggere *e* preservare lo stato di cose in questione.

Nella discussione che seguirà assumiamo che tale requisito concernente l'abilità sia soddisfatto, e che, conseguentemente, gli otto tipi di atti ed astensioni elementari possano considerarsi non solo reciprocamente esclusivi ma anche congiuntamente esaustivi.

3. Ogni *df*-espressione esprime una funzione di verità di *d*- e/o *f*-espressioni elementari. Ciò è dovuto al fatto che gli operatori *d* e *f* hanno certe proprietà distributive. Tali proprietà sono « assiomatiche » nel *df*-calcolo: vale a dire, non si possono provare all'interno del calcolo. Tuttavia, con

l'aiuto di alcuni esempi ne possiamo mettere in luce la plausibilità intuitiva.

Consideriamo una *d*-espressione atomica. Supponiamo che la *T*-espressione che vi compare sia in forma normale positiva (cap. II, § 9). Dunque, normalmente, essa è una disgiunzione di congiunzioni di *T*-espressioni elementari. Le congiunzioni sono descrizioni di diversi modi, reciprocamente esclusivi, in cui il mondo muta e/o resta immutato. Ovviamente, la proposizione che qualcuno di questi modi viene provocato dall'azione di qualche agente non specificato in qualche occasione non specificata equivale alla proposizione che il primo di tali modi è provocato dall'azione di quel certo agente in quella certa occasione o ... o l'ultimo di tali modi è provocato dall'azione di quel certo agente in quella certa occasione.

Per esempio, $d(\sim pTp \vee pT\sim p)$ dice che, in qualche occasione, qualche agente produce lo stato descritto da *p* o lo distrugge. La stessa cosa esprime anche $d(\sim pTp) \vee d(pT\sim p)$.

Grazie alla distributività del *d*-operatore rispetto alla disgiunzione, ogni *d*-espressione atomica può venire rimpiazzata da una disgiunzione di *d*-espressioni atomiche nelle quali il *d*-operatore preceda una descrizione di mutamento (cap. II, § 10).

Ora, per esempio, consideriamo il significato di $d((pT\sim p) \& (qT\sim q))$. In qualche occasione un agente, con la sua azione, fa sì che due stati scompaiano entrambi. Ma non significa ciò che egli fa scomparire l'uno e fa scomparire l'altro — l'espressione sopra riportata non significa la stessa cosa che $d(pT\sim p) \& d(qT\sim q)$.

La mia risposta è affermativa: accetterò l'identità delle due espressioni. Penso anche che questa risposta si accordi meglio con l'uso ordinario. Tuttavia, va osservato che l'uso ordinario non è del tutto esente da ambiguità in casi di questo tipo. Dire che qualcuno è divenuto « responsabile », attraverso la sua azione, di due mutamenti del mondo si *potrebbe* intendere nel senso che egli ha provocato uno dei due mutamenti, e che l'altro, invece, ha avuto luogo indipendentemente dalla sua azione. Dire però che egli ha provocato, o prodotto, i due mutamenti, non sembrerebbe del tutto appropriato, a meno che egli non avesse effettivamente prodotto il primo e prodotto il secondo. Tuttavia, dobbiamo evitare

di essere pedanti sull'uso ordinario. Ma dobbiamo fare la massima chiarezza su come vadano intese le nostre espressioni simboliche. Perciò decidiamo che il *d*-operatore sia distributivo rispetto alla congiunzione di descrizioni di mutamento.

Consideriamo una *f*-espressione atomica. Un *f*-operatore che preceda una disgiunzione descrivente certi mutamenti del mondo alternativi e reciprocamente esclusivi è anch'esso distributivo rispetto alla disgiunzione? Che cosa significa dire che un agente si astiene da questo o da quello? Poiché i mutamenti (il « questo » e il « quello ») sono reciprocamente esclusivi, l'occasione in questione non può offrire l'opportunità di astenersi dal produrre più di un mutamento siffatto. Pertanto, nell'occasione in questione, o l'agente si astiene dal produrre il primo ... o si astiene dal produrre l'ultimo dei mutamenti del mondo alternativi e reciprocamente esclusivi.

Per questo argomento è essenziale che i mutamenti siano *reciprocamente esclusivi*. Penso che astenersi da questo o da quello, qualora si *possano* fare entrambe le cose nella stessa occasione, si interpreterebbe normalmente nel senso che l'agente si astiene da entrambe le cose, cioè non fa né l'una né l'altra.

Dunque anche un *f*-operatore che preceda una *T*-espressione in forma normale perfetta è distributivo rispetto alla disgiunzione. Per esempio, $f((\sim pTp) \vee (pT\sim p))$ vuol dire la stessa cosa che $f(\sim pTp) \vee f(pT\sim p)$.

Rimane da considerare il caso in cui un *f*-operatore preceda una descrizione di mutamento. Per esempio, $f((pT\sim p) \& (qT\sim q))$. Che cosa fa l'agente che, in qualche occasione, si astiene dal distruggere due stati esistenti? Questa domanda ammette più di una risposta. Tuttavia, se ci atteniamo rigorosamente alla concezione secondo la quale astenersi è non-fare quando si ha l'occasione di fare, e accettiamo l'interpretazione di $d((pT\sim p) \& (qT\sim q))$ presenta sopra, allora dobbiamo rispondere come segue: astenersi dal distruggere due stati di cose esistenti equivale ad astenersi dal distruggere almeno uno di essi. $f((pT\sim p) \& (qT\sim q))$ dunque equivale a $f(pT\sim p) \vee f(qT\sim q)$. In generale: un *f*-operatore è *disgiuntivamente* distributivo rispetto alla congiunzione di descrizioni di mutamento.

Queste quattro regole di distributività dei *d*- e *f*-operatori ci assicurano che ogni *d*- o *f*-espressione atomica esprime

una funzione di verità di d - o f -espressioni elementari. Poiché la verofunzionalità è transitiva, segue *a fortiori* che ogni df -espressione esprime una funzione di verità di d - e/o f -espressioni elementari.

Le d - e/o f -espressioni elementari di cui una df -espressione data esprime una funzione di verità si diranno i df -costituenti della df -espressione. Si può cercare e decidere tramite una tavola di verità quale funzione di verità dei suoi df -costituenti sia espressa da una df -espressione data. Nella tavola, la distribuzione dei valori di verità sui df -costituenti è soggetta alle limitazioni imposte dal carattere reciprocamente esclusivo e congiuntamente esaustivo degli otto tipi di atti ed astensioni elementari (relativi allo stesso stato di cose).

Chiamiamo *d-tautologia* una *df*-espressione che esprima la tautologia dei suoi *df*-costituenti, e *df-contraddizione* una *df*-espressione che esprima la contraddizione dei suoi costituenti.

$d(pTp) \& f(pTp)$ è un esempio di df -contraddizione. Dunque $\sim d(pTp) \vee \sim f(pTp)$ è una df -tautologia.

Supponiamo che la T -espressione presente in una d - o f -espressione atomica sia una T -contraddizione. In questo caso, la forma normale positiva della T -espressione è una disgiunzione a 0 termini. Non possiamo servirci della distributività dei d - e f -operatori per trasformare la d - o f -espressione atomica in un complesso molecolare di d - e/o f -espressioni elementari. Per questo caso si deve introdurre una regola specifica. La regola è semplice: la d - o f -espressione atomica in questione è una df -contraddizione. Il significato intuitivo della regola è ovvio: se è logicamente impossibile che abbia luogo un certo mutamento, allora è logicamente impossibile anche provocare o evitare di provocare con l'azione tale mutamento.

4. Secondo la nostra assunzione che gli otto tipi di atti ed astensioni elementari esauriscano congiuntamente lo « spazio logico », ogni *df*-espressione ha, come propongo di chiamarla, una *forma normale positiva* (cfr. cap. II, § 9). Si tratta di un enunciato disgiuntivo di enunciati congiuntivi di *d*- e/o *f*-espressioni elementari. La si chiama « positiva » perché non contiene enunciati negativi di *d*- e/o *f*-espressioni elementari.

La forma normale positiva di una df -espressione data si trova nel modo seguente: Prima di tutto si trasforma la df -espressione in un complesso molecolare di d - e/o f -espressioni elementari, conformemente alla procedura descritta nel paragrafo 3. La nuova df -espressione così ottenuta viene quindi trasformata nella sua forma normale disgiuntiva perfetta. Si tratta di un enunciato disgiuntivo di enunciati congiuntivi di d - e/o f -espressioni elementari e/o enunciati negativi di espressioni elementari. Rimpiazziamo ogni enunciato negativo di una d - o f -espressione elementare con un enunciato disgiuntivo a 7 termini di espressioni elementari. La nuova df -espressione così ottenuta viene trasformata nella sua forma normale disgiuntiva perfetta. Dalla forma normale eliminiamo, se ve ne sono, gli enunciati congiuntivi che contengano due o più d - o f -espressioni elementari della stessa variabile (p , q , ecc.). Ciò che rimane dopo queste eliminazioni è la forma normale perfetta della df -espressione d'origine.

Riportiamo un semplice esempio della procedura:

Poniamo che la df -espressione sia $d(pTp) \vee d(qTq)$. La sua forma normale disgiuntiva perfetta è $d(pTp) \& d(qTq) \vee d(pTp) \& \sim d(qTq) \vee \sim d(pTp) \& d(qTq)$. Rimpiazziamo $\sim d(pTp)$ con l'enunciato disgiuntivo a 7 termini $d(pT \sim p) \vee d(\sim pTp) \vee d(\sim pT \sim p) \vee f(pTp) \vee f(pT \sim p) \vee f(\sim pTp) \vee f(\sim pT \sim p)$, e $\sim d(qTq)$ con l'enunciato disgiuntivo a 7 termini $d(qT \sim q) \vee d(\sim qTq) \vee d(\sim qT \sim q) \vee f(qTq) \vee f(qT \sim q) \vee f(\sim qTq) \vee f(\sim qT \sim q)$. Con la distribuzione otteniamo l'enunciato disgiuntivo a 15 termini di enunciati congiuntivi a due termini $d(pTp) \& d(qTq) \vee d(pTp) \& d(qT \sim q) \vee d(pTp) \& d(\sim qTq) \vee d(pTp) \& d(\sim qT \sim q) \vee d(\sim pTp) \& d(qTq) \vee d(\sim pTp) \& d(qT \sim q) \vee d(\sim pTp) \& d(\sim qTq) \vee d(\sim pTp) \& d(\sim qT \sim q) \vee d(pT \sim p) \& d(qTq) \vee d(pT \sim p) \& d(qT \sim q) \vee d(pT \sim p) \& d(\sim qTq) \vee d(pT \sim p) \& d(\sim qT \sim q) \vee d(\sim pTp) \& d(qTq) \vee d(\sim pTp) \& d(qT \sim q) \vee d(\sim pTp) \& d(\sim qTq) \vee d(\sim pTp) \& d(\sim qT \sim q)$. Questa è la forma normale positiva della df -espressione d'origine. Essa costituisce una completa enumerazione dei 15 modi d'azione generici e reciprocamente esclusi coperti dalla descrizione $d(pTp) \vee d(qTq)$.

5. Abbiamo introdotto in precedenza (cap. II, §§ 3 e 10) i concetti di descrizione di stato e di descrizione di muta-

mento. Per analogia, possiamo ora introdurre il concetto di *descrizione di atto*. Una descrizione di atto è un enunciato congiuntivo di un certo numero n di d - e/o f -espressioni elementari di n variabili atomiche diverse. Così, per esempio, $d(pTp) \& f(qT \sim q)$ è una descrizione di atto.

Come sappiamo, n variabili atomiche determinano 2^n possibili descrizioni di stato diverse e 2^{2^n} possibili descrizioni di mutamento diverse (cfr. cap. II, § 10). Una descrizione di atto si ottiene da una descrizione di mutamento data tramite l'inserimento della lettera d o della lettera f di fronte a ciascuna delle n espressioni della descrizione di mutamento. Vi sono 2^n possibili modi di inserimento. Di conseguenza, il numero complessivo delle descrizioni di atto determinate da n variabili atomiche è $2^n \times 2^{2^n}$ o 2^{3^n} .

$(pTp) \& (qT \sim q)$ è una descrizione di mutamento. Le corrispondono quattro descrizioni di atto, cioè $d(pTp) \& d(qT \sim q)$, $d(pTp) \& f(qT \sim q)$, $f(pTp) \& d(qT \sim q)$ e $f(pTp) \& f(qT \sim q)$.

Date n variabili atomiche, possiamo elencare in una tabella le 2^n descrizioni di stato, le 2^{2^n} descrizioni di mutamento e le 2^{3^n} descrizioni di atto determinate da tali variabili. Si riporta un frammento di una tabella siffatta per il caso di due variabili, p e q :

Descrizioni di stato	Descrizioni di mutamento	Descrizioni di atto
$p \& p$	$(pTp) \& (qTq)$	$d(pTp) \& d(qTq)$
		$d(pTp) \& f(qTq)$
		$f(pTp) \& d(qTq)$
		$f(pTp) \& f(qTq)$
$p \& \sim p$	$(pTp) \& (qT \sim q)$	
	$(pT \sim p) \& (qTq)$	
	$(pT \sim p) \& (qT \sim q)$	
4. $\sim p \& \sim q$	$(\sim pT \sim p) \& (\sim qT \sim q)$	
	$(\sim pT \sim p) \& (\sim qTq)$	
	$(\sim pTp) \& (\sim qT \sim q)$	
16. $(\sim pTp) \& (\sim qTq)$		$d(\sim pTp) \& d(\sim qTq)$
		$d(\sim pTp) \& f(\sim qTq)$
		$f(\sim pTp) \& d(\sim qTq)$
		64. $f(\sim pTp) \& f(\sim qTq)$

La forma normale positiva di una df -espressione contenente n variabili per stati di cose è un enunciato disgiuntivo di (nessuno o) uno o due o ... o 2^{3^n} enunciati congiuntivi di n d - e/o f -espressioni elementari. Se l'enunciato disgiuntivo non ha elementi, la df -espressione esprime una df -contraddizione. Se ha 2^{3^n} elementi, la df -espressione esprime una df -tautologia.

Spesso, è conveniente pensare alla forma normale positiva di una df -espressione come se consistesse di « pezzetti » o segmenti corrispondenti alle diverse condizioni (descrizioni di mutamento) che costituiscono opportunità di compiere l'atto in questione. Così, per esempio, l'enunciato disgiuntivo a 15 termini che è la forma normale positiva dell'espressione $d(pTp) \vee d(qTq)$ (§ 4) si può suddividere nei sette seguenti « pezzetti »:

$d(pT \sim p) \& d(qTq) \vee f(pT \sim p) \& d(qTq)$, corrispondente a $(pTp) \& (qT \sim q)$; $d(pTp) \& d(qT \sim q) \vee d(pTp) \& f(qT \sim q)$, corrispondente a $(pT \sim p) \& qTq$; $d(pTp) \& d(qTq) \vee d(pTp) \& f(qTq) \vee f(pTp) \& d(qTq)$, corrispondente a $(pT \sim p) \& (qT \sim q)$; $d(pTp) \& d(\sim qTq) \vee d(pTp) \& f(\sim qTq)$, corrispondente a $(pT \sim p) \& (\sim qT \sim q)$; $d(pTp) \& d(\sim qT \sim q) \vee d(pTp) \& f(\sim qT \sim q)$, corrispondente a $(pT \sim p) \& (\sim qTq)$; $d(\sim pTp) \& d(qTq) \vee f(\sim pTp) \& d(qTq)$, corrispondente a $(\sim pT \sim p) \& (qT \sim q)$; e $d(\sim pT \sim p) \& d(qTq) \vee f(\sim pT \sim p) \& d(qTq)$, corrispondente a $(\sim pTp) \& (qT \sim q)$.

6. Distingueremo tra la negazione *esterna* ed *interna* di una df -espressione.

La negazione esterna è la negazione nel senso « ordinario ». Il suo simbolo è « $\sim$ ». Se la forma normale positiva di una df -espressione data ha m elementi (enunciati congiuntivi) allora la forma normale positiva della negazione esterna di tale df -espressione ha $2^{3^n} - m$ elementi, dove n è il numero delle variabili atomiche dell'espressione. Dunque, per esempio, la forma normale positiva di $\sim(d(pTp) \vee d(qTq))$ è un enunciato disgiuntivo di 49, cioè da $64 - 15$, enunciati congiuntivi di due df -espressioni elementari. È facile vedere che questa forma normale ha 16 « pezzetti », il più corto dei quali è $f(pTp) \& f(qTq)$. Gli altri segmenti sono enunciati

disgiuntivi (di enunciati congiuntivi di due *df*-espressioni elementari) a 2 o 4 termini.

La negazione interna di una *df*-espressione data si ottiene nel modo seguente: l'espressione viene trasformata nella sua forma normale positiva, e la forma normale viene suddivisa in segmenti. Formiamo l'enunciato congiuntivo di tutti quegli enunciati congiuntivi (di *df*-espressioni elementari delle stesse variabili atomiche) che *non* si presentano nei segmenti ma che corrispondono alle stesse condizioni per l'azione (descrizioni di mutamento) degli enunciati congiuntivi dei segmenti. L'espressione così ottenuta costituisce la negazione interna (la forma normale positiva della negazione interna) della *df*-espressione data.

Per esempio: La negazione interna di $d(pTp) \vee d(qTq)$ è l'enunciato disgiuntivo a 13 termini $d(pT \sim p) \& f(qTq) \vee f(pT \sim p) \& f(qTq) \vee f(pTp) \& d(qT \sim q) \vee f(pTp) \& f(qT \sim q) \vee f(pTp) \& f(qTq) \vee f(pTp) \& d(\sim qTq) \vee f(pTp) \& f(\sim qTq) \vee f(pTp) \& d(\sim qT \sim q) \vee f(pTp) \& f(\sim qT \sim q) \vee d(\sim pTp) \& f(qTq) \vee f(\sim pTp) \& f(qTq) \vee d(\sim pT \sim p) \& f(qTq) \vee f(\sim pT \sim p) \& f(qTq)$.

La negazione interna di $d(pTp) \& d(qTq)$ è l'enunciato disgiuntivo a tre termini $d(pTp) \& f(qTq) \vee f(pTp) \& d(qTq) \vee f(pTp) \& f(qTq)$. La sua negazione esterna (nella forma normale) è un enunciato disgiuntivo a 63 termini.

La negazione interna di $d(pTp)$ è $f(pTp)$. In generale: *la negazione interna del fare è l'astenersi*.

La negazione esterna di $d(pTp)$, nella forma normale, è l'enunciato disgiuntivo a 7 termini $d(pT \sim p) \vee d(\sim pTp) \vee d(\sim pT \sim p) \vee f(pTp) \vee f(pT \sim p) \vee f(\sim pTp) \vee f(\sim pT \sim p)$.

La negazione esterna dice che l'azione descritta dalla espressione *non* viene compiuta (nell'occasione in questione dall'agente in questione). La negazione interna dice che, alle stesse condizioni di azione, *viene* compiuta (nell'occasione in questione e dall'agente in questione) l'azione « opposta » a quella descritta dall'espressione in questione.

Un'azione e la sua negazione esterna costituiscono modi d'azione incompatibili. Ciò vuol dire che lo stesso agente non può eseguirle ambedue nella stessa occasione. Vi è incompatibilità anche tra un'azione e la sua negazione interna.

Possiamo distinguere tra incompatibilità esterna e inter-

na di azioni (e di espressioni dell'azione). Due azioni si diranno incompatibili esternamente qualora la proposizione che l'una è stata eseguita (da qualche agente in qualche occasione) implichi la proposizione che è stata eseguita la negazione esterna dell'altra (dallo stesso agente e nella stessa occasione). Due azioni si diranno incompatibili internamente qualora la proposizione che l'una è stata eseguita implichi la proposizione che è stata eseguita la negazione interna dell'altra.

Per esempio, le azioni descritte da $d(pTp) \& d(qTq)$ e da $d(pT \sim p) \& d(qT \sim q)$ sono incompatibili *esternamente*. Le azioni descritte da $d(pTp) \& d(qTq)$ e $d(pTp) \& f(qTq)$ sono incompatibili *internamente*. Ancora: le azioni descritte da $d(pTp)$ e $f(pT \sim p)$ sono incompatibili *esternamente*, mentre quelle descritte da $d(pTp)$ e $f(pTp)$ sono incompatibili *internamente*.

È facile vedere che la incompatibilità interna implica la incompatibilità esterna, ma non viceversa.

I concetti di incompatibilità interna ed esterna si possono generalizzare così da poterli applicare ad ogni numero n di azioni (e di descrizioni di azioni).

n azioni sono esternamente incompatibili se, in una stessa occasione, lo stesso agente non può eseguirle tutte. n azioni sono incompatibili internamente se sono incompatibili esternamente e se le condizioni alle quali ciascuna di esse può essere eseguita sono le stesse.

Parlando di descrizioni dell'azione, possiamo dire che n *df*-espressioni sono incompatibili esternamente se la loro congiunzione costituisce una *df*-contraddizione. Sono invece incompatibili internamente se sono incompatibili esternamente e corrispondono alle stesse descrizioni di stato.

Tre o più azioni possono essere incompatibili (esternamente o internamente) anche se non sono incompatibili a due a due. Un esempio di ciò è dato dalle tre azioni descritte da $d(pTp) \& d(qTq) \vee d(pTp) \& f(qTq)$, $d(pTp) \& f(qTq) \vee f(pTp) \& d(qTq)$ e $d(pTp) \& d(qTq) \vee f(pTp) \& d(qTq)$. Inoltre, l'incompatibilità di queste espressioni è interna, poiché la condizione alla quale possono essere eseguite è la stessa, cioè $(pT \sim p) \& (qT \sim q)$.

7. Distingueremo anche tra *conseguenze* interne ed ester-

ne di una *df*-espressione data (della proposizione espressa da una *df*-espressione data).

Una *df*-espressione implica un'altra *df*-espressione (nella Logica dell'Azione) se e soltanto se l'enunciato di implicazione il cui antecedente è la prima *df*-espressione e il cui conseguente è la seconda *df*-espressione è una *df*-tautologia. Qualora una *df*-espressione ne implichi un'altra, la seconda si dice essere conseguenza esterna della prima.

Per esempio: $d(pTp) \& d(qTq)$ implica $d(pTp) \& d(qTq) \vee d(pT \sim p) \& d(qT \sim q)$. « Se in qualche occasione, dati due stati, qualcuno li preserva entrambi, allora, ovviamente, egli li preserva entrambi o li distrugge entrambi ». Un'implicazione siffatta è valida già in virtù delle leggi della Logica delle Proposizioni.

Una *df*-espressione è conseguenza interna di un'altra *df*-espressione se e soltanto se la prima è conseguenza (esterna) della seconda e le due espressioni corrispondono alla stessa descrizione di mutamento (condizioni dell'azione).

Per esempio: $d(pTp) \& d(qTq) \vee f(pTp) \& f(qTq)$ è conseguenza interna di $d(pTp) \& d(qTq)$. « Se in qualche occasione, dati due stati, un agente li preserva entrambi allora, ovviamente, egli li preserva entrambi o li lascia scomparire entrambi ».

8. Due o più *df*-espressioni contenenti esattamente le stesse variabili per stati di cose si diranno *uniformi* in relazione alle variabili. Espressioni non uniformi si possono rendere uniformi mediante l'introduzione oziosa di nuove variabili.

Se, per esempio, la variabile *p* non si presenta in una *df*-espressione data, possiamo introdurla formando l'enunciato congiuntivo della *df*-espressione data e, diciamo, della *df*-espressione $d(pTp) \vee \sim d(pTp)$. Analogamente, possiamo introdurre la variabile *p* in una *T*-espressione data congiungendo l'espressione in questione con $(pTp) \vee \sim(pTp)$; e possiamo introdurla in una *p*-espressione data congiungendola con $p \vee \sim p$.

Consideriamo la *T*-espressione pTp . Se vogliamo introdurre la variabile *q*, possiamo costruire l'enunciato congiuntivo $(pTp) \& (qTq \vee \sim(qTq))$ o l'enunciato congiuntivo $(pTp) \& (qTq \vee qT \sim q \vee \sim qTq \vee \sim qT \sim q)$. Possiamo

però conseguire lo stesso scopo sostituendo la *p* dell'espressione originale con l'enunciato congiuntivo $p \& (q \vee \sim q)$. Il lettore può facilmente convincersi che le due operazioni conducono al medesimo risultato, vale a dire che, dopo le trasformazioni appropriate, alla fine perveniamo alla stessa *T*-espressione. A causa di questo fatto diciamo che le *T*-espressioni sono *estensionali* in relazione alle *p*-espressioni. In generale, ciò vuol dire che, se sostituiamo al posto di qualche *p*-espressione che si presenta in una *T*-espressione una *p*-espressione tautologicamente equivalente (nel *p*-calcolo) la nuova *T*-espressione che otteniamo tramite la sostituzione è tautologicamente equivalente (nel *T*-calcolo) alla *T*-espressione d'origine.

Va osservato che le *df*-espressioni *non* sono estensionali né in relazione alle *p*-espressioni né in relazione alle *T*-espressioni. Se, al posto di qualche *p*-espressione che si presenta in una *df*-espressione, sostituiamo una *p*-espressione tautologicamente equivalente (nel *p*-calcolo), la nuova *df*-espressione non è di necessità tautologicamente equivalente (nel *df*-calcolo) alla prima. La cosa è analoga se sostituiamo al posto di qualche *T*-espressione che si presenta in una *df*-espressione una *T*-espressione tautologicamente equivalente (nel *T*-calcolo). Sotto l'aspetto di cui si è detto, le *df*-espressioni si possono chiamare *intensionali*, e il *df*-calcolo può dirsi un calcolo intensionale.

Consideriamo qualche *d*-espressione elementare, come $d(pTp)$. Come è noto dalla Logica delle Proposizioni, *p* è tautologicamente equivalente a $p \& q \vee p \& \sim q$. Consideriamo ora la *d*-espressione atomica $d((p \& q \vee p \& \sim q) T (p \& q \vee p \& \sim q))$. Secondo le leggi della Logica del Mutamento, $(p \& q \vee p \& \sim q) T (p \& q \vee p \& \sim q)$ è tautologicamente equivalente a $pTp \& (qTq \vee qT \sim q \vee \sim qTq \vee \sim qT \sim q)$. Consideriamo ora la *d*-espressione atomica $d(pTp \& (qTq \vee qT \sim q \vee \sim qTq \vee \sim qT \sim q))$. Secondo la Logica dell'Azione, quest'ultima è tautologicamente equivalente alla *d*-espressione molecolare $d(pTp) \& d(qTq \vee qT \sim q \vee \sim qTq \vee \sim qT \sim q)$, che a sua volta è equivalente a $d(pTp) \& (d(qTq) \vee d(qT \sim q) \vee d(\sim qTq) \vee d(\sim qT \sim q))$.

Confrontiamo la prima e l'ultima *d*-espressione sopra riportata. Hanno esse lo stesso significato? La prima dice che, in una certa occasione, un certo agente preserva con

la sua azione un certo stato di cose — per esempio, tiene aperta una certa porta. La seconda dice che, in una certa occasione, un certo agente fa la medesima cosa e, oltre a questa, anche un'altra cosa. L'altra cosa è che egli, con la sua azione, preserva o produce o distrugge o sopprime un certo stato di cose — per esempio, lo stato di cose che un'automobile è parcheggiata di fronte a casa sua. È chiaro che, anche se per l'agente fosse possibile (e non è necessario che lo sia) fare in una stessa occasione la prima cosa ed una delle altre quattro, reciprocamente esclusive, non è necessario che egli faccia nessuna delle altre quattro cose nell'occasione in cui egli fa la prima. Dunque, il significato di $d(pTp)$ non è uguale a quello di $d(pTp) \& (d(qTq) \vee d(qT \sim q) \vee d(\sim qTq) \vee d(\sim qT \sim q))$.

Non è affatto difficile capire che i due significati debbano essere diversi. La disgiunzione di mutamenti descritta da $qTq \vee qT \sim q \vee \sim qTq \vee \sim qT \sim q$ è una tautologia, qualcosa che accade necessariamente in ogni occasione. Ma né l'atto disgiuntivo descritto da $d(qTq \vee qT \sim q \vee \sim qTq \vee \sim qT \sim q)$ né l'equivalente disgiunzione di atti descritta da $d(qTq) \vee d(qT \sim q) \vee d(\sim qTq) \vee d(\sim qT \sim q)$ costituisce una tautologia, cioè qualcosa che verrà necessariamente fatto in ogni occasione. Se, per esempio, un agente si astiene dal compiere uno dei quattro atti, allora egli non compie alcuno di essi. E se, per una ragione o per l'altra, egli non può (non è in grado di) compiere alcuno di essi, allora, in un'occasione data, egli non ne compie alcuno e non si astiene dal compierne alcuno.

Sebbene sia facile vedere che le due espressioni hanno significati diversi, può tuttavia sembrare paradossale che vi sia tale diversità, se si considera il modo in cui le due espressioni sono « formalmente » collegate l'una all'altra. Partendo dalla prima, siamo giunti all'ultima attraverso una serie di sostituzioni di espressioni tautologicamente equivalenti ed una serie di trasformazioni di espressioni in altre forme tautologicamente equivalenti. Non abbiamo alcun motivo per negare alcuna di queste ultime equivalenze, né per dubitarne. Ciò che dobbiamo fare è dunque rifiutare alcune delle sostituzioni (in quanto non conducono da un'espressione ad un'altra che sia tautologicamente equivalente alla prima). La sostituzione che rifiutiamo è la prima. L'atto descritto da

$d(pTp)$ non è uguale a quello descritto da $d((p \& q \vee p \& \sim q) T (p \& q \vee p \& \sim q))$, anche se il mutamento descritto da $(p \& q \vee p \& \sim q) T (p \& q \vee p \& \sim q)$ è uguale a quello descritto da pTp e lo stato descritto da $p \& q \vee p \& \sim q$ è uguale allo stato descritto da p .

Quando le *df*-espressioni sono nella forma normale positiva e sono uniformi in relazione alle variabili, si può vedere immediatamente dal loro « aspetto » se sono compatibili o meno. Sono infatti compatibili se e soltanto se le forme normali hanno almeno un disgiunto in comune.

Quando le *df*-espressioni sono nella forma normale positiva e sono uniformi in relazione alle variabili, si può ancora vedere immediatamente dal loro « aspetto » se una ne implica un'altra (o se ne è una conseguenza). Infatti una *df*-espressione ne implica un'altra se e soltanto se la forma normale della prima è parte della forma normale della seconda.

Analisi delle norme

1. È opportuno distinguere tra sei seguenti « componenti », o « ingredienti », o « parti » delle norme prescrittive: il carattere, il contenuto, la condizione di applicazione, l'autorità, il soggetto (i soggetti) e l'occasione.

Da un asserto completo che dica che si è data una prescrizione così e così dovrebbe anche risultare con chiarezza quali siano i sei componenti sopra menzionati della prescrizione in questione.

Vi sono altre due cose che appartengono essenzialmente ad ogni prescrizione, pur senza esserne « componenti » nel senso in cui lo sono i sei sopraelencati. Le chiamiamo *promulgazione* e *sanzione*.

Il carattere, il contenuto e la condizione di applicazione costituiscono ciò che propongo di chiamare il *nucleo normale* (*norm-kernel*). Il nucleo normale è una struttura logica che le prescrizioni hanno in comune con altri tipi di norme. Tuttavia, possono esservi differenze specifiche tra i nuclei di norme di tipi diversi. Noi ci occuperemo solo dei nuclei delle prescrizioni.

Autorità, soggetto (soggetti) e occasione sembrano caratteristiche specifiche delle prescrizioni, non appartenenti ad altri tipi di norme.

La teoria formale delle norme, o Logica Deontica, che ci accingiamo ad elaborare nei capitoli successivi, è essenzialmente una teoria dei nuclei normali. Poiché i nuclei costituiscono gli ingredienti comuni a tutti, o quasi a tutti, i tipi di norme, tale teoria formale si può considerare, pur con una certa cautela, una « logica fondamentale » delle norme in generale.

2. Il *carattere* normativo dipende da quel che dice la

norma: che qualcosa si deve o si può (nel senso di « è consentito ») o non si deve fare, o che qualcosa deve, o può, non deve essere.

Per il carattere normativo di « dovere » introdurremo il simbolo *O*, e per quello di « potere » (« essere consentito ») il simbolo *P*. Le norme aventi carattere di « dovere » si possono anche chiamare norme *d'obbligo*, e le norme aventi carattere di « potere » (« essere consentito ») norme *permissive*. Parleremo anche di *O*-carattere e *P*-carattere delle norme, e di *O*-norme e *P*-norme.

Più avanti, nel corso del presente capitolo, discuteremo in modo piuttosto particolareggiato le relazioni reciproche tra i tre caratteri normativi. Vedremo che il carattere di « dovere » e quello di « non dovere » sono interdefinibili. È questo il motivo per cui non abbiamo introdotto un simbolo specifico per il secondo. Qualcuno potrebbe suggerire che anche il carattere di « potere » (« essere consentito ») e quello di « non dovere » siano interdefinibili. È un problema aperto, e non cercheremo di risolverlo. È questo il motivo per cui manteniamo un simbolo specifico per il carattere normativo permissivo.

Chiamiamo spesso *ordine* o *comando* una *prescrizione* che dica che si deve fare qualcosa. Chiamiamo *permesso* una *prescrizione* che dica che si può (è consentito) fare qualcosa. Infine, chiamiamo *proibizione* una *prescrizione* che dica che non si deve fare qualcosa.

Il consiglio, la preghiera, la raccomandazione, la richiesta, l'ammonimento, sono categorie collegate all'ordine, al permesso e alla proibizione. Tuttavia, non chiameremo norme o prescrizioni anche *queste cose*. Restringiamo il campo del significato di « prescrizione » e di « norma » a cose di *O*-carattere o di *P*-carattere. Pare che ciò ben si accordi con l'uso ordinario.

3. Con *contenuto* di una norma intendiamo, *grosso modo*, ciò che deve, o può (nel senso di « è consentito ») o non deve essere o essere fatto. In particolare, il contenuto di una prescrizione è così la cosa prescritta (ordinata, permessa, proibita).

Dal punto di vista del contenuto, le norme (posto che non siano regole ideali) si possono suddividere in due gruppi

principali: norme concernenti l'*azione* (atti ed astensioni) e norme concernenti l'*attività*. Tali tipi di norme sono entrambi comuni ed importanti. « Chiudi la porta » ordina di compiere un atto. « È permesso fumare » permette una attività. « Se il cane abbaia, non correre » proibisce una attività.

Sembra che le prescrizioni (e forse anche altre norme) concernenti l'attività siano in un senso importante *secondarie* rispetto alle prescrizioni (norme) concernenti l'azione. Domandiamoci: che cosa ci chiede di *fare* la prescrizione « Vietato fumare »? La risposta è: se siamo impegnati nell'attività di fumare, la prescrizione ordina l'*atto* di smettere di fumare (per esempio, gettando via la sigaretta); e se non stiamo fumando, proibisce l'*atto* di cominciare a fumare (per esempio, accendendo una sigaretta). Analogamente, l'ordine di non correre se il cane abbaia ordina l'atto di fermarci, se stiamo correndo, e proibisce l'atto di cominciare a correre, se stiamo fermi o se stiamo camminando.

Dunque, almeno in certi casi, le prescrizioni (le norme) concernenti l'attività si possono « tradurre » in prescrizioni (norme) concernenti l'azione. Non discuteremo se una simile « traduzione » sia sempre possibile.

4. I contenuti normativi (*norm-contents*) con cui avremo a che fare nella nostra Logica Deontica sono i significati delle *df*-espressioni. Si ricorderà che le *df*-espressioni sono composti molecolari di *d*- e/o *f*-espressioni atomiche, cioè di enunciati che descrivono atti e/o astensioni generici (cap. IV, § 1).

È conveniente suddividere le norme in norme *positive* e *negative*, a seconda che il loro contenuto sia un atto o una astensione; o, più rigorosamente, a seconda che il loro contenuto sia il significato di un composto molecolare di *d*-espressioni atomiche o di *f*-espressioni atomiche. Bisogna tuttavia ricordare che tale suddivisione non è esaustiva. Una norma il cui contenuto sia il significato di una *df*-espressione avente tra i suoi costituenti sia *d*- che *f*-espressioni atomiche non ricade in nessuna delle due categorie. Norme siffatte potrebbero dirsi *miste* (norme di contenuto misto).

« Non si deve aprire la finestra né chiudere la porta » enuncia una proibizione positiva. « La porta si può lasciare aperta » ha la forma di un permesso negativo; « apri la

porta » ha la forma di un ordine positivo. « Chiudi la finestra, ma lascia aperta la porta » ci dà un esempio di prescrizione mista.

Con norma *elementare* intendiamo una norma il cui contenuto sia un atto, o un'astensione, elementare.

Come sappiamo, ad uno stato di cose dato corrispondono quattro tipi elementari di mutamenti e otto tipi elementari di atti o di astensioni (cap. III, §§ 7-8).

Ciascuno degli otto tipi elementari di atti o di astensioni può costituire il contenuto di una *O*-norma o di una *P*-norma. Il numero complessivo di norme elementari che corrispondono ad uno stato di cose dato è pertanto di *sedici*.

Con *O*-espressione *elementare* intendiamo un'espressione formata dalla lettera *O* seguita da una *d*- o *f*-espressione elementare.

Con *P*-espressione *elementare* intendiamo un'espressione formata dalla lettera *P* seguita da una *d*- o *f*-espressione elementare.

Con *O*-espressione *atomica* intendiamo un'espressione formata dalla lettera *O* seguita da una *df*-espressione (elementare, atomica o molecolare).

Con *P*-espressione *atomica* intendiamo un'espressione formata dalla lettera *P* seguita da una *df*-espressione.

Con *OP*-espressione, infine, intendiamo un composto molecolare di *O*- e/o *P*-espressioni.

Abbiamo detto che le *p*-espressioni, le *T*-espressioni e le *df*-espressioni sono simboli per enunciati o schemi di enunciati. Esse esprimono proposizioni e descrivono, rispettivamente, generici stati di cose, mutamenti, astensioni o atti.

Anche le *OP*-espressioni si possono considerare rappresentazioni schematiche di enunciati. Tuttavia, la questione se tali enunciati, o « formulazioni normative », come li chiameremo (cfr. cap. VI), esprimano proposizioni, dovrà essere affrontata più avanti.

5. La condizione che deve essere soddisfatta perché vi sia un'opportunità di fare la cosa che costituisce il contenuto di una norma data (posto che non si tratti di una regola ideale) si dirà una *condizione di applicazione* di tale norma. Come si vedrà tra poco, tale condizione può essere l'unica

condizione di applicazione — ma può anche darsi che ve ne siano altre (§ 6).

Le condizioni di applicazione delle norme elementari sono semplicemente le condizioni dell'esecuzione degli atti elementari corrispondenti. Poniamo che *p* descriva uno stato di cose. Consideriamo un'occasione in cui questo stato non si dà né viene in atto indipendentemente dall'azione. Ciò costituisce una opportunità per provocare, o per lasciare che non venga provocato, tramite l'azione il mutamento elementare descritto da $\sim pTp$. Si può ordinare o permettere che tale mutamento venga provocato. Analogamente, si può ordinare o permettere che tale mutamento non venga provocato. Le espressioni simboliche di queste quattro prescrizioni elementari sono rispettivamente: $Od(\sim pTp)$, $Pd(\sim pTp)$, $Of(\sim pTp)$ e $Pf(\sim pTp)$.

Il lettore può facilmente rendersi conto del fatto che vi sono quattro tipi elementari di norme le cui condizioni di applicazione sono che un certo stato di cose non si dia, ma venga ad essere se ciò non è impedito dall'azione; quattro tipi elementari di norme le cui condizioni di applicazione sono che un certo stato di cose si dia e non scompaia indipendentemente dall'azione; e quattro tipi elementari di norme le cui condizioni di applicazione sono che un certo stato di cose si dia ma scompaia se ciò non è impedito dall'azione.

Ogni contenuto normativo o, più precisamente, ogni proposizione espressa da una *df*-espressione, è una funzione di verità di atti e/o astensioni elementari o, più precisamente, delle proposizioni espresse dai *df*-costituenti di tale *df*-espressione. La condizione di esecuzione della cosa descritta da una *df*-espressione data è una funzione di verità delle condizioni di esecuzione di quelle cose delle quali la proposizione espressa dalla *df*-espressione è funzione di verità. Inoltre, la condizione di esecuzione di tale cosa è una funzione di verità delle condizioni degli atti e/o astensioni elementari *uguale* alla funzione di verità degli atti e/o astensioni elementari corrispondenti costituita dalla cosa stessa.

Poniamo che *p* significhi che la porta è chiusa, e *q* che la finestra è aperta. $O(d(\sim pTp) \& f(qT \sim q))$ è allora un'espressione simbolica dell'ordine di chiudere la porta e lasciare aperta la finestra. La condizione di applicazione di questo ordine è che la porta e la finestra siano ambedue

aperte e che non si chiudano « da sé », vale a dire, indipendentemente dall'azione. Se la finestra si chiude da sé, **ma la condizione rimane** immutata sotto gli altri aspetti, un ordine che voglia conseguire lo stesso risultato del primo andrebbe formulato così: « chiudi la porta e *tieni* aperta la finestra ».

6. Dal punto di vista delle condizioni di applicazione, le norme si possono suddividere in *categoriche* e *ipotetiche*.

Una norma (posto che non si tratti di una regola ideale) si dirà categorica se le sue condizioni di applicazione *costano soltanto* della condizione che va soddisfatta perché vi sia un'opportunità di eseguire ciò che ne costituisce il contenuto.

Una norma (che non sia una regola ideale) si dirà ipotetica se le sue condizioni di applicazione comprendono, oltre alla condizione che va soddisfatta perché vi sia una opportunità di eseguire ciò che ne costituisce il contenuto, *qualche altra condizione*.

Se una norma è categorica, la sua condizione di applicazione è data insieme al suo contenuto. Se ne conosciamo il contenuto sappiamo qual è la sua condizione di applicazione. Pertanto, non è necessario menzionare esplicitamente la condizione nella formulazione della norma. Per esempio, nell'ordine di chiudere la finestra è sottinteso che l'ordine stesso si applica ad una situazione in cui quella certa finestra è aperta.

Se una norma è ipotetica, la sua condizione di applicazione non si può desumere dal suo solo contenuto — nella nostra definizione di « contenuto ». Pertanto, nella sua formulazione la condizione (aggiuntiva) va menzionata. Un esempio potrebbe essere l'ordine di chiudere una certa finestra *se* comincia a piovere.

Come abbiamo già detto (cap. I, § 7), è importante che non si confondano le norme *ipotetiche* con le norme *tecniche*. Tuttavia, non è così facile dire come vadano distinti questi due tipi di norme. Ritorneremo sul problema nel corso del cap. IX, §§ 2-3.

Fin qui, la nostra notazione simbolica è adeguata soltanto ad esprimere i nuclei normali delle norme categoriche. La trattazione delle norme ipotetiche richiede un simbolismo

più esteso. Tuttavia, le modifiche necessarie verranno operate soltanto nel cap. IX.

7. Con *autorità* di una prescrizione intendo l'agente che dà o emana la prescrizione. L'autorità ordina, permette o proibisce a certi soggetti di fare certe cose in certe occasioni.

Chiamando agente l'autorità di una prescrizione, indichiamo che le prescrizioni hanno origine come risultato dell'azione. Per quel particolare modo d'azione che ha come risultato l'esistenza di prescrizioni, coniamo il nome di *azione normativa*.

Chiamiamo *teonome* le prescrizioni che si ritengono provenire da un agente sopra-empirico. Tali prescrizioni si chiamano anche ordini o leggi di Dio. Non discuteremo qui i problemi connessi alle norme teonome. Né siamo tenuti ad ammettere che il concetto stesso di agente sopra-empirico abbia senso o che vi siano norme teonome. Mi sembra che l'idea di norme teonome costituisca un concetto analogico o secondario, costruito sul modello delle norme che provengono da agenti umani. Perciò non possiamo comprendere il concetto di regola teonoma dell'azione umana finché non abbiamo chiaro il concetto primario di regola umana dell'azione umana.

Si possono chiamare *positive* quelle prescrizioni la cui autorità sono agenti empirici. Alcune norme positive hanno come autorità un agente personale, altre un agente impersonale (per i tipi di agenti cfr. cap. III, § 4).

Le leggi dello stato, le sentenze di un magistrato, gli statuti di una società sono esempi di prescrizioni positive che vengono (normalmente) emanate da un'autorità impersonale. Si può pensare che le autorità impersonali di prescrizioni positive non siano che « costruzioni logiche » degli esseri umani che fungono, collettivamente o individualmente, da autorità normativa. Se questa opinione è corretta, vi sarebbe motivo di credere che il concetto di norma positiva emanata da un'autorità impersonale, a differenza del concetto di norma teonoma, *non* sia un'idea analogica.

Il concetto di autorità normativa impersonale è intimamente collegato al concetto di *ufficio*. A sua volta questo è, almeno in parte, un concetto normativo. Un ufficio conferisce a chi lo ricopre certi diritti e/o doveri di fare leggi

e di emanare regole per altri. Non discuteremo particolareggiatamente il concetto di ufficio; tuttavia, nel cap. X si faranno alcune osservazioni relative a tale concetto.

Un'autorità normativa personale può essere un individuo umano o una collettività umana. Quest'ultimo caso non è affatto inconsueto. All'interno di un gruppo di « eguali », prescrizioni della forma « Ordiniamo ... » (rivolte, per esempio, ad un membro del gruppo che non vuole partecipare ad un lavoro che ha finalità comuni) sono probabilmente più comuni di prescrizioni della forma « Ordino ... ». Quando un individuo umano adulto dà un ordine o un permesso ad un altro adulto, di solito egli agisce o in qualità di persona che ricopre un certo ufficio (p. es. come ufficiale dell'esercito o poliziotto) o in qualità di portavoce di un gruppo di uomini. Ciò accade per diversi motivi, inerenti alla natura dell'attività normativa. Nel cap. VII ne presenteremo un'analisi più accurata.

8. Il concetto di autorità normativa ha alcune implicazioni sulla ben nota distinzione tra norme *autonome* ed *eteronome*.

Il concetto di norma eteronoma è relativamente non problematico. Diremo che una prescrizione è eteronoma se essa viene data a qualcuno da qualcun *altro*. Nelle prescrizioni eteronome, soggetto ed autorità sono diversi.

L'idea di norma autonoma è più problematica. Un modo di intenderla sta nel considerare autonome quelle norme, o *alcune* di quelle norme, che non sono emanate, o date, da alcuna autorità. In questo senso, i principi morali si potrebbero forse considerare norme autonome. Tuttavia, noi non ci occuperemo di questo problema.

Un altro modo di intendere l'idea di norme autonome sta nel chiamare autonome quelle prescrizioni che qualche agente dà a *se stesso*. Secondo questa concezione, le norme autonome sono auto-ordini, auto-permessi e auto-proibizioni.

Ci si può chiedere: *può* un agente dare prescrizioni (ordini, permessi, proibizioni) e se stesso? Vale a dire: è ciò *logicamente* possibile? Non si deve dare per scontato che la risposta sia affermativa. Secondo me, talvolta è corretto dire che un agente dà ordini o permessi a se stesso, *ma solo in un senso analogico, o secondario*. Inoltre, l'attributo

« autonomo » non mi sembra inadatto a tali prescrizioni auto-riflessive.

Se si chiamano autonome soltanto le norme cui manca un'autorità, allora nessuna prescrizione è autonoma. Se si chiamano autonome le norme che hanno autorità e soggetto identici, e se casi siffatti sono possibili, allora alcune prescrizioni sono autonome. La mia opinione è che, in un senso primario, le prescrizioni sono eteronome. Vi sono prescrizioni autonome soltanto in un senso secondario (del termine « prescrizioni »).

9. Con *soggetto* (o soggetti) di una prescrizione intendo l'agente (o gli agenti) cui si rivolge, o si dà, la prescrizione. L'autorità ordina, permette o proibisce ai soggetti di fare e/o astenersi dal fare certe cose.

Vi sono tanti generi di soggetti della norma (*norm-subject*), quanti sono i generi di agenti capaci di azione umana. Se gli atti degli agenti impersonali sono « riducibili » agli atti degli agenti personali, e l'azione collettiva all'azione di individui, allora le prescrizioni i cui soggetti sono esseri umani individuali occupano una posizione basilare rispetto a tutte le altre prescrizioni. Come si è detto in precedenza (cap. III, § 4) in questa opera non ci occuperemo della questione se tale riduzione sia possibile. Prenderemo qui in considerazione come soggetti di prescrizioni soltanto esseri umani individuali.

Una prescrizione si dirà *particolare* in relazione al suo soggetto qualora essa sia rivolta ad *un* individuo umano specificato. È questo il caso, per esempio, dell'ordine rivolto a N.N. di *aprire la finestra*.

(La prescrizione può essere rivolta anche a diversi soggetti specificati, in numero finito. A questo caso non dedicherò una *trattazione particolare*, poiché lo considero risolvibile in una pluralità di casi del primo genere menzionato.)

Diremo che una prescrizione è *generale* in relazione ai suoi soggetti quando essa è rivolta a *tutti* gli uomini, senza restrizioni, o a *tutti* gli uomini che soddisfano una certa descrizione.

Le leggi dello stato, nella misura in cui concernono la condotta degli individui, costituiscono un *esempio di prescrizioni* date a uomini che soddisfano una certa descrizione. Le

leggi sono fatte per i cittadini dello stato, e non per tutto il genere umano. Prescrizioni del tipo « L'uso dell'ascensore è vietato ai bambini al di sotto dei 12 anni » sono anch'esse rivolte ad agenti che soddisfano una certa descrizione.

Potremmo chiederci se vi siano (o se vi possano essere) prescrizioni date a tutti gli uomini, senza restrizioni. « Non uccidere », « Non dire mai bugie », « Ama il prossimo tuo come te stesso » — non sono questi esempi di tali prescrizioni? Possiamo considerare questi enunciati formulazioni di principi morali. Certamente i principi « si applicano a » o « riguardano » tutti gli uomini, senza restrizioni. Inoltre, questa specie di generalità si può considerare caratteristica dei principi morali. Ma ciò non dimostra che si tratti di *prescrizioni* per tutti gli uomini, senza restrizioni. Se i principi morali sono prescrizioni (nella nostra accezione del termine) dobbiamo essere in grado di rispondere alla domanda « Chi ha dato la legge morale? ». Alcuni pensano che Dio abbia dato la legge morale. Si può dire che una formulazione dei principi morali mediante enunciati al modo imperativo « suggerisca » questa concezione della moralità. Tuttavia, se non sottoscriviamo tale concezione, non possiamo portare i principi morali come esempi di prescrizioni rivolte a tutti gli uomini, senza restrizioni. I nostri dubbi a proposito della possibilità di tali prescrizioni hanno a che fare con considerazioni sulla natura dell'azione normativa e delle relazioni di potere, o di forza, tra l'autorità normativa e il soggetto (i soggetti) della norma. Su tutto questo torneremo in uno dei capitoli successivi.

Supponiamo che un comandante ordini ai passeggeri: « Qualcuno deve lasciare la nave ». A chi è rivolto l'ordine? La risposta potrebbe essere: a *tutti* i passeggeri. Tuttavia, non sarebbe corretto dire che ad *ogni* passeggero si è ordinato di lasciare la nave. Di fatto, nessun *singolo* passeggero ha ricevuto quest'ordine. I passeggeri sono « disgiuntivamente » nell'obbligo di fare qualcosa. Come va inteso tutto ciò?

Il comandante conta i passeggeri, sa che la nave non può portarli tutti felicemente a destinazione, e dice tra sé « Qualcuno deve lasciare la nave ». Pur ammesso che si tratti di un ordine, è un ordine che il comandante rivolge, per così dire, a se stesso, e non ai passeggeri « disgiuntivamente ». L'auto-

ordine, per così dire, è la conclusione di un argomento: « Se ci sono a bordo così tante persone, la traversata non sarà sicura; pertanto devo provvedere a far sbarcare qualcuno prima di partire ». Raggiunta questa conclusione, il comandante può rivolgersi a *qualcuno* tra i passeggeri (o a svariati passeggeri) ed ordinargli (ordinare loro) di lasciare la nave. In questo caso non vi è nessun obbligo che si imponga « disgiuntivamente » ai passeggeri. Ma egli può anche rivolgersi a *tutti* i passeggeri ordinando loro di provvedere a che *uno* di essi lasci la nave. Se il comandante fa ciò, dirò che l'ordine è rivolto *collettivamente* ai passeggeri, o che il soggetto della prescrizione non è costituito da esseri umani individuali ma dalla *collettività* dei passeggeri. A tale agente collettivo si è ordinato di eseguire un atto che ha come risultato l'abbandono della nave da parte di uno dei componenti della collettività. I passeggeri possono, per esempio, discutere tra loro la situazione ed accordarsi sul fatto che sia il più pesante a doversene andare — o quello che si è imbarcato per ultimo. Questa decisione si può costruire come una prescrizione che la collettività rivolge ad un particolare componente.

Dunque, secondo l'analisi da noi suggerita, una prescrizione che si rivolge (dà un ordine, un permesso o una proibizione) disgiuntivamente a tutti gli agenti soddisfacenti una certa descrizione non è una prescrizione generale in relazione ai suoi soggetti. La prescrizione è particolare in relazione al suo soggetto, e tale soggetto è un *agente collettivo*.

10. I contenuti delle prescrizioni, oggetto del nostro studio, sono certi atti e/o astensioni generici. Le autorità normative ordinano o permettono ai soggetti della norma di mettere in atto tali contenuti mediante atti e/o astensioni individuali aventi luogo *in certe occasioni*.

Solitamente, nella formulazione di una prescrizione, la componente che chiamiamo « occasione » si esprime indicando una locazione, cioè una posizione o un intervallo, temporale. « Ora », « il prossimo Lunedì », « entro una settimana », « ogni due anni », « talvolta », « sempre » sono termini ed espressioni che si usano per chiarire l'occasione (o le occasioni) per cui sono emanate (date) le prescrizioni.

Una prescrizione si dirà *particolare* in relazione all'occa-

sione se essa viene emanata soltanto per *una* occasione specificata. « Apri la finestra ora » ne è un esempio. Un altro è « Se comincia a piovere, chiudi subito la finestra ».

Si dirà particolare anche una prescrizione che venga emanata per un numero finito di occasioni specificate. Questo caso non presenta alcun interesse indipendente.

Una prescrizione si dirà *generale* in relazione all'occasione se essa viene emanata per un numero illimitato di occasioni.

Una prescrizione si dirà *generale in modo congiuntivo* in relazione all'occasione se essa ordina o permette l'attuazione del suo contenuto normativo in *tutte* le (in ognuna delle) illimitate occasioni per le quali essa è emanata. Un esempio sarebbe « Chiudi la finestra ogni volta che comincia a piovere ».

Dire che una prescrizione è generale *in modo disgiuntivo* in relazione all'occasione significa che tale prescrizione ordina o permette l'attuazione del suo contenuto normativo in *qualcuna* (in almeno una) delle illimitate occasioni per le quali è emanata. Come nel caso della generalità in relazione al soggetto, ci si può chiedere se le prescrizioni possano essere genuinamente generali in modo disgiuntivo in relazione all'occasione.

Talvolta la *specificazione temporale dell'occasione* è tale che, nel tempo *specificato*, si possano dare *svariate occasioni* per l'attuazione del contenuto normativo. Per esempio, lo straniero cui si chiede, al suo arrivo, di presentarsi alla polizia entro una settimana, può adempiere tale formalità oggi o domani o ... Se sceglie di presentarsi domani può farlo nella mattinata o ...

Forse si chiederà se, entro un intervallo di tempo limitato, come un giorno, una settimana o un anno, vi possa essere un numero illimitato di occasioni di compiere un certo atto. Se la risposta è affermativa, si può pensare che l'ordine, o il permesso, di fare una certa cosa entro un tale intervallo di tempo è generale in modo disgiuntivo in relazione all'occasione.

Tuttavia, si può anche pensare che, pur potendovi essere un numero illimitato di occasioni di compiere un certo atto entro un intervallo di tempo limitato, l'ordine o il permesso di fare una certa cosa entro tale intervallo di tempo è *particolare* in relazione all'occasione. In questo caso, considera-

mo l'intervallo di tempo in questione come *una sola* occasione. Tale occasione è, per così dire, « costituita disgiuntivamente » da un certo numero (finito o infinito) di occasioni di durata inferiore. Concepire l'intervallo di tempo come una sola occasione assomiglia al concepire una collettività di uomini come un solo agente.

Accetto l'opinione che l'ordine o il permesso di fare una certa cosa entro un intervallo di tempo limitato sia particolare in relazione all'occasione. Se mi si ordina di fare qualcosa, diciamo, entro il presente anno, tale ordine è particolare, e non generale in modo disgiuntivo, in relazione all'occasione, anche se forse sarebbe corretto dire che, entro il periodo in questione, vi è un numero illimitato di occasioni di fare la cosa in questione. L'ordine di fare qualcosa una volta all'anno, per esempio di fare la dichiarazione dei redditi, è generale in relazione all'occasione — ma lo è « in modo congiuntivo », non « in modo disgiuntivo ».

11. Come abbiamo notato nei due paragrafi precedenti, le considerazioni relative al soggetto e all'occasione ci conducono ad una distinzione tra prescrizioni *particolari* e *generali*.

Una prescrizione si dirà *particolare* se essa è particolare *sia* in relazione al soggetto *sia* in relazione all'occasione.

« N.N., apri la finestra ora » enuncia una prescrizione particolare.

Una prescrizione si dirà *generale* se essa è generale in relazione al soggetto *o* in relazione all'occasione (o ad entrambe le cose). Se essa è generale *sia* in relazione al soggetto *sia* in relazione all'occasione, la chiameremo *eminente* *generale*.

Come abbiamo notato nel paragrafo 9, una prescrizione che sia generale in relazione al soggetto, e i cui soggetti siano individui umani, non è necessariamente rivolta a tutti gli uomini, senza restrizioni. I suoi soggetti possono essere tutti gli uomini che soddisfano una certa descrizione — p. es. di essere cittadini britannici.

Ci siamo posti alcuni dubbi sul fatto che vi possano essere prescrizioni rivolte a tutti gli uomini, senza restrizioni. Bisogna osservare che tali dubbi non concernono la possibilità di prescrizioni eminentemente generali. Una regola

che riguardi tutti i cittadini britannici e nessun altro può essere eminentemente generale.

Ci si può chiedere se una prescrizione rivolta a tutti gli uomini soddisfacenti una certa descrizione non si possa considerare una prescrizione *ipotetica* rivolta a tutti gli uomini, senza restrizioni. Per esempio, una regola riguardante tutti i cittadini britannici non si potrebbe considerare una prescrizione che ordina o consente a tutti gli uomini, senza restrizioni, di fare una certa cosa se essi sono (nel caso che essi siano) cittadini britannici?

Certamente, possiamo definire le « prescrizioni ipotetiche » in modo tale che si possano chiamare « ipotetiche » tutte le prescrizioni i cui soggetti siano agenti soddisfacenti una certa descrizione. Ma allora dobbiamo distinguere tra prescrizioni ipotetiche nel senso che i loro soggetti siano limitati a quegli agenti che soddisfano una certa descrizione (come « cittadino britannico ») e prescrizioni ipotetiche le cui condizioni di applicazione siano limitate a certe eventualità (come « se comincia a piovere »).

Decidiamo di *non* estendere il campo di significato del termine « prescrizione ipotetica » anche a quelle prescrizioni la cui classe di soggetti sia limitata ad agenti che soddisfano una certa descrizione.

Abbiamo detto in precedenza (cap. I, § 5) che le leggi dello stato costituiscono una specie delle prescrizioni. Si può pensare che inerisca alla « essenza » di una legge il fatto che essa debba essere una prescrizione generale, e non possa essere una prescrizione particolare.

Se accettiamo che le leggi devono essere generali, possiamo chiederci se esse debbano essere eminentemente generali o se sia sufficiente la generalità in relazione al soggetto o in relazione all'occasione.

La questione ci ricorda una divergenza di opinioni tra due nomi famosi della giurisprudenza, Blackstone e Austin, a proposito del significato di « legge » o « regola ». Sembra che Blackstone sostenesse che una legge si distingue da un ordine particolare per il fatto che essa è generale in relazione ai suoi *soggetti*. Una legge costituisce un obbligo generale per i componenti di una certa comunità, o per le persone di una certa classe (soddisfacenti una certa descrizione). Austin in-

vece vedeva il carattere distintivo delle leggi nella generalità delle *occasioni* per le quali esse vengono emanate o fatte.

Secondo Austin, un ordine, pur se rivolto a tutti i cittadini di un certo stato, può non meritare il nome di regola. « Supponiamo — dice Austin — che il sovrano emani l'ordine, rafforzato da sanzioni per i trasgressori, di un lutto generale, in occasione di una pubblica calamità. Ora, pur essendo rivolto a tutta la comunità, tale ordine non è una regola, nella consueta accezione del termine. Infatti, pur costituendo un obbligo generale per i membri dell'intera comunità, un ordine siffatto li obbliga a compiere atti che esso prevede in modo specifico, invece di obbligarli in generale a compiere atti od astensioni di una certa classe »¹.

D'altra parte, secondo Austin, è possibile che un ordine venga dato ad un solo agente specificato e tuttavia meriti il nome di regola, a causa della generalità delle occasioni per le quali esso è stato emanato. « È possibile che un padre stabilisca una *regola* per il figlio o per i figli; un tutore, per la persona sotto la sua tutela; un padrone, per il suo schiavo o servitore »². « Se ordini al tuo servitore ... di alzarsi a una cert'ora una certa mattina ... l'ordine è occasionale o particolare ... Ma se gli ordini *semplicemente* di alzarsi a quell'ora, o di alzarsi *sempre* a quell'ora, o di alzarsi a quell'ora *fino a nuovo ordine*, si può dire con proprietà che stabilisci una *regola* per la guida della condotta del tuo servitore »³.

Austin pensava che la maggior parte delle leggi dello stato siano⁴, secondo la nostra terminologia, eminentemente generali, vale a dire generali e in relazione al soggetto e in relazione all'occasione.

Finché si tratta del *termine* « regola », mi pare che Austin avesse ragione a pensare che il segno distintivo delle prescrizioni che meritano di essere chiamate regole sia la generalità in *relazione all'occasione*, e non in *relazione al soggetto* »⁵.

¹ *The Province of Jurisprudence Determined* (1832), *Lecture One*, al paragrafo « *Laws or rules distinguished from commands which are occasional or particular* ».

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Bisogna distinguere tra un uso del termine « regola » col quale si

Se invece si tratta del *termine* « legge », la disputa tra Austin e Blackstone pare priva di interesse. Tuttavia, potrebbe essere interessante per la filosofia politica e per la filosofia del diritto chiedersi se la generalità delle leggi dello stato non inerisca all'essenza della legge (o dello stato). Tale domanda sarebbe allora collegata a questioni riguardanti il fine delle leggi e la ragion d'essere dello stato.

12. Nei restanti paragrafi del presente capitolo discuteremo i diversi *caratteri* normativi. Cominciamo con una discussione della relazione tra il carattere di « dovere » e il carattere di « non dovere ». Parlando di prescrizioni, ciò riguarda la relazione tra ordini e proibizioni.

È ovvio che i due caratteri in questione sono interdefinibili (cfr. § 2). Ciò che si deve fare è ciò che non si deve evitare di fare, e viceversa. Ciò che si deve evitare di fare è ciò che non si deve fare, e viceversa. Ogni norma positiva avente carattere di « dovere » è identica ad una norma negativa avente carattere di « non dovere », e viceversa. Ancora, ogni norma negativa avente carattere di « dovere » è identica ad una norma positiva avente carattere di « non dovere », e viceversa. Parlando di prescrizioni, un ordine di fare (ordine positivo) è una proibizione di astenersi (proibizione negativa) e viceversa; e un ordine di astenersi (ordine negativo) è una proibizione di fare (proibizione positiva) e viceversa.

Elencheremo di seguito tali identità per gli otto tipi di O-norme elementari:

$Od(pTp)$ dice che lo stato di cose descritto da p si deve preservare o, che è lo stesso, che non si deve lasciare che esso scompaia.

$Of(pTp)$ dice che non si deve impedire che lo stato di cose descritto da p scompaia o, che è lo stesso, che si deve lasciare che esso scompaia.

$Od(pT \sim p)$ dice che si deve distruggere lo stato di cose descritto da p o, che è lo stesso, che non si deve lasciare che esso continui.

indica una classe di prescrizioni ed altri usi del *termine*, con i quali si indicano norme che non costituiscono « prescrizioni » nel nostro senso del *termine*. Cfr. cap. I, § 4.

$Of(pT \sim p)$ dice che non si deve distruggere lo stato di cose descritto da p o, che è lo stesso, che lo si deve lasciar continuare.

$Od(\sim pTp)$ dice che si deve produrre lo stato di cose descritto da p o, che è lo stesso, che non si deve lasciare che esso continui ad essere assente.

$Of(\sim pTp)$ dice che non si deve produrre lo stato di cose descritto da p o, che è lo stesso, che si deve lasciare che esso continui ad essere assente.

$Od(\sim pT \sim p)$ dice che si deve sopprimere lo stato di cose descritto da p o, che è lo stesso, che non si deve lasciare che esso si presenti.

$Of(\sim pT \sim p)$ infine, dice che non si deve sopprimere lo stato di cose descritto da p o, che è lo stesso, che si deve lasciare che esso si presenti.

Sebbene « dovere » e « non dovere » siano interdefinibili, è conveniente continuare ad usare entrambe le espressioni, come anche continuare ad usare entrambi i termini « ordine » e « proibizione ». Ma non vi è alcun motivo di adoperare, nella nostra trattazione formale, simboli diversi per questi due caratteri normativi (cfr. § 2).

Qualora il contenuto di una prescrizione sia *misto*, un composto di atti ed astensioni (cfr. § 4), chiamare la prescrizione « ordine » non è di solito più naturale del chiamarla « proibizione ». Si può dire che tali prescrizioni siano sia ordini sia proibizioni, o in parte ordini e in parte proibizioni. Per esempio, si enuncia un comando o una proibizione con « Chiudi la finestra o lascia aperta la porta »? Non importa come lo chiamiamo. È però interessante notare che la stessa prescrizione che abbiamo espresso con un enunciato al modo imperativo si sarebbe potuta esprimere anche con l'enunciato « di dovere » « *Devi* chiudere la finestra o lasciare la porta aperta » e con l'enunciato di « non dovere » « *Non devi* lasciare la finestra aperta e chiudere la porta ».

13. Abbiamo distinto (§ 2) tra norme d'obbligo, o O-norme, e norme permissive, o P-norme. Limitatamente alle prescrizioni, le norme d'obbligo sono, generalmente parlando, ordini o proibizioni. Le prescrizioni permissive si chiamano anche, più semplicemente, « permessi ».

L'indipendenza delle norme permissive costituisce una

questione aperta. Sembra che i problemi riguardanti tale questione rivestano una maggiore urgenza per una teoria delle prescrizioni che per teorie di altri tipi di norme. Perciò, questi problemi hanno anche un maggior rilievo per la filosofia politica e del diritto che per la filosofia morale.

Nel presente contesto, limitiamo la discussione delle norme permissive alla discussione dei « permessi », cioè delle prescrizioni permissive. Il problema principale, tra quelli che dobbiamo affrontare, è il seguente: sono i permessi una categoria indipendente di prescrizioni? O li si può definire in termini di ordini e di proibizioni? Rigorosamente: le prescrizioni di *P*-carattere possono essere definite in termini di prescrizioni di *O*-carattere?

Sono due i modi in cui si è cercato di negare l'indipendenza dei permessi. Il primo consiste nel considerare i permessi nulla più che l'assenza o la non-esistenza di proibizioni « corrispondenti ». L'altro consiste nel considerare i permessi un tipo particolare di proibizioni, vale a dire, proibizioni di interferire con un certo aspetto della libertà di un agente. Queste due concezioni dei permessi vanno nettamente distinte e separate.

È opinione comune che il permesso di fare una certa cosa coincida con l'assenza, o con la mancanza, di una proibizione di fare la stessa cosa. Io stesso ho accettato questa tesi in alcune mie pubblicazioni precedenti. Tuttavia, mi sembra che una concezione siffatta sia seriamente in errore, per svariati motivi. Qui non ne riporterò che uno.

Non si può fare un inventario di tutti gli atti (generici) concepibili. Con lo sviluppo delle abilità umane, e con il mutamento delle istituzioni e dei modi di vivere, vengono in luce nuovi generi di atti. Un uomo *non poteva* ubriacarsi prima che si scoprisse il modo di distillare l'alcool. In una società promiscua non c'è una cosa come il commettere adulterio.

Con il nascere di nuovi tipi di atti, può darsi che le autorità normative avvertano la necessità di decidere se ordinare, o permettere, o proibire ai soggetti tali atti. Per esempio, può darsi che l'autorità, o legislatore, prenda in considerazione se permettere l'uso dell'alcool o del tabacco. Vi saranno sempre moltissimi atti della cui condizione norma-

tiva ogni autorità, personale o impersonale che sia, non si curerà mai.

Pertanto, data una autorità normativa, è ragionevole suddividere gli atti umani in due gruppi principali, cioè atti che sono e atti che non sono (o non sono ancora) soggetti a norma da parte di tale autorità. Degli atti soggetti a norma, alcuni sono permessi, altri proibiti ed altri ancora ordinati. Gli atti non soggetti a norma, *ipso facto*, non sono vietati. Se un agente compie un atto di questo genere, il legislatore non può accusarlo di trasgredire la legge. *In questo senso*, si può dire che un atto siffatto è « permesso ».

Se accettiamo questa suddivisione degli atti in due grandi gruppi — in relazione ad una data autorità normativa — e se prendiamo posizione in favore della tesi che gli atti permessi sono tali semplicemente perché non sono vietati, allora diventa ragionevole distinguere due diversi generi di permessi, che chiamerò rispettivamente permesso *debole* e *forte*. Si dirà che un atto è permesso nel senso debole se esso non è vietato; nel senso forte se non è vietato ma è soggetto a norma. Gli atti permessi nel senso forte sono dunque permessi anche nel senso debole, ma non sempre vale anche il contrario.

Grosso modo, un atto è permesso nel senso forte se l'autorità ne ha preso in considerazione la condizione normativa e ha deciso di permetterlo. Ciò non va però inteso nel senso che l'autorità debba essere necessariamente consapevole di avere permesso l'atto in questione. Il permesso può anche costituire una *conseguenza logica* di altre norme emanate dall'autorità. Il significato di tutto ciò si chiarirà in seguito.

Il permesso debole non costituisce un carattere normativo indipendente. I permessi deboli non sono affatto prescrizioni o norme. Solo il permesso forte costituisce un carattere normativo. Resta da vedere se si tratti di un carattere normativo indipendente. Torneremo su questo problema al § 16.

14. Si dovrebbero spendere qui alcune parole a proposito del celebre principio *nullum crimen sine lege*. Può tale principio essere addotto a sostegno dell'idea che il permesso consista nella mera assenza di proibizione?

Penso che il principio in questione si possa sensatamente interpretare in due modi diversi, nessuno dei quali, tuttavia, favorisce la concezione sopra menzionata della natura del permesso.

Nella prima interpretazione, il principio stabilisce una regola che non riguarda la *libertà d'azione* del soggetto, ma il *diritto a punire* da parte dell'autorità. Il principio, se così interpretato, viene spesso formulato come *nulla poena sine lege*.

Nella seconda interpretazione, il principio stabilisce che qualunque cosa non sia vietata all'interno di un certo ordine (gerarchia, sistema) normativo, vale a dire all'interno di una totalità di prescrizioni emanate da una e una sola autorità suprema, è permessa all'interno di un ordine siffatto (i concetti di ordine normativo e autorità suprema verranno discussi nel cap. X). Non si tratta di una definizione del concetto di permesso, ma di una norma permissiva di contenuto peculiare. Il suo contenuto è, per così dire, « il totale » di tutti gli atti ed astensioni non ancora vietati.

In un dato ordine normativo può esservi o non esservi una regola di *nullum crimen* che permetta tutti gli atti e le astensioni non vietati. Se in un certo ordine normativo tale regola è presente allora, in relazione a tale ordine, tutti gli atti umani sono soggetti a norma. Un ordine siffatto, nel quale non vi sono « buchi », si dirà *chiuso*⁶. Gli ordini normativi non chiusi si diranno *aperti*.

Ci si può chiedere se un ordine normativo non possa essere chiuso in virtù di una regola che stabilisca che è vietata ogni cosa che non è ivi permessa⁷.

Consideriamo un possibile risultato di un'azione tale: che non vi sia, nell'ordine normativo in questione, alcuna prescrizione che permetta di fare questa cosa (questo risultato),

⁶ Mi pare che Kelsen sia in errore quando sostiene che l'ordine legale non può avere alcun buco. Cfr., p. es., il suo *General Theory of Law and State* (1949), pp. 146-149. L'argomento di Kelsen si impernia sull'assunzione che la legge lascia *ipso facto* i cittadini liberi di fare qualunque cosa essa non proibisca. Una interessante discussione di questi problemi dal punto di vista della logica deontica e della teoria del diritto si trova nell'opera di Amedeo G. Conte, *Saggio sulla completezza degli ordinamenti giuridici* (1962).

⁷ Sembra che Aristotele avesse in mente questa possibilità in *Ethica Nicomachea*, 1138^a 6-8.

né alcuna prescrizione che permetta di astenersi dal farla. Dunque, in virtù della « reciproca » del principio di *nullum crimen* testé suggerita, sarebbe vietato sia fare questa cosa sia astenersi dal farla. Questa è però — come vedremo tra poco — una impossibilità logica. Pertanto un ordine normativo non può venire chiuso mediante una norma che proibisca tutti gli atti e le astensioni non permessi, a meno che in tale ordine non vi sia, per ogni possibile risultato dell'azione, il permesso di conseguire tale risultato o di astenersi dal conseguirlo. Se si ritiene impossibile un completo inventario di tutti gli atti umani (cfr. § 13), tale condizione non può venire soddisfatta. Dunque, questo suggerimento sul modo di chiudere un ordine normativo va respinto come assurdo.

Tuttavia, sarebbe logicamente possibile chiudere un ordine normativo per mezzo di qualche forma più debole del principio che tutto ciò che non è permesso è vietato. Il principio di chiusura, per esempio, potrebbe essere che è vietato ogni *atto* che non è permesso di compiere. Ne seguirebbe allora, in forza delle leggi della logica deontica, che è anche permesso *astenersi* da ogni cosa che non è permesso compiere. In alternativa, si potrebbe ottenere la chiusura di un ordine mediante il principio che è vietata ogni *astensione* non permessa. Per un ordine siffatto, varrebbe anche che è permesso *fare* qualunque cosa da cui non sia permesso astenersi.

La chiusura di un ordine normativo per mezzo del principio di *nullum crimen* non presenta le difficoltà della chiusura operata con il principio « reciproco » che si è suggerito, né è soggetta alle limitazioni di quest'ultima. Il motivo di ciò è che, mentre non si può vietare (o ordinare) senza contraddizione di fare e di astenersi dal fare una stessa cosa, si possono assai bene permettere, senza alcuna contraddizione, entrambe le cose. Inoltre, la chiusura di un ordine normativo per mezzo di un principio non limitato di *nullum crimen* non presuppone un inventario completo degli atti umani.

15. Sembra possibile distinguere diversi tipi di permessi forti — per così dire, permessi di forza crescente.

Nel permettere un atto, l'autorità può semplicemente

dichiarare di essere disposta a *tollerarlo* (concederlo). Alla autorità « non importa » se il soggetto compia tale atto o non lo compia. L'autorità è determinata a non interferire con il comportamento del soggetto finché è in questione un atto di quel genere; tuttavia, non si impegna a proteggere il soggetto da possibili interferenze con il suo comportamento da parte di altri agenti.

Ogni permesso (in senso forte) è quantomeno una concessione, ma può essere più di tanto. Se si combina il permesso di fare qualcosa con la *proibizione di impedire* che chi detiene il permesso faccia la cosa permessa, si dirà che il soggetto della norma permissiva ha un *diritto* nei confronti dei soggetti della proibizione. Con l'accordare un diritto a certi soggetti, l'autorità dichiara di tollerare un certo atto (o astensione) e di non tollerarne certi altri.

Impedire ad un agente di fare (o di astenersi dal fare) una certa cosa significa agire in modo da rendere impossibile a tale agente fare (o astenersi dal fare) la cosa in questione. Per indicare l'impedire di astenersi si parla anche di *costringere*, o *forzare*, a fare.

Dobbiamo distinguere tra *non rendere impossibile* (a qualcuno di eseguire) un atto e *rendere* ciò *possibile*. La seconda cosa si dice anche *mettere* (qualcuno) *in grado* (di fare qualcosa). Si tratta della nozione più forte. Mettere in grado implica *non impedire*, ma *non impedire non comporta di necessità mettere in grado*.

Se si combina il permesso di fare qualcosa con l'*ordine di mettere chi detiene il permesso in grado* di fare la cosa permessa, si dirà che il soggetto della norma permissiva ha una *facoltà* nei confronti dei soggetti dell'ordine. È sottinteso che, in questo senso, ogni facoltà è anche un diritto, ma non viceversa.

Supponiamo che, per la costituzione di un certo paese, ogni cittadino abbia il « diritto al lavoro ». Supponiamo che nessun datore di lavoro abbia un impiego per il signor X. Non si possono accusare i datori di lavoro di impedire al signor X di trovare un impiego. Ma, nondimeno, il signor X non può esercitare il proprio diritto. Si può dunque arguire che il diritto accordato dalla costituzione è « vuoto » se non lo si intende nel senso più forte di facoltà. La facoltà in questione, per esempio, si potrebbe istituzionalizzare con

l'ordine, rivolto disgiuntivamente (o collettivamente: cfr. la discussione del § 9) a tutti i datori di lavoro, di provvedere a fornire un lavoro a chiunque lo desideri.

Al fine di evitare fraintendimenti, bisogna sottolineare che la presente analisi dei diritti e delle facoltà non vuol essere un'analisi completa dei concetti di diritti *giuridici* e facoltà *giuridiche*. Facciamo qui un uso tecnico dei termini « diritto » e « facoltà », un uso commisurato ai nostri scopi. Tuttavia, penso che i nostri concetti di diritto e facoltà presentino connessioni di rilievo con i corrispondenti concetti giuridici, e che ne colgano alcune caratteristiche essenziali, anche se non esaustive.

I diritti e le facoltà, a differenza delle concessioni, non hanno a che fare soltanto con l'individuo che detiene il permesso, ma anche con la condizione normativa delle relazioni tra quest'ultimo e le creature a lui associate. I diritti e le facoltà sono dunque *sociali* in un senso in cui la pura e semplice concessione non lo è.

Si può suggerire che inerisca alla natura dei permessi l'implicare diritti e/o facoltà⁸. Se così fosse, dovremmo dire che la « pura e semplice » concessione non costituisce ancora un permesso « pieno ». Si può anche suggerire che le leggi dello stato siano permissive solo in quanto proibiscono di interferire con alcuni aspetti del comportamento degli agenti⁹.

16. Torniamo ora alla questione, sollevata nel paragrafo 13, se il carattere normativo di permesso sia definibile nei termini dei caratteri (reciprocamente interdefinibili) di proibizione e/o ordine.

Nei paragrafi precedenti abbiamo visto che le caratteristiche specifiche dei due tipi di permesso (forte), che abbiamo chiamato diritti e facoltà, si possono analizzare in termini di proibizione e/o ordine. Ne segue che, se nei permessi vi è un elemento irriducibile agli altri caratteri nor-

⁸ Questa posizione è stata sostenuta dal Professor K.E. Tranøy. Vedi il suo articolo *An Important Aspect of Humanism*, in « Theoria », XXIII (1957).

⁹ Pare che questa sia, p. es., la posizione di Kelsen: « L'ordine legale dà a qualcuno un permesso, conferisce a qualcuno un diritto, solo con l'imporre a qualcun altro un dovere » (*op. cit.*, p. 77).

mativi, tale elemento si identifica con ciò che abbiamo chiamato *concessione*. Dunque, quel che nei permessi è caratteristicamente « permissivo » sarebbe la dichiarazione, da parte dell'autorità normativa, di tollerare (concedere) un certo comportamento da parte dei soggetti della norma. « I permessi sono essenzialmente concessioni » — potremmo dire.

Al fine di studiare se il permesso costituisca un carattere normativo irriducibile dobbiamo dunque esaminare il concetto di concessione. Mi sembra che una dichiarazione di concessione si possa intendere in due modi diversi:

Può trattarsi di una *dichiarazione della intenzione*, da parte di chi concede il permesso, di non interferire sotto un certo aspetto con la libertà di chi detiene il permesso. Oppure può trattarsi di una *promessa* di non interferenza.

Si può ora suggerire che una dichiarazione di intenzione, contrariamente ad una promessa, non costituisce affatto un concetto normativo. Se accettiamo questo punto di vista, i permessi che consistono in « mere » dichiarazioni dell'intenzione di non interferire non andrebbero affatto considerati norme. Sarebbero norme soltanto i permessi consistenti in promesse di non interferenza. Così, la domanda se il permesso sia definibile in termini degli altri caratteri normativi sarebbe riducibile alla domanda se il carattere normativo di una promessa (o quantomeno di una promessa di non interferenza) sia analizzabile in termini di « dovere » e « non dovere ».

Probabilmente, chiunque ammetterebbe che la risposta a quest'ultima domanda è affermativa. Accetterò anch'io l'opinione che il permesso, finché costituisce un genere di promessa, si può definire in termini degli altri caratteri normativi. Se, nel promettere qualcosa a qualcuno, l'autorità normativa ha promesso di non interferire sotto un certo aspetto con la libertà del soggetto della norma, allora l'autorità *non deve* interferire con tale libertà.

Tuttavia, se i permessi che costituiscono concessioni si considerano un tipo peculiare di promesse, sorge il problema se tali permessi siano norme del genere qui chiamato « prescrizioni ». Abbiamo detto che le prescrizioni richiedono un'autorità ed un soggetto; sono prescrizioni di qualcuno per qualcuno. Tuttavia, il semplice fatto che i permessi siano dati a qualcuno da qualcuno non assicura che essi

siano prescrizioni. Infatti, se l'elemento normativo del permesso è una proibizione di interferire, allora, anche se chi dà il permesso è l'autorità normativa della norma permissiva, il soggetto della norma *non* è chi riceve il permesso, ma chi riceve la proibizione, e dunque non è altro che la stessa autorità normativa.

Dunque, se consideriamo i permessi come promesse, i permessi sono prescrizioni auto-riflessive, cioè auto-proibizioni. Ma la questione se vi siano (se vi possano essere) prescrizioni auto-riflessive è tuttora aperta (cfr. § 8). Se si pensa che non possano esistere prescrizioni siffatte bisogna concludere che i permessi non sono prescrizioni.

Ma allora, a quale genere di norme apparterranno i permessi? Vale a dire: quale genere di norme dice che le promesse vanno mantenute, o che si deve fare questo e quello perché lo si è promesso? Che le promesse vanno mantenute si considererebbe ordinariamente una tipica norma *morale*, e l'obbligo di fare questo e quello perché lo si è promesso si direbbe un obbligo morale. La natura delle norme morali è problematica (cfr. cap. I, § 8). Alcuni pensano che si tratti di un genere di prescrizioni, cioè di proibizioni e ordini dati da Dio agli uomini (secondo tale concezione, se i permessi sono una specie di promesse, è Dio che ha proibito che chi dà il permesso poi interferisca con la libertà di chi lo riceve). Altri pensano che le norme morali siano collegate alle norme tecniche concernenti i mezzi per il raggiungimento di un dato fine.

Dunque, concepire i permessi come promesse avrebbe l'effetto di dar loro un sapore *morale* peculiare.

Si può dire che una concezione delle concessioni, o dichiarazioni di tolleranza, come promesse *integri* una concezione dei diritti come proibizioni nei confronti di terzi. Con l'assicurare a qualcuno l'esercizio di un diritto, l'autorità normativa emana, nei confronti dei terzi, una proibizione di interferire sotto un certo aspetto con la libertà di chi detiene il diritto (cfr. § 15). Col promettere, allo stesso tempo, di rispettare (tollerare) tale libertà essa, per così dire, proibisce anche a se stessa di interferirvi.

Non assumerò qui una posizione definita sulla questione se il permesso sia o non sia un carattere normativo indi-

pendente. Respingo la tesi che (ogni) permesso sia una pura e semplice assenza di proibizione. Trovo attraente la tesi che il permesso sia definibile in termini di proibizioni di interferire sotto un certo aspetto con la libertà di una persona. Però, non so dire esattamente quale forma dovrebbe assumere questa tesi e come si dovrebbe rispondere a certe obiezioni che le si possono muovere.

Pertanto, nella Logica delle Norme, che verrà elaborata di qui a poco, si considererà il permesso un carattere normativo indipendente.

Capitolo sesto

Norme, linguaggio e verità

1. Distingueremo tra norme e formulazioni normative (*norm-formulations*). La formulazione normativa è il segno o simbolo (le parole) usato per enunciare (formulare) la norma.

Qualora la norma sia una prescrizione, la sua formulazione linguistica si dice talvolta *promulgazione* della norma.

Le formulazioni normative appartengono al linguaggio. « Linguaggio » va dunque inteso in senso lato. Un semaforo, per esempio, ha ordinariamente la funzione di formulazione normativa. Un gesto od uno sguardo, anche se non sono accompagnati da parole, esprimono talvolta un comando.

La distinzione tra norme e formulazioni normative ricor- da la distinzione tra *proposizioni* ed *enunciati*. Tuttavia, non è nostra intenzione suggerire che la prima distinzione costituisca un caso particolare dell'altra. Ammettendo un uso sufficientemente vasto del termine, ogni formulazione normativa si potrebbe forse chiamare « enunciato ». È però discutibile che alcune norme possano venir chiamate « proposizioni », ed è ovvio che certe norme (certi tipi di norme) non si possono considerare tali (cfr. § 8).

È cosa consueta far distinzione tra le due « dimensioni semantiche » del *senso* (connotazione, significato) e del *riferimento* (denotazione: cfr. cap. II, § 2). È plausibile dire che il senso di un enunciato descrittivo (cap. II, § 2) sia la proposizione che esso esprime. Taluni logici e filosofi direbbero che il riferimento di un enunciato descrittivo è il *valore di verità* della proposizione che esso esprime. A me sembra più plausibile dire che il riferimento è il *fatto* che rende vera la proposizione espressa dall'enunciato (cfr. cap. II, § 5). In questa terminologia, soltanto gli enunciati esprimenti proposizioni vere hanno un riferimento. Gli enunciati che espri-

mono proposizioni false sono privi di riferimento, ma non di senso.

Ritengo fuorviante assimilare la relazione tra le norme e le loro espressioni linguistiche alla relazione tra le due « dimensioni semantiche » appena menzionate. Le norme prescrittive, quantomeno, non si possono chiamare né riferimento né senso (significato) delle corrispondenti formulazioni normative. Vi sono differenze caratteristiche tra la semantica del discorso prescrittivo e la semantica del discorso descrittivo. Non si deve pensare che gli strumenti concettuali adatti alla trattazione di quest'ultimo si possano applicare *sic et simpliciter* anche allo studio del primo tipo di discorso.

Qual è dunque la relazione tra formulazioni normative e norme, se queste non costituiscono né il senso né il riferimento di quelle? Non entreremo nei particolari di questo problema. A proposito della relazione in questione basterà osservare quanto segue.

Qualora la norma sia una prescrizione, la promulgazione della norma, vale a dire la notificazione ai soggetti della norma del suo carattere, contenuto e condizioni di applicazione (cfr. cap. V, §§ 2-6) costituisce un termine di collegamento essenziale (o una parte essenziale) del processo attraverso il quale tale norma ha origine o viene in essere. L'uso che si fa delle parole nel dare una prescrizione assomiglia all'uso che se ne fa nell'esprimere una promessa (cfr. cap. VII, § 8). Tali usi si possono chiamare entrambi usi *performativi* del linguaggio. Inoltre, la *performance* verbale è necessaria perché si stabiliscano le relazioni di autorità normativa e soggetto della norma e di autore e destinatario della promessa.

Per la ragione appena esposta, le prescrizioni si possono dire *dipendenti dal linguaggio*. L'esistenza di prescrizioni presuppone necessariamente l'uso del linguaggio nelle formulazioni normative. Ciò non è in contrasto con il fatto che prescrizioni non formulate esplicitamente si possano talvolta dedurre da altre prescrizioni come conseguenze logiche. Il significato di una simile deduzione si discuterà nel cap. VIII.

2. Tutte le norme dipendono dal linguaggio? Non potrebbero esistere, per esempio, regole di un gioco che non siano mai state formulate nel linguaggio e che non siano

conseguenze logiche di regole formulate? Possiamo imparare un gioco senza che ci vengano comunicate (tutte) le sue regole — per esempio, stando a guardare. Ma ciò non prova che non sia mai stato necessario formulare queste regole. Al contrario, è ragionevole pensare che anche le norme di tipo regolativo siano dipendenti dal linguaggio. Le modalità della dipendenza dal linguaggio non sono però esattamente le stesse per regole e prescrizioni. La formulazione delle regole di un gioco non è un « uso performativo del linguaggio », almeno non nello stesso senso del dare ordini o del formulare promesse.

Possono allora esservi norme tecniche, cioè norme concernenti i mezzi necessari per il conseguimento di un dato fine, che esistono senza essere formulate nel linguaggio? Naturalmente può darsi che, « oggettivamente », qualche agente debba fare una certa cosa per conseguire un certo suo fine, e che tuttavia né l'agente né alcuna altra persona sia consapevole dell'esistenza di tale connessione necessaria. L'esistenza della connessione non dipende da una formulazione verbale. Ma relazione anancastica e norma tecnica non sono la medesima cosa (cfr. cap. I, § 7). Perciò non è legittimo concludere che la norma tecnica non è dipendente dal linguaggio sulla sola base dell'indipendenza dal linguaggio della relazione anancastica.

Si è detto (cap. I, § 6) che i costumi esercitano una « pressione normativa » sui membri di una comunità. Sembra che l'adozione di un costume avvenga, piuttosto diffusamente, attraverso un processo di *imitazione*. Questo è uno dei punti sui quali i costumi differiscono in modo caratteristico dalle norme prescrittive (leggi, regolamenti, ordini). I costumi non si « stabiliscono » nello stesso modo in cui, normalmente, si stabiliscono le regole (di un gioco); né li si « promulga » come le leggi ed altre prescrizioni. Dunque il linguaggio non ha una funzione predominante o tipica nell'origine dei costumi. Tra tutte le cose che si possono ragionevolmente includere sotto la denominazione di « norme », i costumi sono probabilmente quelle che meno dipendono dal linguaggio. Inerisce all'essenza dei costumi il fatto di poter esistere soltanto all'interno di comunità che abbiano un linguaggio? O non si può parlare di costumi veri e propri delle comunità animali? Queste domande non sono prive di inte-

resse, nel senso che una discussione di questi temi può dare un interessante contributo alla formazione del *concetto* di costume. Tuttavia, non intendiamo affrontare questo problema.

Anche se non si può sostenere la dipendenza delle norme dal linguaggio senza altre precisazioni e limitazioni, è ovvio che c'è una caratteristica differenza tra norme e valori per quanto riguarda le loro rispettive relazioni con il linguaggio. Forse certi tipi di valutazione dipendono dal linguaggio, nel senso che non sarebbero logicamente possibili tra esseri che non possiedono un linguaggio. È però altrettanto ovvio che vi sono reazioni che si collocano ad un livello pre-linguistico — tra animali ed infanti — e che nondimeno meritano il nome di valutazioni. Concettualmente, la valutazione si colloca, *grosso modo*, allo stesso livello del piacere e del bisogno, mentre le norme stanno ad un livello superiore. Penso si possa dire che le norme presuppongono logicamente le valutazioni, mentre le valutazioni possono esistere indipendentemente dalle norme. Ora, nella sostanza, ciò che caratterizza l'appartenenza delle norme ad un livello concettualmente superiore a quello dei valori è la loro dipendenza dal linguaggio.

3. Nel presente contesto non prenderemo in considerazione formulazioni normative quali gesti o segnali stradali, che non appartengono al « linguaggio » in una accezione ristretta del termine. Restano così *due* tipi grammaticali di enunciati che rivestono una importanza particolare per il linguaggio delle norme. Il primo tipo è costituito dagli enunciati al *modo imperativo*. Il secondo tipo è costituito dagli enunciati contenenti quelli che propongo di chiamare verbi ausiliari *deontici*. I principali verbi deontici sono « dovere », « potere » (« essere consentito ») e « non dovere ». Indicheremo questi due tipi rispettivamente con il nome di enunciati imperativi e di enunciati deontici.

È opportuno porre separatamente le due seguenti domande, che riguardano la relazione tra gli enunciati imperativi e le norme:

(a) Gli enunciati imperativi si usano prevalentemente,

o addirittura esclusivamente, come formulazioni normative?

(b) È possibile formulare tutte le norme per mezzo di enunciati imperativi?

Il significato originario di « imperativo » è « che ordina ». Tuttavia, da ciò non deriva che il modo imperativo si usi sempre per ordinare. Molti dei suoi usi tipici non sono diretti a questo scopo. Ne vediamo *uno* nelle preghiere. « Dacci oggi il nostro pane quotidiano », « Abbi pietà di noi ». Dicono che questi enunciati esprimono ordini non soltanto ci si allontana grossolanamente dall'uso ordinario, ma si ignorano anche aspetti logici importanti (la logica della preghiera è diversa dalla logica dell'ordine). Le preghiere non sono norme del genere che chiamiamo prescrizioni, né di alcuno degli altri generi individuati in precedenza. Come sappiamo, il significato del termine « norma » è vago e flessibile. Tuttavia, non vi sono buone ragioni per chiamare norme le preghiere.

L'imperativo si usa con finalità diverse dall'ordinare anche nelle richieste (« Per piacere, dammi ... ») e negli ammonimenti (« Non fidarti di lui »). Richieste ed ammonimenti non appartengono ad alcuno dei generi di norme individuati fino ad ora. Li si potrebbe forse chiamare categorie *simili a norme*. Assomigliano alle norme più delle preghiere.

Consideriamo anche forme di espressione quali « Non avere paura », « Non prendertela », « Supponiamo che ... ». Si tratta di usi comuni e tipici del modo imperativo. Tuttavia, chiamare gli enunciati in questione formulazioni normative sarebbe una forzatura del significato di « norma ».

È dunque negativa la risposta alla prima delle due domande.

Rispondere alla seconda domanda (se ogni norma si possa enunciare nel modo imperativo) è reso più difficile dal fatto che il carattere morfologico del modo imperativo sembra essere alquanto indistinto, nella maggior parte dei linguaggi. Spesso è il contesto nel quale si presenta il verbo a decidere se esso vada inteso nel modo imperativo. « Vai a casa »¹.

¹ L'esempio proposto dall'autore è stato modificato al fine di rendere in italiano l'ambiguità grammaticale [N.d.T.].

Il « vai » è nel modo indicativo o nel modo imperativo? Non è possibile rispondere sulla sola base di considerazioni sulla forma grammaticale.

Gli enunciati imperativi si usano come formulazioni normative prevalentemente per enunciare prescrizioni. Il pensiero che ogni prescrizione avente O-carattere, vale a dire ogni ordine e proibizione, si possa esprimere tramite un enunciato al modo imperativo ha una certa plausibilità — anche se tale plausibilità deriva dalla nostra inclinazione a fare del significato dell'enunciato un criterio per chiamarne imperativo il modo. Ma le prescrizioni permissive, o prescrizioni aventi P-carattere, si esprimono solitamente per mezzo di enunciati deontici, usando il verbo « potere » (« essere consentito ») in combinazione con il verbo che si riferisce al fare la cosa permessa. Se prendiamo posizione in favore della tesi che i permessi siano proibizioni rivolte ad un « terzo », possiamo sostenere che le si può formulare obliquamente in termini di imperativi (« Non interferire ... », « Lascialo fare ... »). Ma resterebbe pur sempre il fatto che i permessi (se indirizzati direttamente a coloro cui si dà il permesso, si esprimono normalmente per mezzo di enunciati in cui compare il verbo « potere » (« essere consentito »).

C'è però un genere di enunciati imperativi la cui funzione consueta sembra quella di enunciare permessi. Mi riferisco ad enunciati della forma « Fai questo e quello, se lo vuoi » o « Fai questo e quello, se ti fa piacere ».

Occasionalmente, anche enunciati imperativi della forma categorica « Fai questo e quello » esprimono permessi, invece che ordini o proibizioni. Se, camminando sul marciapiede, arrivo ad un incrocio e sul semaforo c'è la scritta illuminata « Avanti », « Attraversa », la norma (prescrizione) che mi si rivolge con tali parole è un permesso di attraversare la strada, e non un ordine di farlo².

Dire che il permesso è formulato in modo scorretto per il fatto di essere al modo imperativo sarebbe pura e semplice pedanteria. Però sembra plausibile che gli enunciati imperativi della forma categorica « Fai questo e quello », se usati per enunciare permessi, debbano considerarsi forme abbreviate

² Devo al Professor Tranøy questo chiaro esempio di « imperativo permissivo ».

viate od ellittiche di enunciati imperativi ipotetici quali « Fai questo e quello, se lo vuoi ». Dunque, la scritta luminosa « Avanti » o « Attraversa », rivolta ai pedoni, sarebbe una abbreviazione di « Attraversa, se lo vuoi ».

Sebbene gli enunciati imperativi si usino come formulazioni normative prevalentemente per enunciare norme di tipo prescrittivo, sarebbe sbagliato credere che li si usi come formulazioni normative esclusivamente per questo scopo. Dal punto di vista grammaticale, « Se vuoi rendere abitabile la capanna, riscaldala » non è meno corretto di « Se vuoi rendere abitabile la capanna, devi riscaldarla ». Solitamente, entrambi gli enunciati verrebbero intesi nello stesso significato. Non sarebbe corretto dire che con il primo enunciato si dà un ordine e con il secondo una regola concernente i mezzi per conseguire un dato fine. Nei due enunciati « Se vuoi rendere abitabile la capanna, riscaldala » e « Se comincia a piovere, chiudi la finestra », il modo imperativo ha funzioni diverse. Il primo enunciato imperativo esprime infatti una norma tecnica, ed il secondo una prescrizione ipotetica (ordine ipotetico).

4. Nella filosofia contemporanea, senza escludere la filosofia morale, c'è una notevolissima tendenza a sottolineare con forza l'importanza del linguaggio. Qualcuno ha scritto di recente che « l'etica è lo studio logico del linguaggio morale »³. Secondo lo stesso autore, il linguaggio morale è « il linguaggio prescrittivo »⁴, cosicché « lo studio degli imperativi è di gran lunga la migliore introduzione allo studio dell'etica »⁵. Egli è consapevole del fatto che gli imperativi « costituiscono un gruppo eterogeneo »⁶, ma ciononostante decide « di seguire i grammatici e di usare il solo termine 'ordine' per indicare tutti i generi di cose che gli enunciati al modo imperativo esprimono »⁷. Ciò è motivato dall'interesse dell'autore per « certe caratteristiche comuni a tutti, o quasi a tutti, questi tipi di enunciato »⁸. Che vi siano tali caratteri-

³ R.M. Hare, *The Language of Morals*, London, 1952, *Preface*, p. V.

⁴ *Ibidem*, p. 1.

⁵ *Ibidem*, p. 2.

⁶ *Ibidem*, p. 4.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

stiche sembra a lui cosa ovvia, come anche « l'indubbia familiarità dei lettori » con le differenze tra i vari generi di imperativi⁹.

Nutro diversi dubbi sull'utilità del suggerimento che l'etica filosofica prenda le mosse da uno studio logico del modo imperativo nel linguaggio. Spero che alcuni motivi del mio disaccordo risultino chiari dalle brevi osservazioni a proposito degli enunciati imperativi e del loro significato fatte in precedenza (cfr. § 3). La nozione di « modo imperativo », come categoria morfologica o semantica, non possiede né la chiarezza né l'omogeneità necessarie a rendere plausibile una identificazione, sia pure provvisoria, delle norme con i significati degli enunciati al modo imperativo.

Caratterizzare il linguaggio delle norme come linguaggio « prescrittivo » non mancherebbe di una certa plausibilità. Tuttavia, ciò comporterebbe o un uso del termine « prescrittivo » assai più esteso, o un uso del termine « norma » assai più ristretto del nostro. Le prescrizioni ed il prescrivere, nella nostra accezione, hanno certamente una funzione importante nella vita morale dell'uomo. Ma, a meno che non assumiamo una concezione teonoma della moralità, le norme (i principi) morali non si possono considerare prescrizioni nel nostro senso del termine. E, indipendentemente dal fatto che noi *chiamiamo* o meno « prescrizioni » le norme morali, rimane dubbio che le norme morali si possano formulare al modo imperativo. Consideriamo, per esempio, il principio che si devono mantenere le promesse. Come spesso accade, possiamo esortare le persone a mantenere le promesse rivolgendo loro enunciati imperativi quali « Mantieni la parola data » e simili. Mediante l'uso di enunciati siffatti, si può ordinare alle persone di mantenere la parola e proibire loro di venirle meno. È questo un uso prescrittivo del linguaggio, un uso del linguaggio per intenti morali; e in questo senso possiamo parlare di « linguaggio morale ». Ma la norma (il principio) morale che le promesse si devono mantenere e l'ordine (la proibizione) che si può enunciare con **enunciati imperativi** quali « Mantieni la parola data » e simili **non sono la medesima cosa**. Il *medium* linguistico proprio **della formulazione**

⁹ *Ibidem*, p. 4.

dei principi morali *non* è il linguaggio usato al modo imperativo.

Inoltre, l'etica si occupa dei valori come delle norme. Mi sembra piuttosto fuorviante qualificare « prescrittivo » il linguaggio valutativo¹⁰. Sarebbe perciò altrettanto fuorviante fondare lo studio logico dei valori sullo studio logico degli imperativi.

Vi è un raggruppamento di forme linguistiche che — si può dire — intrattiene con i giudizi di valore una relazione alquanto simile a quella tra le norme e gli enunciati al modo imperativo. Si tratta di quella parte del discorso, di quella categoria sintattica, chiamata col nome di *interiezioni*. In modo assai approssimativo, valutare assomiglia più ad esclamare che a prescrivere. Con ciò non si vuol negare che il discorso valutativo sia strettamente connesso a quello prescrittivo dal punto di vista logico. E nemmeno si vuole suggerire che lo studio delle interiezioni sia la migliore, o anche solo una buona, introduzione allo studio dei valori.

5. Le due domande del paragrafo 3, concernenti la relazione tra enunciati imperativi e norme, si possono riproporre, *mutatis mutandis*, anche per gli enunciati deontici:

- (a) Gli enunciati deontici si usano prevalentemente, o addirittura esclusivamente, come formulazioni normative?
- (b) È possibile formulare tutte le norme in termini di enunciati deontici?

Nella risposta a queste domande dovremo tener conto del fatto che i concetti di enunciato deontico e di norma hanno confini incerti.

¹⁰ Hare (*ibidem*, p. 3) classifica gli imperativi e i giudizi di valore sotto la comune denominazione di « linguaggio prescrittivo ». Tale classificazione tende ad oscurare la differenza concettuale (logica) tra norme e valutazioni. Un esempio « classico » del modo in cui si possono rendere oscure le distinzioni in questo contesto è il seguente passo di un noto filosofo contemporaneo: « Come è facile vedere, il fatto che si asserisca una norma o un giudizio di valore non dipende che da differenze di formulazione. Una norma o regola ha forma imperativa ... in realtà un asserto di valore non è che un ordine espresso in una forma grammaticale fuorviante ». Per una prima critica di queste confusioni, vedi Torgny T. Segerstedt, *Imperative Propositions and Judgments of Value*, in « Theoria », XI (1945).

È ragionevole pensare che la risposta alla seconda domanda sia affermativa. Il fatto che ogni norma dica che qualcosa deve o può (nel senso di « essere consentito ») o non deve essere o essere fatto, potrebbe essere preso come definizione parziale di « norma ». È ovvio che da una simile definizione deriverebbe che ogni norma si può esprimere con un enunciato deontico.

Tuttavia, mettendo da parte la questione della definizione di « norma », è ovvio che gli enunciati deontici, come formulazioni normative, hanno una *capacità semantica* assai più ricca degli enunciati imperativi. Ciò è dovuto principalmente a due motivi. Il primo è dato dall'assenza di una forma peculiare di « imperativo permissivo » corrispondente al termine deontico « potere » (« essere consentito »); l'altro è che la forma imperativa, se usata in una formulazione normativa, è tipicamente adoperata per esprimere norme prescrittive. Sembra invece che gli enunciati deontici non presentino una simile affinità con un particolare tipo di norme.

La risposta alla prima domanda è senza dubbio negativa. Oltre all'uso degli enunciati deontici come formulazioni normative, ve ne sono altri due altrettanto comuni e tipici.

Il primo è l'uso degli enunciati deontici per asserire *relazioni anancastiche* (cfr. cap. I, § 7). « Se la capanna va resa abitabile, la si deve riscaldare » **non esprime una** norma, ma asserisce un fatto riguardante **connessioni naturali** necessarie. Sulla base della nostra definizione **approssimativa**, tale enunciato va annoverato tra gli enunciati deontici.

Anche se gli enunciati che asseriscono connessioni necessarie si servono spesso del verbo « dovere » (*ought to*) per esprimere la necessità, li si può anche formulare servendosi del termine « occorre » (*must*). Per esempio, « Perché la capanna sia abitabile, occorre riscaldarla ». Forse si penserà che l'enunciato in termini di « occorre » costituisca, rispetto a quello in termini di « dovere », un'espressione più adeguata della relazione anancastica. In ogni caso, sembra sempre possibile rimpiazzare un enunciato di « dovere » usato per asserire una relazione anancastica con un enunciato in termini di « occorre ». Se però suggerissimo che gli enunciati di « dovere » che vengono usati come formulazioni normative si potessero sempre rimpiazzare con enunciati in termini di « occorre », ciò sarebbe in contrasto con l'uso comune.

« Occorre » è un tipico termine anancastico. « Dovere » è anancastico o deontico.

Un altro modo tipico di usare gli enunciati deontici in maniera diversa da formulazioni normative consiste nell'adopterli per fare *asserti normativi* (come propongo di chiamarli). Si spiegherà in seguito (§ 9) che cosa si intenda per asserto normativo.

6. Non bisogna pensare che gli enunciati imperativi e deontici siano i *soli* tipi grammaticali di enunciati usati come formulazioni normative. Per esprimere norme si usano assai comunemente anche enunciati indicativi diversi da enunciati deontici.

Quando la norma è una prescrizione e la sua espressione verbale è data da un enunciato indicativo (ordinario) si usa spesso il tempo futuro. « Tu uscirai da questa stanza » non esprime necessariamente una predizione. Potrebbe anche esprimere un ordine — ed essere sinonimo dell'enunciato imperativo « Esci da questa stanza » e dell'enunciato deontico « Devi uscire da questa stanza ».

Sembra che nei codici giuridici siano particolarmente comuni le formulazioni normative al modo indicativo, sia al tempo presente che al tempo futuro. Quando, per esempio, leggiamo nella Costituzione finlandese: « Il Presidente della Repubblica entra in carica il primo di marzo successivo alla sua elezione », con ciò non si intende descrivere quel che il Presidente *fa* abitualmente, ma prescrivere quel che egli *deve fare*. Ho notato che nella legislazione penale svedese la forma indicativa corrispondente a « viene punito » o « verrà punito », e la forma congiuntiva corrispondente a « venga punito » vengono usate indiscriminatamente per esprimere norme che sanciscono che deve accadere questo e quello. Ho saputo che il codice penale svizzero si attiene costantemente all'uso della forma indicativa¹¹.

7. Spero che le osservazioni dei paragrafi precedenti a proposito del linguaggio delle norme abbiano chiarito che le formulazioni normative costituiscono, linguisticamente, un

¹¹ Cfr. O. Brusiin, *Über das juristische Denken*, in « Soc. Sci. Fenn. Comm. Hum. Litt. », XVII (1951), n. 5.

gruppo assai variegato. Infatti, queste tagliano trasversalmente svariati tipi grammaticali di enunciati senza includerli o esserne incluse. Pertanto, bisogna guardarsi dall'idea di fondare lo studio concettuale delle norme su uno studio logico di certe forme linguistiche del discorso. La logica deontica, vale a dire la logica delle norme, non è la logica degli enunciati imperativi o degli enunciati deontici, né è la logica delle due categorie congiunte, proprio come la logica proposizionale non è la logica degli enunciati indicativi.

Non si può stabilire su basi morfologiche, cioè sulla sola base del *segno*, se un dato enunciato sia una formulazione normativa. Non si potrebbe farlo anche se vi fosse una classe nettamente definita dal punto di vista grammaticale (morfologico e sintattico) comprendente le espressioni linguistiche la cui funzione « normale » o « propria » fosse quella di enunciare norme. Infatti, anche in questo caso sarebbe l'*uso* dell'espressione, e non il suo « aspetto », a determinare se si tratti di una formulazione normativa o di qualcos'altro.

Col dire che l'uso, e non l'aspetto, dell'espressione ci mostra se abbiamo a che fare con una formulazione normativa, di fatto diciamo che il concetto di norma è primario rispetto al concetto di formulazione normativa. Infatti, l'uso cui facciamo riferimento è esso stesso definito come *l'uso di enunciare una norma*. Ci basiamo dunque sul concetto di norma per determinare se un'espressione venga usata come formulazione normativa.

8. A questo punto, cadono a proposito alcune osservazioni sulla relazione tra norme e verità. Si può dire che le norme sono o vere o false? O dovremo invece pensare che esse siano prive di valore di verità, che « non ricadano nella categoria della verità »?

Questa domanda è stata oggetto di molte discussioni. È opportuno riproporla separatamente per i vari tipi di norme. Forse la risposta non è la stessa per tutti i tipi. Noi la prenderemo in considerazione assai brevemente, limitandoci ad alcuni dei principali tipi di norme.

Hanno un valore di verità le regole — per esempio, le regole di un gioco? Si è detto (cap. I, § 4) che le regole di un gioco determinano un concetto. Per esempio, gli scacchi sono « per definizione » quel gioco che si gioca secondo

queste e quelle regole. Sembra evidente che una regola di un gioco non possa essere falsa. Può essere un errore pensare che c'è una regola che dice così e così, o che, secondo le regole, una mossa così e così è o non è permessa in un certo gioco; ma quel che è falso è allora una proposizione *a proposito* delle regole. La proposizione falsa non è essa stessa una regola — nemmeno una regola falsa.

Poiché è ovvio che le regole di un gioco *non possono* essere false, ne segue che esse *devono* essere vere? Penso che alcuni le chiamerebbero verità analitiche (o necessarie). Io, per me, non le chiamerei affatto verità; e sarei incline allo stesso atteggiamento nei confronti delle regole in generale. Tuttavia, non è necessario insistere oltre su questo punto.

Si può dire che le norme tecniche sono o vere o false? È, per esempio, vero o falso che se voglio essere alla stazione in tempo per prendere il treno, devo lasciare ora la festa? Ciò che è certamente vero o falso, a seconda delle relazioni anacastiche che si danno in natura, è la proposizione che, a meno che non lasci ora la festa, non sarò alla stazione in tempo. Ciò che è vero o falso, a seconda delle mie attuali condizioni, è anche la proposizione che voglio essere alla stazione in tempo per prendere il treno. Tuttavia, la norma tecnica e la proposizione anacastica non sono la medesima cosa. E nemmeno sono la medesima cosa la norma tecnica e la congiunzione delle due proposizioni concernenti rispettivamente relazioni necessarie e desideri. La relazione tra la norma tecnica e queste due proposizioni non mi è chiara, e perciò non mi è chiara la relazione tra la norma tecnica e verità e falsità.

Nella presente opera non discuteremo in alcun modo la relazione tra le norme (i principi e gli ideali) morali e la verità e falsità.

Penso che possiamo accettare senza problemi che le prescrizioni siano prive di valore di verità. Si vorrebbe forse sostenere che il *permesso* dato con le parole « Puoi parcheggiare l'automobile di fronte a casa mia » o l'*ordine* « Apri la porta » o la *proibizione* « Non attraversare la strada » siano veri o falsi?

I filosofi che hanno sostenuto la tesi che le norme sono prive di valore di verità hanno talvolta — così sembra — identificato implicitamente norme e prescrizioni. Se per « pre-

scrizioni » intendiamo ordini e permessi che vengono *dati* da qualche autorità normativa a qualche soggetto della norma, l'identificazione delle norme con le prescrizioni non può che apparire troppo riduttiva. Se invece intendiamo le « prescrizioni » in qualche senso più esteso, può sorgere il dubbio che la tesi della assenza di valore di verità delle prescrizioni risulti insostenibile.

Naturalmente, accettare l'opinione che le prescrizioni, e forse anche altri tipi di norme, *siano prive di valore di verità*, non ci impedisce affatto di affermare che le formulazioni normative di prescrizioni o di altri tipi di norme *abbiano significato o senso*¹². Se poi dobbiamo dire che il senso o significato di una formulazione normativa *sia* la norma che essa enuncia, è un'altra questione. Una discussione completa del problema verrebbe a sollevare altri problemi di semantica filosofica la cui trattazione non rientra negli intenti del presente volume. Nel paragrafo 1 abbiamo presentato alcune osservazioni su questo tema.

9. Supponiamo che io dica a qualcuno, per esempio in risposta ad una sua domanda: « Puoi parcheggiare l'automobile di fronte a casa mia ». Si tratta di una formulazione normativa? È facile vedere che, a questo proposito, vanno prese in considerazione due possibilità.

Rispondendo con queste parole, potrei effettivamente aver *dato il permesso* al richiedente di parcheggiare la sua auto di fronte a casa mia. In questo caso l'enunciato sarebbe usato come formulazione normativa, senza dire alcunché di vero o falso.

Ma le stesse parole si sarebbero anche potute usare per *dare informazioni* al richiedente a proposito delle regolamentazioni esistenti sul parcheggio delle automobili. In questo caso l'enunciato sarebbe stato un enunciato descrittivo, usato per fare un asserto vero o falso. Chiamerò questo tipo di asserti *asserti normativi*.

¹² Tuttavia, c'è stato un periodo, non molto tempo fa, in cui alcuni circoli filosofici sostenevano seriamente che le formulazioni normative sono effettivamente « prive di senso » perché estranee a verità e falsità. Ciò costituisce un esempio del potere che hanno i dogmi filosofici — in questo caso la cosiddetta teoria verificazionista del significato — di stravolgere l'uso filosofico del linguaggio.

Dunque, si possono usare *esattamente le stesse parole* per enunciare una norma (dare *una prescrizione*) o per fare un asserto normativo. Inoltre, *tale ambiguità sembra* essere caratteristica degli enunciati deontici in generale (cfr. § 5).

Nei singoli casi, può non risultare immediatamente chiaro quale sia *l'uso in questione*. Talvolta, entrambi gli usi sono presenti *nello stesso momento*. Con una sola fonazione di un enunciato di *dovere*, per esempio, si può *sia* ricordare a chi ha ricevuto un ordine il fatto che gli è stato dato quell'ordine *sia* dare nuova forza all'ordine stesso (dare nuovamente l'ordine stesso). Tuttavia, la possibilità che i significati si mescolino in questa maniera non comporta che essi non si possano *distinguere nettamente dal punto di vista logico*.

Per quanto mi risulta, l'ambiguità sistematica degli enunciati deontici venne notata chiaramente e sottolineata per la prima volta dal filosofo svedese Ingemar Hedenius¹³. Per indicare la distinzione tra i due usi (o un aspetto di essa) egli coniò i termini di enunciato giuridico « genuino » e « spurio ». Gli enunciati giuridici genuini si usano per formulare le norme giuridiche. Quelli spuri si usano per fare asserti esistenziali a proposito di norme giuridiche (asserti normativi).

10. Schematicamente, un asserto normativo è un asserto che dice che una certa cosa deve o può nel (senso di « essere consentito ») o non deve essere fatta (da parte di qualche agente, in qualche occasione o in generale, incondizionatamente o a certe condizioni). Il termine « asserto » si usa qui nel suo senso « stretto », come propongo di chiamarlo. Un asserto in senso stretto è vero o falso (l'enunciato usato per fare l'asserto esprime una proposizione).

Per *fondamento di verità* di un asserto normativo dato intendo una risposta veritiera alla domanda sul *perché* si deve, o si può (nel senso di « essere consentito ») o non si deve fare la cosa in questione.

Supponiamo che l'asserto normativo sia, per esempio, che posso parcheggiare l'auto di fronte a casa vostra. Perché lo posso fare? La risposta potrebbe essere che c'è un regola-

¹³ Nel suo libro *Om rätt och moral* (Legge e morale), 1941. Vedi in particolare le pp. 65 ss.

mento secondo il quale mi si permette di farlo. L'esistenza di tale regolamento (norma, prescrizione, permesso) costituisce il fondamento di verità dell'asserto normativo.

La domanda sul perché si può porre anche in relazione alla *norma* (al permesso) che mi è consentito parcheggiare l'automobile di fronte a casa vostra. La risposta appropriata a questo tipo di richiesta del perché non è che questa norma (questo permesso) *c'è*. La risposta deve dirci perché è *stata data* questa norma (è stato dato questo permesso). Dunque la risposta fa riferimento agli intenti e ai fini (motivi) dell'autorità che ha accordato il permesso.

In generale, il fondamento di verità di un asserto normativo è l'esistenza di una norma. A quanto mi consta, ciò non vale soltanto per le prescrizioni, ma anche per gli altri tipi di norme. Perché, negli scacchi, un pedone che ha raggiunto l'ottava casa si può scambiare con una regina? Perché c'è una regola che dà ai giocatori questo « diritto ». Perché devo lasciare ora la festa? La risposta potrebbe essere che voglio arrivare alla stazione in tempo per prendere il treno e che, se non parto adesso, arriverò tardi. In questo caso, il fondamento di verità dell'asserto normativo è costituito dall'esistenza di una norma tecnica.

Chiamerò *proposizione normativa* la proposizione che esiste una norma così e così. Un esempio di proposizione normativa è che c'è un regolamento che mi permette di parcheggiare l'automobile di fronte a questa casa. La proposizione normativa è vera o falsa, a seconda che esista o non esista la norma in questione.

L'esistenza di una norma è un *fatto*. I fondamenti di verità degli asserti normativi e delle proposizioni normative sono dunque certi fatti. La *realtà* delle norme sta nei fatti che rendono veri tali asserti e proposizioni. È dunque appropriato chiamare *problema ontologico delle norme* il problema della natura di questi fatti. Alcuni aspetti di tale problema verranno discussi nel prossimo capitolo.

Capitolo settimo

L'esistenza delle norme

1. Essenzialmente, il problema ontologico delle norme si può sintetizzare nella seguente domanda: che cosa significa dire che c'è (che esiste) una norma che dice questo e quello?

È ragionevole pensare che la natura logica dei fatti che rendono vere le proposizioni normative sarà diversa per i diversi tipi (generi, specie) di norme esistenti. Tuttavia, per la maggior parte dei tipi di norme, questi fatti sono *contingenti* (empirici). Che vi siano questi e quei costumi in una comunità o queste e quelle leggi in uno stato è un fatto contingente. In un certo senso, è contingente che il gioco degli scacchi sia conforme a queste e quelle regole. Infatti, è un fatto contingente che esista il *gioco* che chiamiamo « scacchi ». Ma, in un altro senso, è necessario che si giochi a scacchi secondo *queste* regole. Infatti, un gioco che avesse regole diverse non sarebbe quello degli *scacchi*.

Vi sono norme che abbiano un'esistenza necessaria? La questione è resa più complicata dal fatto che lo stesso concetto di esistenza necessaria è problematico. Alcuni possono pensare che le norme morali abbiano un'esistenza necessaria se sono teonome, se sono cioè gli ordini (la legge) di Dio. Altri possono sostenere che le norme morali hanno un'esistenza necessaria come « legge di natura ». Sembra piuttosto ovvio che le norme morali non siano contingenti nello stesso modo (senso) in cui lo sono i costumi e le prescrizioni. Ma da ciò non segue che dobbiamo attribuire loro un'esistenza necessaria. Tale problema non sarà oggetto di ulteriori indagini nel corso di quest'opera.

La discussione del problema ontologico delle norme verrà qui limitata principalmente alle prescrizioni. La domanda principale sarà dunque: Che cosa significa dire che esiste una

prescrizione (ordine, permesso, proibizione) di fare così e così?

Il nostro approccio al problema sarà alquanto indiretto. Prenderemo le mosse dalla discussione dell'idea, connessa principalmente all'etica kantiana, che *Dovere* implica *Potere* (nel senso di « essere in grado di »). La giustificazione di tale procedimento risulterà chiara, spero, dalla proposta di soluzione che intendiamo avanzare per il principale problema in discussione.

2. L'idea che *Dovere* implichi *Potere* (« essere in grado di ») è stata anche di recente oggetto di molte discussioni. Ci si può chiedere come la intendesse Kant; ma noi non affronteremo affatto questo problema. Ci si può anche chiedere in quali diversi modi la si *potrebbe intendere*. E si può discutere se questa idea, qualora sia intesa in un certo modo, sia o non sia *vera*.

Nella nostra discussione di tale principio metteremo a fuoco di volta in volta ciascuno dei tre termini contenuti nella sua formulazione, cioè « dovere », « implica », « potere ».

Poiché « dovere » e « non dovere » sono interdefinibili (cap. V, § 12) è ovvio che il principio si applica tanto alle norme che proibiscono l'azione che a quelle che la impongono. Qual è la formulazione esplicita del principio per il caso delle proibizioni? Ciò non è del tutto chiaro. Avanziamo il seguente suggerimento: se c'è una cosa che non si deve fare, allora si può (si è in grado di) *astenersi* dal farla. Se tuttavia il « può » si riferisce all'abilità generica (cfr. cap. III, §§ 9 e 11) il nostro suggerimento equivale a quanto segue: se c'è una cosa che non si deve fare, allora si può (si è in grado di) *farla*. La formulazione del principio per il caso delle proibizioni mette dunque in campo la questione di come vada inteso « potere » (« essere in grado di »). Torneremo presto su questo problema.

Il principio si applica anche alle norme permissive? Il *Potere* (« essere consentito ») implica il *Potere* (« essere in grado di »)?

È ovvio che la risposta a questa domanda dipenderà dalle nostre opinioni a proposito della natura del carattere normativo permissivo e delle relazioni tra quest'ultimo e l'obbligo (cfr. cap. V, §§ 13-16).

Se accettiamo la concezione che il permesso è mera assenza, o mancanza, di proibizione, è chiaro che vi è un gran numero di cose che è permesso fare ma che non si possono (non si è in grado di) fare. Di fatto, ad un agente sarebbe permesso fare qualunque cosa egli non possa (non sia in grado di) fare.

Se definiamo il permesso in termini di proibizioni nei confronti di terzi, dal principio che *Dovere* implica *Potere* seguirebbe che se ad un agente si permette qualcosa, altri agenti sono in grado di (possono) impedirgli di fare quella cosa. Ma poiché ad un agente si possono impedire soltanto quelle cose che (nel senso generico) egli è in grado di fare, ne seguirebbe *a fortiori* che, se ad un agente si permette una certa cosa, egli è in grado di (può) farla. Anche il *Potere* (« essere consentito ») implicherebbe allora il *Potere* (« essere in grado di »).

Se, infine, consideriamo il permesso un carattere normativo indipendente, non possiamo dedurre che il *Potere* (« essere consentito ») implica il *Potere* (« essere in grado di ») dal fatto che il *Dovere* implica il *Potere* (« essere in grado di »). È necessaria una decisione: e la nostra è la seguente. Accetteremo il principio che *Potere* (« essere consentito ») implica *Potere* (« essere in grado di ») nello stesso senso di « implicare » e « potere » (« essere in grado di ») per cui accettiamo il principio che *Dovere* implica *Potere* (« essere in grado di »).

Per quanto riguarda le prescrizioni, il principio si può formulare come segue: *Il fatto che il contenuto di una prescrizione è una certa cosa implica che il soggetto della prescrizione può (è in grado di) fare questa cosa.*

3. Qual è il significato di « implica », nel principio qui in discussione? La connessione così asserita tra norma e abilità è una connessione *logica* (concettuale) o *fisica* (causale)?

A quest'ultima domanda risponderemo che la connessione è logica. Il legame tra norma e abilità ravvisato dal principio in questione è un legame concettuale.

« Implica » significherà dunque « implica logicamente ». Tuttavia, ci si può chiedere se non vi sia un nome migliore di « implica » per la relazione logica in questione. Torneremo tra poco su questo punto.

Talvolta si è pensato all'idea che Dovere implichi Potere (essere in grado di) come ad un contro-argomento alla nota concezione, prevalentemente associata al nome di Hume, che vi sia una netta distinzione tra norma e fatto, tra Dovere ed Essere. Si dice che chi vuole mantenere una netta distinzione tra le due cose potrebbe aver ragione a pensare che non si può concludere che questa o quella cosa *deve essere* dal fatto che questa o quell'altra cosa è. Ma, se si ammette che il dovere implica l'abilità, allora, dal fatto che *non si è* in grado di fare una certa cosa, è legittimo concludere *modo tollente* che *non c'è* neanche il dovere di fare questa cosa. E, sebbene il dovere di fare una certa cosa non implichi che questa cosa *venga* fatta, nondimeno ciò implica un'altra conclusione fattuale, vale a dire che questa cosa si *può* fare (che si è in grado di farla).

Invece di usare il principio di Kant come argomento contro la concezione di Hume, potremmo voler fare della assunzione di una netta distinzione tra Essere e Dovere la base di un rifiuto della concezione che una norma possa implicare conseguenze fattuali riguardanti l'abilità umana.

Penso che queste linee di argomentazione — che vedono Kant contro Hume e Hume contro Kant — siano ambedue erronee, e che il conflitto tra i punti di vista kantiano e humeano sia soltanto apparente. Chi pensa che vi sia un conflitto tra i due punti di vista si rende colpevole di una confusione tra *norme* e *proposizioni normative*. Se la mia tesi è corretta, ciò mostra quanto sia importante mantenere chiara questa distinzione.

Nella mia interpretazione, il principio che Dovere implica Potere (essere in grado di) non afferma una relazione di implicazione tra una *norma* ed una *proposizione*. Abbiamo una implicazione tra proposizioni normative (vere o false) da una parte, e proposizioni sulla abilità umana, dall'altra. L'antecedente (premessa) dice che c'è una norma avente questo e quel carattere e contenuto. Il conseguente (conclusione) dice che la cosa permessa o imposta, che costituisce il contenuto della norma, può essere fatta. Secondo tale interpretazione, il principio kantiano che Dovere implica Potere non è in conflitto con l'idea humeana dell'indipendenza logica di Dovere ed Essere.

Vi è un senso in cui si può dire che i fatti concernenti

l'abilità umana sono *precedenti* ai fatti concernenti l'esistenza di norme. Di solito si può decidere se un uomo possa o non possa fare certe cose (sia o non sia in grado di farle) indipendentemente da considerazioni sul fatto che gli atti, o le astensioni, in questione siano soggetti a norme. Ma, secondo la nostra interpretazione del principio che Dovere implica Potere, *non si può* decidere se vi sia una norma che dica questo e quello senza prima consultare certi fatti concernenti l'abilità umana. L'esistenza di una norma dipende logicamente da fatti concernenti l'abilità. È questo il modo in cui intendiamo il principio che Dovere implica Potere.

Considerando quanto si è detto a proposito della priorità logica, sembrerebbe più opportuno che, nella nostra formulazione del principio qui discusso, si sostituissero le parole « implica (logicamente) » con le parole « presuppone logicamente ». L'abilità ad agire è un *presupposto* delle norme. Le norme non possono esistere, o meglio, non possono avere origine, a meno che non siano (già) soddisfatte certe condizioni riguardanti l'abilità umana.

Per le norme prescrittive, abbiamo dunque la seguente formulazione del principio kantiano:

Il fatto che ci sia una prescrizione che impone o permette una certa cosa presuppone che il soggetto della prescrizione possa fare la cosa permessa o imposta.

4. Nel capitolo III (§ 9) abbiamo fatto distinzione tra due significati di « poter fare », che abbiamo chiamato « poter fare » di *abilità* e « poter fare » di *successo*. Tale distinzione si ricollega a quella tra atti, eventi e stati di cose individuali e generici.

Ci si può ora chiedere: nella formulazione stenografica « Dovere implica Potere », quando « potere » significa « poter fare » ci si riferisce all'abilità o al successo? In altri termini, « potere » significa che l'agente o gli agenti in questione sono in grado di fare il *genere* di cosa che la norma impone o permette, o che l'agente o gli agenti in questione sono in grado, *in questa e quella occasione*, di fare la cosa che si impone o che si permette?

Se la nostra interpretazione del principio che Dovere implica Potere stabilisce una condizione (logica) dell'esistenza delle norme sembra del tutto ovvio che il « potere » di cui si

parla sia il potere dell'abilità — degli atti generici. Se accettassimo l'interpretazione alternativa di « potere » incorreremmo nel seguente « paradosso »:

Consideriamo una persona alla quale si è comandato di fare una certa cosa in una certa occasione. Questa tenta di farla, ma non vi riesce. Allora, poiché non ha potuto fare la cosa in questione, dovremmo dire che, rigorosamente, non le è nemmeno stato comandato di farla. Ogniqualvolta una persona tentasse senza successo di seguire una prescrizione, non vi sarebbe (per quella persona) alcuna prescrizione. L'insuccesso nell'ubbidire alla norma annienterebbe la norma. Ma noi non vogliamo certamente modellare il nostro concetto di prescrizione o di norma in questo modo. Pertanto, se vogliamo fare in modo che il principio « Dovere implica Potere » costituisca un ingrediente del nostro concetto di norma, dobbiamo intendere il « potere » che vi compare in un senso che sia compatibile con il « non potere » dell'insuccesso. Ciò vuol dire che dobbiamo intendere il « poter fare » in modo che implichi l'abilità, ma non il successo in ogni singolo caso.

Costringere ed impedire costituiscono un annullamento del potere di fare o di astenersi dal fare. Tuttavia, il potere così annientato è il « poter fare » che si riferisce ad atti-individui, e non il « poter fare » che si riferisce a categorie di atti (cfr. cap. III, § 12). Tale osservazione ha per il principio « Dovere implica Potere » questa conseguenza:

Quando diciamo che ad un agente si possono ordinare, permettere o proibire soltanto cose che egli *può* (è in grado di) fare, non c'è bisogno di aggiungere la qualificazione « a meno che non gli si impedisca di farle ». Infatti l'abilità cui si riferisce il principio « Dovere implica Potere », nell'interpretazione che ne diamo qui, è l'abilità generica, che non scompare quando all'agente si impedisce di esercitarla.

5. Al paragrafo 9 del cap. I abbiamo distinto tra le norme che riguardano ciò che deve, può (nel senso di « è consentito ») o non deve essere e ciò che si deve, si può o non si deve fare. Le norme del primo tipo noi chiamiamo anche ideali (regole ideali).

Ci si può chiedere se il principio « Dovere implica Potere » valga anche per gli ideali. Come si è osservato, le

regole ideali hanno principalmente a che fare con i cosiddetti stati del carattere. Esse dicono che un uomo deve essere coraggioso, sobrio, sincero, ecc. Ora, un'applicazione alle regole ideali del principio che Dovere implica Potere significherebbe, per esempio, che se un uomo deve essere coraggioso egli è in grado di esserlo? E da ciò seguirebbe che se un uomo è un noto codardo ed è incapace di mostrare coraggio la regola ideale non si applica al suo caso?

Penso che la risposta a quest'ultima domanda sia negativa. Tuttavia, da ciò non segue che il principio « Dovere implica Potere » non valga per le regole ideali. Ne segue invece che il principio non si può interpretare in modo che, rigorosamente, quel che *deve essere possa anche essere*. Suggerisco che, se applicato agli ideali, il principio vada inteso nel modo seguente: se un uomo *deve essere* così e così, allora egli *può* (è in grado di) *diventare* così e così — a meno che egli non lo sia già.

Un uomo, nel suo stato attuale, può non essere in grado di vivere in modo conforme all'ideale. Può darsi che il suo carattere non sia sviluppato, o sia corrotto. Ma, nondimeno, l'ideale può applicarsi anche al suo caso; e ciò avviene se, o finché, il suo caso non è « senza speranza » — se, o finché, c'è la possibilità che egli divenga conforme all'ideale.

Questa applicazione alle regole ideali del principio che Dovere implica Potere pone interessanti interrogativi di filosofia morale. Come va inteso « c'è la possibilità che egli divenga » (o « egli è in grado di diventare »)? Questa espressione si riferisce soltanto a ciò che un uomo potrebbe eventualmente diventare in conseguenza dei propri sforzi e del proprio esercizio? Oppure include ciò che potrebbe accadergli per cause naturali — come, per esempio, processi aventi conseguenze sul suo sviluppo fisico e mentale? O si tratta invece del suggerimento che la possibilità che un uomo divenga conforme all'ideale non dipenda né soltanto dai suoi sforzi né soltanto da cause naturali, ma anche dalla Grazia di Dio?

Poiché questo non è un trattato di etica, non discuteremo problemi siffatti. Può però tornare utile esaminare la loro connessione con i problemi, più elementari, di cui ci occupiamo qui.

6. Spero che la discussione svolta nei paragrafi precedenti

abbia chiarito il *sensu* in cui intendiamo il principio che Dovere implica Potere. Chiediamoci ora quali siano le ragioni per pensare che tale principio, come noi lo intendiamo, sia *vero*.

Non bisogna fraintendere i termini del problema. Non si tratta di un problema di verifica empirica, né di prova logica. L'adozione del principio è piuttosto una questione di decisione. A mio modo di vedere, lo scopo del principio è di aiutarci a dar forma al concetto di norma. Il problema della sua verità è, essenzialmente, il seguente: quanto bene tale principio serva gli intenti del filosofo. Lo si dovrebbe dunque considerare, più che un problema di « verità », un problema di « accettabilità » o di « plausibilità ».

Non è detto che l'adozione del principio abbia la stessa plausibilità per ogni genere, o tipo, di norme.

Per esempio: il principio andrà considerato valido anche per quel tipo di norme che chiamiamo *regole*? Non cercheremo di rispondere alla domanda. La prima reazione che essa provoca in noi è, a mio parere, che non è del tutto chiaro come il principio si applichi alle regole. Consideriamo, per esempio, le regole di un gioco. Ovviamente, l'esistenza delle regole di un gioco è indipendente dal fatto che gli uomini, individualmente, conoscano le mosse del gioco. Ma che cosa diremo del caso in cui vi sia contraddizione nelle regole, così che possa accadere che nessun giocatore abbia alcun modo di agire in conformità ai requisiti posti dalle regole? Una possibilità sarebbe la seguente: se le regole pongono ai giocatori requisiti contraddittori, il gioco « crolla », cessa di essere un gioco « in senso proprio ». Fa parte dei requisiti logici delle regole di un gioco il fatto che non deve essere impossibile soddisfare i requisiti posti dalle regole. Questo sarebbe un modo di applicare alle regole (di un gioco) il principio che Dovere implica Potere.

Per la nostra discussione delle norme, riveste un maggiore interesse l'applicazione del principio « Dovere implica Potere » alle norme tecniche.

Consideriamo la norma che, se voglio conseguire un certo fine *f*, devo compiere un certo atto *a*. Non potrei voler conseguire questo fine indipendentemente dal fatto che io sia o non sia in grado di compiere un atto necessario per il suo conseguimento? La risposta a questa domanda non è tanto ovvia quanto può sembrare a prima vista.

Il fatto che io voglia *f* si può intendere in diversi modi. Può significare, per esempio, che sarei contento se *f* mi accadesse — come dono del fato o grazie all'azione di qualche altro agente. In questo senso, posso desiderare *f* anche se non sono in grado di fare ciò che è necessario per il suo conseguimento. Oppure, il fatto che io voglia *f* può significare che *vorrei* che *f* mi accadesse. Anche questa è una cosa che posso fare senza essere in grado di usare i mezzi necessari per il conseguimento di *f*. Ma volere una certa cosa può anche significare perseguirla *come fine dell'azione*. E ciò non significa né desiderarla né essere contenti se ci accade. Potremmo arguire che il perseguimento di qualcosa come fine dell'azione non è indipendente dalle mie abilità ma, al contrario, richiede o presuppone che io *sappia fare* a conseguire il fine, *possa fare* (sia in grado di fare) quel che è necessario per il suo conseguimento. Naturalmente, può accadere che io non riesca a conseguire il fine che perseguo, anche se il requisito a proposito della mia abilità è soddisfatto. Infatti, come sappiamo, essere abili a compiere qualcosa non costituisce una infallibile garanzia di successo nei singoli casi.

Accetterò la tesi che perseguire qualcosa come fine dell'azione presupponga l'abilità a compiere ciò che è necessario per il conseguimento del fine. Tale connessione concettuale tra il perseguimento di un fine e l'abilità a compiere qualcosa avrà in seguito importanti conseguenze sull'applicazione del principio di Kant alle norme prescrittive.

7. Abbiamo già fatto osservare (§§ 3 e 4) che il principio di Kant, se applicato alle prescrizioni, stabilisce che l'esistenza di una prescrizione che impone o permette una certa cosa presuppone, da parte del soggetto (o dei soggetti) della norma, l'abilità a compiere il genere di cosa imposta o permessa. È accettabile questa concezione della relazione tra prescrizione e abilità? Un esempio ci aiuterà a far luce sulla questione.

Un ufficiale ordina ad un soldato di attraversare a nuoto un fiume. Il soldato rifiuta di tuffarsi in acqua, adducendo la motivazione che non è in grado di attraversare il fiume a nuoto. Nonostante ciò, non dobbiamo dire che gli si è ordinato di attraversare il fiume a nuoto, indipendentemente dal fatto che la sua giustificazione sia veritiera? Come potremmo

dire che egli ha *rifiutato* di fare qualcosa, se non si potesse dire che gli si è *chiesto* di farla?

Supponiamo che il nostro soldato sia deferito alla corte marziale, sotto l'accusa di disobbedienza. Se egli non può provare la sua affermazione di non essere in grado di attraversare il fiume a nuoto, è chiaro che verrà condannato e punito per la sua disobbedienza. Ma se egli *può* provare la sua affermazione, forse che *non* lo si può condannare e punire? È ovvio che il soldato può venire sottoposto ad un trattamento caratteristico della punizione — un trattamento doloroso o comunque spiacevole. Parlare di punizione potrebbe anche essere il modo corretto di descrivere un simile trattamento. Potrebbe essere una punizione per il modo in cui ha risposto all'ufficiale, o perché non ha dato prova sul posto di non essere in grado di eseguire l'atto richiesto — per esempio, tuffandosi in acqua e facendo così verificare all'ufficiale la propria abilità. Oppure, potrebbe trattarsi di una punizione per non avere imparato a nuotare, cosa che il soldato avrebbe dovuto fare durante l'addestramento. Ma, qualunque sia il motivo per cui egli viene punito, se si deve parlare di punizione e non di semplici maltrattamenti, tale motivo deve essere qualcosa che egli avrebbe *potuto* fare (sarebbe stato in grado di fare) ma che ha trascurato di fare. E poiché, secondo la nostra assunzione, il soldato non è in grado di fare ciò che gli si richiede con l'ordine di attraversare il fiume a nuoto, egli non può venire *punito* per avere disobbedito a *questo* ordine. Non può avere *disobbedito* a questo ordine, perché c'è uno « spazio » per la disobbedienza soltanto ove sia possibile l'obbedienza. E l'obbedienza è possibile soltanto ove vi sia l'*abilità* a fare la cosa richiesta.

Il tentativo di descrivere il caso dell'ufficiale e del soldato « disobbediente » rivela due tendenze concettuali contrastanti. Da una parte, si avverte l'inclinazione a dire che, poiché il soldato non era in grado di fare ciò che gli veniva richiesto, non gli si poteva nemmeno ordinare di farlo. Dall'altra, siamo propensi a dire che c'è pure stato un ordine, poiché è ovvio che si è richiesto al soldato di fare qualcosa. Come è possibile conciliare queste due tendenze?

Una possibile conciliazione consisterebbe nel distinguere il *dare* una prescrizione dal *ricevere* (prendere) una prescrizione. L'argomento è che è possibile dare un ordine a qual-

cuno, indipendentemente dal fatto che egli possa eseguirlo o no — ma non è possibile *prendere* un ordine da qualcuno, a meno che non si abbia l'abilità necessaria ad eseguirlo. Un argomento analogo è il seguente: si può dare un permesso ad un agente indipendentemente dalle sue abilità, ma non si può *avere* (« godere di ») un permesso, a meno che non si sia in grado di fare ciò che viene permesso.

Quali effetti ha sul problema dell'*esistenza* delle prescrizioni questa separazione tra aspetto emissivo e recettivo? Sarebbe attraente dire che tale esistenza dipende *soltanto* dall'aspetto emissivo. In questo caso, sembrerebbe che l'abilità a compiere ciò che è prescritto *non* sia una pre-condizione logica dell'esistenza delle prescrizioni.

Tuttavia, cercherò di mostrare che, anche se l'esistenza di una prescrizione dovesse dipendere soltanto dal fatto che essa viene emanata (data), da ciò non segue necessariamente che tale esistenza sia indipendente dalle abilità di chi riceve la prescrizione in questione.

8. Le prescrizioni hanno origine, acquistano esistenza, attraverso un modo peculiare dell'azione umana. Per indicare questo modo d'azione l'emanare prescrizioni (ordini, permessi, proibizioni), abbiamo precedentemente coniato il nome di *azione normativa* (cfr. cap. V, § 7).

Abbiamo distinto l'atto dall'attività, e il risultato dalle conseguenze dell'azione (cfr. cap. III, §§ 5 e 6). Ci si può ora chiedere se emanare una prescrizione sia un atto o una attività, e se l'esistenza di una prescrizione sia il risultato o una conseguenza dell'azione normativa. La mia risposta a tali domande è la seguente:

L'emanazione di una prescrizione è un *atto*, la cui esecuzione, se coronata da successo, ha come *risultato* l'esistenza di una prescrizione. Le *conseguenze* degli atti normativi, genericamente, sono gli effetti che le prescrizioni (l'emanazione delle prescrizioni) possono avere sulla condotta di coloro cui sono dirette le prescrizioni.

Abbiamo detto (cap. III, § 6) che gli atti solitamente comportano qualche attività, per esempio nella forma di attività muscolare e di movimenti delle membra. L'attività che caratterizza gli atti normativi è l'attività *verbale*. Essa consiste nel fare uso di formulazioni normative per enunciare, o

promulgare, ai soggetti appropriati la norma (prescrizione).

Distinguiamo dunque l'atto di emanare la prescrizione dall'attività verbale che tale atto comporta. L'analogia tra l'emanare una prescrizione e il fare una promessa potrà forse chiarire nel modo più adeguato le motivazioni di questa distinzione.

Sia nel promettere che nel prescrivere l'uso del linguaggio è essenziale. Di solito, chi fa una promessa pronuncia una certa formula, « Prometto che ... ». La fonazione di tali parole è un'attività.

Il mero fatto che da parte di qualcuno vi sia una fonazione di un enunciato di promessa non implica che sia stata fatta una promessa. Se un bambino piccolo mi dice « Prometto che domani ti darò mille sterline », se io dico ad un amico « Prometto che ti farò Imperatore della Cina », o se un attore dice sulla scena « Prometto di vendicare mio padre », non si è promesso nulla. Il bambino non era consapevole di ciò che diceva, io scherzavo e l'attore recitava una parte. Tutto ciò è fin troppo ovvio, ma serve a mostrarci una cosa: la fonazione di un enunciato di promessa « costituisce » una promessa solo a patto che vi siano altri fattori, oltre all'attività verbale che è essenziale per il compimento dell'atto. Lo stesso vale per le prescrizioni. La mera fonazione di enunciati imperativi, e l'uso di altre forme di linguaggio prescrittivo, non stabilisce che si è dato un ordine, un permesso od una proibizione, non « costituisce » di per sé un atto di ordinare, di permettere o di proibire.

Che cosa si richiede allora, oltre all'attività verbale, perché si abbia una azione normativa? Il confronto tra le promesse e le prescrizioni servirà a far luce anche su questo punto.

Quando la fonazione di un enunciato di promessa « costituisce » un atto del promettere, o abbia come « risultato » il fatto che si è fatta una promessa, da quel momento, per un certo tempo, c'è una relazione tra chi ha fatto la promessa e chi l'ha ricevuta, il promettente e il ricevente la promessa. Il promettente ha l'obbligo di mantenere la promessa, vale a dire di fare ciò che ha promesso di fare. È naturale chiamare questa relazione una « relazione normativa » tra le due parti. Non sarebbe del tutto corretto « identificare » la promessa con questa relazione normativa; ma è certamente

corretto dire che, qualora la fonazione di un enunciato di promessa porti a, o abbia come risultato, l'istituzione di questa relazione normativa, si è fatta una promessa.

Analogamente, quando la fonazione di un enunciato di comando « costituisce » un atto dell'ordinare, da quel momento, per un certo tempo, c'è una relazione tra chi ha dato l'ordine e chi l'ha ricevuto, il comandante e il comandato. Tale relazione si potrebbe anche chiamare « relazione normativa » tra le due parti. Io preferisco chiamarla « relazione sotto norma » tra le parti. Come nel caso delle promesse, non sarebbe corretto identificare l'ordine con questa relazione sotto norma. Ma è corretto dire che, qualora l'uso del linguaggio prescrittivo porti a, o abbia come risultato, l'istituzione di questa relazione tra un'autorità normativa e qualche soggetto della norma, è stata emanata una prescrizione, l'atto normativo è stato compiuto con successo, e la norma ha avuto origine (esistenza).

L'esistenza delle norme non ha soltanto un inizio, ma anche una fine. Le prescrizioni cessano di esistere quando le relazioni sotto norma, istituite dall'emanazione delle prescrizioni, si dissolvono. La durata della vita di una prescrizione è dunque la durata di una relazione tra un'autorità normativa e uno o più soggetti della norma. Finché dura tale relazione, si dice che la prescrizione è *in forza*. L'esistenza di una prescrizione non sta nel fatto, come tale, che la si è emanata, ma nel fatto che essa è in forza.

9. Chiediamoci ora: *Perché* un certo agente ordina ad un altro agente di compiere, o di astenersi da, una certa azione?

Talvolta qualcuno dà un ordine perché ha ricevuto a sua volta un ordine in questo senso.

Quando una prescrizione viene emanata perché c'è l'ordine di emanarla, lo stesso atto normativo è allora soggetto a — è contenuto di — una norma. È questo un tipo di casi comune ed importante. Alcuni problemi logici ad esso collegati verranno discussi in seguito, nel cap. X. Per il momento, tuttavia, possiamo ignorare questo tipo di casi. Infatti esso non fa che riportare il problema che qui ci interessa (« Perché? ») all'atto normativo « del secondo ordine » attra-

verso il quale ha avuto origine l'ordine di eseguire l'atto normativo « del primo ordine ».

Se l'atto normativo consistente nel dare un ordine non è esso stesso il contenuto di una norma, il tipo comune di risposta alla nostra domanda pare seguire questa impostazione generale:

Chi dà un ordine *vuole che accada* il risultato dell'atto prescritto. Perciò egli *vuole* che il soggetto della prescrizione *compia* l'atto in questione, cioè che quest'ultimo faccia accadere il mutamento desiderato. Dandogli un ordine, egli può *far sì che il soggetto compia* l'atto. Quindi dà l'ordine. L'atto normativo è un *mezzo* per i *fini* dell'autorità normativa. È un mezzo per far sì che il soggetto della norma faccia qualcosa, e, a sua volta, questo è un mezzo per far sì che accada una certa cosa. Se vogliamo dire — come, a mio parere, siamo liberi di fare — che il voler conseguire un fine implica il voler usare i mezzi atti allo scopo di conseguirlo, allora possiamo anche dire che l'autorità normativa *vuole dare un ordine* al soggetto della norma, e che *vuole far sì* che il soggetto *compia* l'atto prescritto.

Quando diciamo che l'autorità normativa vuole che accada una certa cosa, e perciò vuole che il soggetto della norma faccia questa cosa (faccia sì che essa accada), *basiamo* questo ultimo desiderio sul primo. Si può distinguere tra basi necessarie e sufficienti. Nel caso in esame, il primo desiderio è una base sufficiente, e *non necessaria*, del secondo. Ciò vuol dire: volere che un agente faccia una certa cosa non presuppone (logicamente) che io voglia che questa cosa accada. Per esempio, può darsi che io voglia che un agente faccia una certa cosa semplicemente perché non lo voglio vedere inattivo, e non perché sono interessato al risultato del suo atto. Tuttavia, è probabilmente corretto dire che *normalmente* ordiniamo alle persone di fare certe cose perché desideriamo che tali cose vengano fatte.

Ovviamente, volere che un agente faccia qualcosa costituisce un fondamento sufficiente del volere far sì che egli la faccia. A mio modo di vedere, in questo caso il primo desiderio è anche un fondamento necessario del secondo. Ciò vuol dire che non si può (logicamente) volere far sì che qualcuno faccia una certa cosa a meno che non si voglia che egli la faccia.

Volere far sì che un agente faccia una certa cosa costituisce un fondamento sufficiente, ma certo *non* necessario, del volergli dare un ordine. Dare ordini non è che uno dei diversi mezzi per indurre all'azione le persone.

Queste osservazioni dovranno bastare per quanto riguarda le relazioni reciproche tra i quattro casi di « volere », da noi distinti in relazione all'atto normativo.

Non è mia intenzione sostenere che, ove l'atto normativo non sia esso stesso il contenuto di una norma, sia *sempre* possibile rispondere ad una richiesta sulle motivazioni di tale atto facendo riferimento ai diversi generi di volere, in conformità al quadro sopra delineato. Talvolta gli ordini vengono dati « senza alcun motivo particolare ». Tuttavia, ciò non impedisce necessariamente di affermare che l'autore dell'ordine voglia che il ricevente faccia una certa cosa. Di necessario c'è solo che non vi è alcun motivo particolare perché egli voglia proprio *questa* cosa. E tuttavia, non voglio negare che un ordine si possa dare « assolutamente senza motivo ». Si tratterebbe però di un caso estremamente inconsueto, « concettualmente alieno » all'istituzione dell'ordinare. Lo si potrebbe forse dire un « uso improprio » o « uso parassita » di tale istituzione.

10. Quanto si è detto degli ordini nel paragrafo precedente si applica, *mutatis mutandis*, anche alle proibizioni. Normalmente, chi dà la proibizione vuole che chi la riceve si astenga da qualcosa, e vuole anche ottenere questo risultato per mezzo della proibizione.

Normalmente non si può dire che chi dà un permesso *voglia* che chi lo riceve compia l'azione permessa. Permettere è *lasciare* che qualcuno faccia qualcosa. Possiamo chiederci che cosa *faccia* quell'agente che *lascia* fare una certa cosa ad un altro.

Questa domanda non fa che riproporre la questione della natura dei permessi, già brevemente discussa nei paragrafi 13-16 del cap. V. Si può dire che una persona lasci compiere un certo atto ad un'altra qualora non l'abbia proibito e, forse, non sia nemmeno consapevole del fatto che l'altra lo compie. Un uso siffatto di « lasciare » corrisponderebbe a quella concezione che vede il permesso come pura e semplice assenza di proibizione. Tuttavia, lasciar fare una certa cosa

ad un altro può anche significare che si tollera (concede) che egli compia tale atto e che si è consapevoli della possibilità che egli lo compia in futuro, se non del fatto che lo compia effettivamente. Questo uso di « lasciare » corrisponde ad una concezione del permesso come concessione. La prima forma di « lasciar fare » si dirà *passiva*, e la seconda *attiva*.

Se accettiamo la concezione del permesso come concessione combinata ad una proibizione di interferire, dare un permesso a qualcuno significa allora *lasciare* attivamente che questa persona compia un certo atto, e *volere* che altri si astengano da un certo altro atto, consistente nel rendere impossibile il primo atto a chi detiene il permesso. Se, infine, accettiamo la concezione che soltanto la proibizione di interferire inerisce essenzialmente alla norma permissiva, dare il permesso significa allora volere che altri si comportino in un certo modo e volere far sì che essi si comportino in tal modo per mezzo di un ordine.

Lasciare passivamente che una persona faccia una certa cosa non comporta alcun genere di « volere » da parte dell'agente che dà il permesso. Se però una persona lascia attivamente che un'altra compia un certo atto, se cioè è consapevole della possibilità che quest'ultima lo compia in futuro e tollera (concede) tale possibilità, allora si può anche dire che il primo agente vuole lasciar libero il secondo agente di far ciò. *Volere lasciar libero* un agente di *fare qualcosa* corrisponde, nel caso dei permessi, al *volere far sì* che un agente *faccia qualcosa* nel caso degli ordini.

11. Con le osservazioni presentate nei due paragrafi precedenti a proposito dell'intenzione e delle motivazioni coinvolte nell'azione normativa, ci siamo portati in prossimità di una nota teoria « classica » delle norme, che possiamo chiamare *teoria della volontà normativa* (*will-theory of norms*). Secondo tale teoria, approssimativamente, le norme sono espressione o manifestazione della volontà di qualche autorità normativa nei confronti della condotta di qualche soggetto della norma.

L'applicazione primaria della teoria della volontà normativa è limitata alle norme prescrittive. Infatti, caratteristica essenziale di tale teoria è che le norme debbano provenire da un'autorità. Storicamente, la teoria della volontà nor-

mativa è nota principalmente come teoria delle leggi dello stato (della natura delle leggi dello stato). Secondo questa concezione, si dice talvolta che le leggi esprimono la volontà dello stato. Si può dire che la teoria della volontà normativa, se considerata come teoria della filosofia del diritto, ponga la questione della natura dell'autorità che sottostà alle norme giuridiche e, in ultima analisi, la questione della natura dello stato.

Come teoria della condizione ontologica delle prescrizioni in generale, mi sembra che la teoria della volontà normativa sia sostanzialmente corretta. Come teoria delle norme giuridiche in particolare, la sua accettazione non richiede, a mio giudizio, un impegno in favore di una concezione antropomorfa o teomorfa che veda lo stato come un essere dotato di volontà.

Se si dovesse dare una breve caratterizzazione di quel tipo di volontà di cui gli *ordini* sono manifestazioni, credo che si dovrebbe parlare della volontà di far sì che certi agenti (soggetti della norma) facciano e/o si astengano dal fare certe cose. In breve, chiameremo una volontà siffatta *volontà di far fare o di fare astenere*. Questo genere di volontà non costituisce che raramente una volontà di far fare o di fare astenere « fine a stessa », ma ha come obiettivo qualche fine ulteriore. Come si è osservato nel paragrafo precedente, normalmente l'autorità normativa vuole *far sì* che il soggetto faccia qualcosa perché vuole che il soggetto *faccia* questa cosa. E vuole che egli faccia questa cosa perché vuole che essa *accada*. Il modo in cui questi ulteriori fini che lo stato, in quanto autorità normativa, si propone sono (o dovrebbero essere) collegati ai fini che i cittadini dello stato, in quanto soggetti della norma, si propongono, costituisce un problema di tutto rilievo della filosofia politica.

La volontà manifestata dai permessi si può chiamare *volontà di tollerare* (*concedere*).

12. Potremmo dire che l'arte di comandare (l'arte di ordinare) consiste nell'abilità a far sì che gli agenti facciano o si astengano dal fare cose che vogliamo che essi facciano o si astengano dal fare.

È chiaro che l'abilità a comandare (ordinare) non presuppone che chi dà l'ordine sia in grado di far sì che il rice-

vente esegua un atto individuale avente per risultato la cosa voluta. Egli può riuscire, come non riuscire, a far sí che il soggetto compia un atto siffatto. Qualora egli riesca, diciamo che il soggetto ha *obbedito* all'ordine. Qualora egli non riesca, non diciamo necessariamente che il soggetto ha disobbedito. Vi sono almeno tre diversi tipi di ragioni per cui un ordine può non riuscire nel suo intento in una singola occasione:

Una ragione è la *disobbedienza* del soggetto. Dire che il soggetto disobbedisce significa che egli comprende l'ordine e che può (è in grado di) fare il genere di cosa che gli viene ordinata, ma si astiene dal farla e non tenta nemmeno di farla nell'occasione in questione.

Un'altra ragione per cui l'ordine può non raggiungere il suo intento sta nel fatto che il soggetto *tenti* di fare e sia in grado di fare il genere di cosa ordinatagli, ma *non riesca* a compiere l'atto. Egli non è in grado di compiere l'atto nell'occasione in questione perché ciò gli è impedito da « ostacoli fisici » o dall'interferenza di altri agenti. Noi non chiamiamo questo disobbedienza. Tuttavia, nei singoli casi, non c'è una chiara linea di confine tra la disobbedienza e questo tipo di insuccesso nell'ottemperanza ad un ordine.

La terza ragione, infine, è che il soggetto *non può* (non è in grado di) fare il genere di cosa che gli si ordina di fare. In questo caso, egli non può né obbedire né disobbedire all'ordine. In simili circostanze, è naturale dire che egli non può affatto « ricevere » l'ordine. Il soggetto è incapace di entrare in quella relazione « normativa » con l'autorità che l'atto normativo di ordinare mira a stabilire. Naturalmente, una simile incapacità perdura soltanto fino a che il soggetto non ha imparato ad eseguire gli atti della categoria in questione.

Che cosa significa questo terzo tipo di insuccesso di un atto normativo? Forse che l'autorità *non può* (non è in grado di) dare l'ordine al soggetto? Abbiamo detto che l'abilità a dare un ordine, per l'autorità, è una abilità a far sí che il soggetto faccia il genere di cosa che viene ordinata. Se il soggetto non è in grado di compiere il genere di atto in questione, non si può neppure far sí che egli lo compia per effetto dell'ordine ricevuto (naturalmente, può darsi che il soggetto apprenda a compiere l'atto in questione, e dunque che, in una diversa occasione, si faccia sí che egli lo compia

per averne avuto l'ordine). E, se non si può far sí che egli compia questo genere di atto, l'autorità non possiede quella abilità che, secondo il punto di vista da noi adottato, è logicamente necessaria perché si possa ordinare a *questo* soggetto di compiere quel genere di atto. La risposta alla nostra domanda è dunque affermativa.

Da quanto si è detto, segue che una condizione necessaria dell'esistenza di un ordine dato da qualche autorità a qualche soggetto di fare o di astenersi dal fare una certa cosa è che il soggetto dell'ordine *possa* (sia in grado di) fare questo genere di cosa. A questo punto dovrebbero essere chiare le ragioni, ed il senso, dell'affermazione che il principio « Dovere implica Potere » stabilisce una condizione indispensabile dell'esistenza degli ordini (e delle proibizioni).

Abbiamo detto che dare un permesso significa « lasciare attivamente » che un agente faccia, o si astenga dal fare, una certa cosa. Se il « lasciare in forma attiva » si definisce come il tollerare (concedere) qualche azione alla portata di qualche agente, ne segue immediatamente che si può permettere ad un agente di fare, o di astenersi dal fare, soltanto quelle cose che egli è in grado di fare. Secondo questa concezione del permettere, anche Potere-essere consentito implica Potere-essere in grado.

13. L'« arte di comandare (ordinare) » ammette, per così dire, diversi gradi di generalità. Dire che un agente « può (è in grado di) comandare » in certi casi non significa nulla più di questo: che egli è in grado di ordinare a *qualcuno* di fare *qualcosa*, qualche genere di cosa. È questa l'abilità ad ordinare nel senso più generale e più debole. Da essa va distinta l'abilità ad ordinare ad *un certo* agente di fare *qualcosa*, l'abilità ad ordinare a *qualcuno* di fare *una certa* cosa, e l'abilità di ordinare ad *un certo* agente di fare *una certa* cosa.

Poniamo una autorità normativa *a*, un soggetto della norma *s*, e un contenuto normativo *c*. Possiamo allora elencare in una tavola le abilità, di diversi gradi di generalità, corrispondenti al dare e al ricevere un ordine:

a può (è in grado di) ordinare a qualcuno di fare qualcosa	s può (è in grado di) ricevere da qualcuno l'ordine di fare qualcosa
a può ordinare a qualcuno di fare c	s può ricevere da qualcuno l'ordine di fare c
a può ordinare a s di fare qualcosa	s può ricevere da a l'ordine di fare qualcosa
a può ordinare a s di fare c	s può ricevere da a l'ordine di fare c

Le prime due coppie di abilità elencate nella tavola constano di elementi logicamente indipendenti. Le ultime due constano di elementi logicamente identici.

Secondo la nostra concezione, un ordine di fare c rivolto a s da parte di a può esistere se, e soltanto se, l'abilità di a ad ordinare e l'abilità di c a ricevere un ordine costituiscono una coppia corrispondente alla quarta tra quelle sopraelencate.

Ove le abilità di a e di s corrispondano alla prima, alla seconda o alla terza delle coppie sopraelencate, è possibile, ma non certo, che a possa ordinare a s di fare c . Ove a possa ordinare a s di fare qualcosa, è plausibile affermare che a possa anche tentare di ordinare a s di fare c , indipendentemente dal fatto che a possa o non possa effettivamente ordinare a s di fare c . Analogamente, ove a possa ordinare a qualcuno di fare c , è plausibile pensare che egli possa anche (almeno) tentare di ordinare a s di fare c , indipendentemente dal fatto che a possa o non possa effettivamente far ciò. È meno chiaro se, dal fatto puro e semplice che a possa ordinare a qualcuno di fare qualcosa, segua che a possa tentare di ordinare a s di fare qualcosa, di ordinare a qualcuno di fare c , e/o di ordinare a s di fare c . In quanto tale, il concetto di tentare di ordinare non è preciso quanto basta a rendere possibile una decisione. Tale concetto va modellato. Potremmo distinguere svariati concetti (sensi) di tentare di ordinare, a seconda che venga soddisfatto questo o quello dei requisiti appena menzionati concernenti l'abilità.

Tentare di ordinare è compatibile, pur senza presupporla, con l'abilità dell'agente al quale tentiamo di dare l'ordine a fare la cosa che tentiamo di ordinare.

Bisogna distinguere tra *tentare di ordinare* e *ordinare di tentare*. Ordinare ad una persona di fare una certa cosa presuppone che l'agente che riceve l'ordine possa (sia in grado di) tentare di fare quel genere di cose. Come abbiamo fatto osservare in precedenza (cap. III, § 10) non è vero che si possa tentare di fare qualunque cosa. Forse si potrebbe anche sostenere che, in una singola occasione, si possono tentare di fare soltanto quelle cose che si possono fare genericamente. Ma questo requisito può sembrare troppo forte. Forse dovremmo dire che alcune cose che non siamo in grado di fare, nel senso generico, siamo però in grado di tentare. Ma questo concetto di « potere (essere in grado di) tentare » presuppone che « si abbia almeno un'idea » su come fare la cosa in questione. In caso contrario, non si può nemmeno tentare. Non si *sa fare* a tentare.

Dunque, dal fatto che a possa (sia in grado di) tentare di ordinare a s di fare c non segue che a possa (sia in grado di) ordinare a s di tentare di fare c . Tuttavia, se accettiamo quanto detto a proposito del tentare di ordinare, dal fatto che a può (è in grado di) ordinare a s di tentare di fare c segue logicamente che a può (è in grado di) ordinare a s di fare c .

La distinzione tra ordinare e tentare di ordinare riveste una particolare importanza per il problema dell'esistenza degli ordini e per l'interpretazione del principio che *Dovere* implica *Potere*. Tentare di ordinare ha quasi sempre almeno questo risultato: l'esibizione delle parole o dei simboli che abbiamo chiamato formulazione normativa. Ora, la formulazione normativa è forse la manifestazione più « cospicua » dell'esistenza della norma. Per questo motivo ci sentiamo inclini al dire che un ordine ha origine, ed esistenza, già dal momento in cui una persona *tenta* di dare un ordine ad un'altra. Questo è il nostro modo consueto e naturale di esprimerci. A questo punto, non è compito del filosofo correggere il linguaggio. Il suo compito è quello di mettere in evidenza le differenze concettuali — anche quando il linguaggio tende a confonderle.

Uno dei motivi principali per formulare le condizioni di esistenza in un modo che presupponga la validità del principio « *Dovere* implica *Potere* » è che ciò serve a mantenere chiara la distinzione tra ordinare e tentare di ordinare.

14. In che cosa consiste l'abilità a far sí che gli agenti facciano, o si astengano dal fare, certe cose, per averne ricevuto l'ordine? Al fine di acquisire una comprensione piú sicura della questione, poniamoci prima la seguente domanda: che cosa fa l'agente che dà un ordine?

Uno degli aspetti di ciò che l'agente fa ci è già familiare. Si tratta dell'aspetto che abbiamo chiamato *promulgazione*. Esso consiste, *grosso modo*, nel rendere noto ai soggetti della norma, per mezzo del linguaggio o di altri simboli, *che cosa* l'autorità normativa vuole che essi facciano o si astengano dal fare.

La promulgazione è necessaria, ma non di per sé sufficiente, a stabilire relazioni normative tra agenti. Oltre alla promulgazione, è presente nell'azione normativa una seconda componente, che indicherò con un altro termine tratto dalla filosofia del diritto, cioè con il termine di *sanzione*.

Per i nostri intenti, la sanzione si può definire come la *minaccia*, esplicita o implicita, *di punizione per la disobbedienza alla norma*.

L'esistenza di una minaccia di punizione non è di per sé un motivo per obbedire. Lo è però il *timore* della punizione. Qualora la minaccia di punizione costituisca timore della punizione, parlerò di minaccia, o sanzione, *efficace*.

Il timore della punizione non è necessariamente l'unica ragione per obbedire alla norma. Si può perfino pensare che sia essenziale per certi tipi di prescrizioni, quali le leggi dello stato, l'esistenza di altri motivi di obbedienza. Probabilmente è corretto dire che, normalmente, ove l'azione sia conforme a certe prescrizioni, il motivo di ciò *non* è il timore della punizione o di altre conseguenze spiacevoli. La funzione della sanzione è quella di costituire un motivo di obbedienza alla norma in assenza di altri motivi di obbedienza e in presenza di motivi di disobbedienza. Qualora il soggetto sia tentato di disobbedire, il timore della punizione è *una* delle cose che lo possono « richiamare all'ordine ». In casi estremi, è la *sola* cosa che possa esercitare questa funzione.

L'esistenza di un motivo di obbedienza quale il timore della punizione non implica che tale motivo abbia forza sufficiente a superare, nei singoli casi, i motivi in favore di una condotta contraria. L'efficacia della sanzione è compatibile con la disobbedienza alla norma. La disobbedienza deve

essere però occasionale, deve essere l'eccezione e non la regola. Se la disobbedienza costituisce un fenomeno abituale, anziché eccezionale, la sanzione non è efficace, e la punizione non è (seriamente) temuta.

A questo punto si impone un commento sul significato di disobbedienza « eccezionale » e « abituale ». Se l'ordine, o la proibizione, è del tipo che abbiamo chiamato (cap. V, § 11) *eminentemente generale*, la disobbedienza alla norma è eccezionale quando quasi tutti i soggetti obbediscono alla norma in quasi tutte le occasioni. Se l'ordine, o la proibizione, è generale in relazione all'occasione, ma è rivolto ad un soggetto particolare, la disobbedienza è eccezionale se il soggetto obbedisce alla norma in quasi tutte le occasioni. Analogamente, se la prescrizione è generale in relazione al soggetto, ma viene emanata soltanto per una occasione particolare, la disobbedienza si considera eccezionale quando quasi tutti i soggetti obbediscono alla norma in tale occasione.

Tuttavia, se la prescrizione è (completamente) *particolare* non ha senso parlare di disobbedienza eccezionale e/o abituale a tale norma. Diremo dunque che questa disobbedienza prova che la sanzione non era efficace? Potremmo farlo. In casi come questo, però, potremmo anche far dipendere l'efficacia della sanzione dalla reazione del soggetto a ripetute prescrizioni dello stesso contenuto da parte della stessa autorità. I due diversi atteggiamenti corrispondono a concetti leggermente diversi di minaccia efficace. Per i nostri intenti, abbiamo bisogno di un concetto di efficacia basato su una impostazione del secondo genere.

Possiamo ora rispondere nel modo seguente alla domanda su cosa faccia l'agente che dà l'ordine: egli promulga la norma e le annette una efficace sanzione, o minaccia di punizione, per la disobbedienza. Nel far così, si istituisce una relazione normativa tra l'autorità ed il soggetto: l'esecuzione dell'atto normativo è coronata da successo. Il risultato di una simile esecuzione è il fatto che esiste una prescrizione — una prescrizione è stata data ed è in forza.

15. Non è affatto ovvio che qualunque persona possa efficacemente minacciare qualunque altra persona di farle del male. Il mero uso di parole minacciose non costituisce una minaccia efficace.

Occasionalmente, una minaccia può costituire un motivo di obbedienza ad un ordine anche se l'autorità non è effettivamente in grado di metterla in atto. Il soggetto può sopravvalutare il potere dell'autorità di rendere efficace la minaccia.

Una condizione necessaria perché la minaccia sia efficace è che la persona minacciata creda che, se disobbedisce, le accada ciò di cui la si minaccia. Al posto di « creda » potremmo anche dire « valuti che vi sia un rischio considerevole ».

Naturalmente, in questo il soggetto può sbagliarsi. Può darsi che in seguito scopra che non avrebbe dovuto temere la punizione perché l'autorità non sarebbe stata in grado di punirlo, anche se l'avesse voluto. Tuttavia, con tutta probabilità è corretto dire che una simile credenza normalmente non è erranea, essendo di solito « fondata » in qualche modo su quanto è accaduto nei casi di disobbedienza del passato.

Se chi dà l'ordine è effettivamente in grado di punire (« fare del male »), in caso di disobbedienza, chi riceve l'ordine, dirà che il primo è *più forte* del secondo sotto l'aspetto di rilievo. Normalmente, una minaccia di punizione sarà efficace soltanto se l'autore della minaccia sarà in grado di metterla in atto. In altri termini, ordinare è normalmente possibile soltanto ove l'autorità degli ordini sia, sotto l'aspetto di rilievo, più forte del soggetto (dei soggetti) degli ordini. Dunque, l'abilità ad ordinare è fondata logicamente sulla forza superiore di chi dà l'ordine rispetto a chi lo riceve. In certi casi, è possibile che venga dato un ordine genuino anche se tale presupposto non si verifica. Ciò accade quando il soggetto crede erroneamente che l'autorità abbia una forza superiore alla sua.

Naturalmente, è del tutto possibile che una persona, ben consapevole del fatto che un'altra non possa danneggiarla con misure punitive, nondimeno *faccia* ciò che l'altra persona le chiede di fare. Vi possono essere numerosissimi motivi che giustificano un simile adeguamento alla volontà altrui. Ma in questo caso la prima persona non ha ricevuto un ordine effettivo, e *non* è corretto chiamare la sua condotta « obbedienza ad un ordine ».

La forza superiore sulla quale è logicamente fondata l'abilità ad ordinare può essere *accidentale* o *essenziale*.

Può darsi che una persona sia accidentalmente in una posizione tale da fare agire un'altra persona in conformità

ai propri ordini. Per esempio, la prima è a conoscenza di qualche « segreto » che, se reso di pubblico dominio, danneggerebbe la reputazione e la posizione sociale della seconda. Il *ricatto* è una specie di ordine basato su un'accidentale superiorità di forza nelle relazioni tra persone.

Si può dire che gli adulti godano di una naturale superiorità di forza nei confronti dei bambini. È questo il motivo per cui essi possono dare ordini ai bambini. Quando i bambini crescono e diventano maggiorenni, tale superiorità viene ad esaurirsi naturalmente. Col venir meno della superiorità di forza, cessano anche gli ordini. Nelle relazioni tra gli adulti e la loro prole, gli ammonimenti ed i consigli prendono il posto degli ordini e delle proibizioni.

Le persone adulte hanno, l'una nei confronti dell'altra, una forza approssimativamente uguale: esse hanno cioè più o meno lo stesso potere di fare (del bene e) del male l'una all'altra. È questo il motivo per cui gli adulti, in circostanze normali, non danno ordini l'uno all'altro.

Gli ufficiali comandano i (danno ordini ai) soldati, e gli ufficiali di grado superiore comandano gli ufficiali di grado inferiore. Ciò significa che gli ufficiali sono più forti dei soldati? « Nello stato di natura » non è affatto detto che l'ufficiale sia più forte del singolo soldato. Le probabilità sono che la loro forza sia approssimativamente la stessa. Ma, *in quanto ufficiale*, l'ufficiale è più forte. Normalmente, egli può portare ad effetto le minacce che rivolge ai subordinati recalcitranti. Che egli sia in grado di far ciò è conseguenza del fatto che può ordinare ad altri soldati di punire gli insubordinati. Che egli sia in grado di dare ordini a questi ultimi si fonda a sua volta sul suo potere di minacciare una punizione in caso di disobbedienza. Questo tessuto di poteri di comando dipende, in ultima analisi, dal fatto che gli uomini dell'esercito nel complesso obbediscono agli ordini. In certi casi, il tessuto si rompe. I subordinati non temono più la punizione per l'insubordinazione. Non si obbedisce agli ordini. Gli ufficiali « perdono il comando » dell'esercito, non *possono* più (non *sono* più *in grado* di) dare ordini (comandare).

La forza superiore di chi dà gli ordini rispetto a chi li riceve è anche la base fattuale su cui si fonda l'ordine giuridico dello stato. L'esistenza di un ordine giuridico è l'esistenza di relazioni normative tra le autorità e i cittadini. È essen-

ziale che le autorità siano in grado di sostenere le prescrizioni rivolte ai cittadini con minacce di punizione efficaci per le eventuali disobbedienze. Ove tale condizione non venga soddisfatta, l'ordine legale crolla o si dissolve, come nel caso di una rivoluzione vittoriosa.

Capitolo ottavo

La logica deontica: norme categoriche

1. Nel presente capitolo e nel successivo presenteremo i fondamenti di una Logica formale delle Norme, o Logica Deontica.

La « sottostruttura » di tale logica si compone di tre strati: la Logica (« classica ») delle Proposizioni, la Logica del Mutamento, le cui linee essenziali abbiamo tracciato nel capitolo II, e la Logica dell'Azione, presentata a grandi linee nel capitolo IV. L'impianto formale ed i principi di queste tre logiche vengono incorporati nella nostra Logica delle Norme e ne costituiscono un presupposto.

La Logica delle Proposizioni è uno studio formale delle p -espressioni, la nostra Logica del Mutamento è uno studio formale delle T -espressioni, e la nostra Logica dell'Azione è uno studio formale delle df -espressioni. Oltre ai simboli della Logica delle Proposizioni, il formalismo della Logica del Mutamento impiega il nuovo simbolo T . Oltre ai simboli della Logica delle Proposizioni e della Logica del Mutamento, il formalismo della Logica dell'Azione impiega due nuovi simboli, d e f . Nel capitolo IX arricchiremo di un nuovo simbolo il formalismo della Logica dell'Azione.

Nel capitolo V abbiamo introdotto il concetto di *nucleo normale*. Il nucleo normale consta di quelle parti, o componenti, di una norma, che chiamiamo carattere, contenuto e condizione di applicazione. Come simboli dei due caratteri normativi abbiamo introdotto le lettere O e P . I simboli dei contenuti normativi sono df -espressioni.

Tra i diversi modi di suddividere le norme in classi, ve ne è uno, menzionato nel capitolo V, che consiste nel suddividerle in norme *ipotetiche* e *categoriche*. Abbiamo detto (cap. V, § 6) che le condizioni di applicazione delle norme categoriche si possono desumere immediatamente dal loro

contenuto. Non c'è bisogno di un nuovo simbolo per formulare le condizioni di applicazione delle norme categoriche. Le condizioni di applicazione delle norme ipotetiche, invece, non si possono desumere immediatamente dal loro contenuto; la loro formulazione richiede un nuovo simbolo. Tale simbolo, che verrà introdotto nel prossimo capitolo, costituisce il complemento al formalismo della Logica dell'Azione cui si è fatto cenno sopra.

I simboli dei nuclei normali delle norme categoriche sono le *O*- e *P*-espressioni atomiche, definite al paragrafo 4 del capitolo V. Nel prossimo capitolo, in relazione all'introduzione di un simbolismo per le condizioni di applicazione delle norme ipotetiche, definiremo un concetto generalizzato di *O*- e *P*-espressioni atomiche.

La Logica delle Norme, che siamo in procinto di delineare, è lo studio formale di quella sola « parte » delle norme che chiamiamo nucleo normale (cfr. cap. V, § 1). È questa una limitazione che le future ricerche sull'argomento dovranno superare.

I nuclei normali, come abbiamo detto al paragrafo 1 del capitolo V, possono essere visti come le parti comuni a tutti i tipi di norme. La Logica delle Norme di cui ci occupiamo qui è stata principalmente concepita come teoria logica dei nuclei normali delle *prescrizioni*. Non ne rivendicheremo esplicitamente la validità per nuclei di altri tipi di norme.

Per indicare la Logica delle Norme, parliamo anche di Logica Deontica. Il verbo greco $\delta\epsilon\omicron\mu\alpha\upsilon$ significa *legare*. A tale verbo è collegato il verbo impersonale $\delta\epsilon\iota\nu$, che si può tradurre con *dovere* o *essere necessario*. Una forma sostantivata di quest'ultimo verbo è $\tau\acute{o}\ \delta\epsilon\omicron\nu$, che significa ciò che deve essere, o che è doveroso o obbligatorio. L'avverbio $\delta\epsilon\omicron\nu\tau\omega\varsigma$ significa all'incirca *debitamente*, o *come dovrebbe essere*.

2. Nel tentativo di costruire una logica delle norme, il nostro primo problema è se i cosiddetti connettivi verofunzionali, o simboli della negazione, congiunzione, disgiunzione, ecc., si possano usare per formare complessi molecolari di *O*- e *P*-espressioni (atomiche). È importante riuscire a vedere con molta chiarezza quale sia la natura del problema. Infatti si tratta indubbiamente di un problema che disorienta.

Le idee di negazione, congiunzione, ecc., sono particolarmente adeguate al discorso descrittivo, dove gli enunciati si usano per fare asserti esprimenti proposizioni. Dire che l'enunciato « Non piove » è la negazione (l'enunciato negativo) di « Piove », significa qualcosa di questo tipo: l'enunciato « Non piove » esprime una proposizione che è vera se la proposizione espressa dall'enunciato « Piove » è falsa, e che è falsa se la proposizione espressa dall'enunciato « Piove » è vera.

L'uso dei connettivi verofunzionali per la formazione di complessi molecolari di *T*-espressioni e di *d*- e *f*-espressioni non è più problematico del loro uso per la formazione di complessi molecolari di *p*-espressioni. Infatti, le *p*-, le *T*- e *df*-espressioni appartengono tutte al discorso descrittivo (formalizzato). Esse sono forme schematiche di enunciati esprimenti proposizioni. In quanto forme schematiche di enunciati usati per dare prescrizioni, le *O*- e le *P*-espressioni appartengono al discorso prescrittivo. Non è affatto chiaro se i connettivi verofunzionali abbiano un uso dotato di senso nel discorso prescrittivo.

Le *parole* che nel linguaggio ordinario corrispondono ai connettivi verofunzionali sono « non », « e », « o » e diverse altre. È facile notare che queste parole hanno un uso anche nel discorso prescrittivo. « Chiudi la finestra e apri la porta », « Non puoi parcheggiare qui », « Smetti di fumare o esci dalla stanza ».

Tuttavia, il fatto puro e semplice che le parole « non », « e », ecc. siano usate nel discorso prescrittivo non risolve il problema se i connettivi verofunzionali si possano usare per formare complessi molecolari di *O*- e *P*-espressioni. È naturale che possiamo usare i *segni* $\sim$, $\&$, $\vee$, ecc. per formare complessi di *O*- e *P*-espressioni; ma un simile uso non farebbe che ripresentare la questione del significato dei complessi così formati, oltre a riproporre la domanda se il significato dei $\sim$, $\&$, ecc. nel linguaggio prescrittivo sia tanto simile al loro significato nel linguaggio descrittivo da giustificare l'uso degli stessi simboli.

A questo punto è importante osservare che le norme, almeno quelle del tipo che chiamiamo prescrizioni, non sono né vere né false. Se le *O*- e le *P*-espressioni sono forme schematiche di enunciati usati per dare prescrizioni, allora i

complessi molecolari di tali espressioni non esprimono *funzioni di verità* delle loro parti costitutive. Questo solo fatto basta a sottolineare la loro differenza logica dai complessi molecolari di *p*-, *T*- e *df*-espressioni.

Le *O*- e le *P*-espressioni si possono considerare gli equivalenti « formalizzati » degli *enunciati deontici* (e, nel caso delle *O*-espressioni, anche degli enunciati imperativi). Come sappiamo (cap. VI, § 9), nell'uso ordinario gli enunciati deontici esibiscono una caratteristica ambiguità. Talvolta li si usa come formulazioni normative — chiameremo questo loro uso « prescrittivo ». Talvolta li si usa per fare quegli asserti che abbiamo chiamato normativi — chiameremo questo loro uso « descrittivo ». Quando vengono usati descrittivamente, gli enunciati deontici esprimono quelle proposizioni che chiamiamo normative. Se le norme in questione sono prescrizioni, le proposizioni normative dicono che queste e quelle prescrizioni « esistono » — cioè sono state emanate e sono in forza (cfr. cap. VII, § 8).

Tenendo conto di tale ambiguità, ci si può chiedere se le *O*- e le *P*-espressioni vadano considerate formulazioni normative formalizzate o enunciati formalizzati esprimenti proposizioni normative.

Per rispondere alla domanda potremmo decidere che le *O*- e le *P*-espressioni vadano intese uniformemente in modo prescrittivo, come formulazioni normative. In questo caso dovremmo introdurre, se ve ne fosse bisogno, un simbolismo specifico per gli enunciati esprimenti proposizioni normative.

Un altro modo di rispondere sarebbe quello di lasciare che le *O*- e le *P*-espressioni conservassero la stessa ambiguità degli enunciati deontici del linguaggio ordinario. Va da sé che conservare tale ambiguità non dovrebbe poi ingenerare confusione. Dovremmo dunque avere non *due simbolismi*, ma *due interpretazioni* dello stesso simbolismo, che chiamerò interpretazione *prescrittiva* e *descrittiva* delle *O*- e *P*-espressioni. Se interpretate prescrittivamente, queste espressioni sono formulazioni normative (formalizzate). Se interpretate descrittivamente, esse sono enunciati (formalizzati) esprimenti proposizioni normative.

Decido qui in favore della seconda risposta, in quanto ci risparmia la fatica di raddoppiare il nostro simbolismo.

Il fatto che i connettivi verofunzionali si possano usare

per formare complessi molecolari di *O*- e *P*-espressioni *interpretate descrittivamente* è chiaro e non controverso. I complessi molecolari esprimono funzioni di verità delle proposizioni normative espresse dalle *O*- e *P*-espressioni atomiche che ivi figurano.

Dobbiamo però ancora discutere se i connettivi verofunzionali si possano usare per formare complessi molecolari di *O*- e *P*-espressioni *interpretate prescrittivamente*.

La risposta può essere affermativa soltanto al prezzo di introdurre un'ambiguità nei significati dei connettivi verofunzionali. Dovremmo distinguere tra un significato descrittivo, o *verofunzionale*, e un significato prescrittivo, o *non-verofunzionale*, dei segni $\sim$, $\&$, ecc.

Tale distinzione sarebbe del tutto ragionevole. I termini del linguaggio ordinario « non », « e », ecc. hanno talvolta significato verofunzionale, come in « La finestra è chiusa e la porta è aperta »; talvolta hanno invece significato non-verofunzionale, come in « Chiudi la finestra e apri la porta ». Se qualcuno preferisce parlare di « uso » o di « funzione », anziché di « significato », non faccio obiezioni. Non ci si deve rompere la testa sulla questione se « e » abbia o non abbia lo stesso significato nei due enunciati riportati. Ma è importante notare che il primo enunciato, costruito sulla base di altri due enunciati per mezzo del termine « e », esprime una funzione di verità delle proposizioni espresse dagli altri due, diversamente dal secondo, che pure è costruito per mezzo di « e ».

Decideremo qui di usare $\sim$, $\&$, ecc. soltanto nel modo verofunzionale. Ciò vuol dire che diamo una risposta negativa al problema presentato sopra. I connettivi verofunzionali non possono venire (non verranno) usati per formare complessi molecolari di *O*- e *P*-espressioni interpretate prescrittivamente. In altri termini, i complessi molecolari di *O*- e/o *P*-espressioni si interpreteranno sempre in modo descrittivo, come forme schematiche di enunciati esprimenti proposizioni normative.

Si può discutere della praticità di questa decisione. Poiché abbiamo deciso di conservare nel nostro formalismo l'ambiguità dell'uso ordinario degli enunciati deontici, perché non conservare anche l'altra ambiguità, ovvero l'uso ora verofunzionale ora non-verofunzionale dei connettivi? La prati-

cità della nostra decisione dovrà mostrarsi da sé nel seguito. Per il momento si osservi soltanto che, pur dedicandoci anche allo studio degli usi non-verofunzionali dei connettivi, per i nostri intenti non sarà necessario raddoppiare il simbolismo dei connettivi.

La decisione presa risponde alla domanda (e risolve la questione) posta all'inizio del presente paragrafo. Ne pone però delle nuove.

Una di esse è se la Logica delle Norme che stiamo costruendo sia una teoria ed uno studio logico dell'interpretazione descrittiva o dell'interpretazione prescrittiva delle *O*- e *P*-espressioni. Io stesso non so dire quale sia la risposta migliore a questa domanda. Il sistema di Logica Deontica « pienamente sviluppato » è una teoria di espressioni interpretate descrittivamente. Ma le leggi (i principi, le regole) peculiari di questa logica riguardano le proprietà logiche delle *norme* stesse, che poi si riflettono nelle proprietà logiche delle proposizioni normative. Dunque, in un certo senso, la « base » della logica deontica è data da una teoria logica delle *O*- e *P*-espressioni interpretate prescrittivamente.

Ci si può anche chiedere quale rilievo possa avere per la Logica delle Norme l'uso prescrittivo dei connettivi « non », « e », ecc. Anche a questa domanda non saprei come rispondere direttamente. Tuttavia, che l'uso prescrittivo dei connettivi *sia* rilevante risulterà chiaro dalla seguente discussione.

3. Introduciamo il concetto di norma (*auto*-)consistente. Una norma si dirà (*auto*-)consistente se, e soltanto se, il contenuto normativo è consistente. Inversamente, una norma si dirà inconsistente se, e soltanto se, il suo contenuto è inconsistente.

Le condizioni di consistenza (e inconsistenza) delle *df*-espressioni sono state analizzate in precedenza (cap. IV, §§ 3-4). Una formulazione agile di tali condizioni è la seguente: una *df*-espressione è consistente se, e soltanto se, essa ha una forma normale positiva (ad almeno un termine). Le *O*- e *P*-espressioni atomiche sono dunque consistenti se, e soltanto se, la *df*-espressione che segue la lettera *O* o *P* è consistente.

Di per sé, la portata ontologica di questo concetto di norma consistente non è chiara. Dire che una *p*-espressione

(formula della logica proposizionale) è consistente significa (« ontologicamente ») che *può darsi* lo stato di cose da esse descritto — o, più rigorosamente, che tale stato di cose può darsi per quanto riguarda i principi della Logica delle Proposizioni. Tuttavia, possono esservi altre ragioni di ordine logico per cui lo stato descritto sia impossibile. Analogamente, dire che una *T*-espressione è auto-consistente significa che il mutamento da essa descritto *può accadere* (avere luogo) — per quanto riguarda i principi della Logica del Mutamento. Dire che una *df*-espressione è auto-consistente significa che l'azione da essa descritta *può venire eseguita* — per quanto riguarda i principi della Logica dell'Azione.

Potrebbe la auto-consistenza delle *O*- e *P*-espressioni avere un significato analogo? Nella loro qualità di formulazioni normative (di prescrizioni) tali proposizioni non *descrivono* alcunché. Esse *prescrivono*, cioè ordinano o permettono, certe azioni. Di per sé non è chiaro perché una prescrizione si debba chiamare consistente se l'azione prescritta si può eseguire e inconsistente se invece tale azione non si può eseguire.

È chiaro che, per un solo e medesimo agente, è logicamente impossibile fare ed astenersi dal fare la stessa cosa nella stessa occasione. È però logicamente impossibile *ordinare* o *permettere* ad uno stesso agente di fare ed astenersi dal fare la stessa cosa nella stessa occasione? Se l'ordinare e il permettere consistessero semplicemente nel gridargli certe parole ad alta voce, ciò non sarebbe impossibile. Sono certamente in grado di rivolgermi a qualcuno, p. es., con le parole « Chiudi la finestra e lasciala aperta »; e perfino di minacciarlo di una punizione se egli non obbedisce. Ma questo significa che gli ho dato un ordine? La risposta dipende dalla nostra concezione dell'ordinare — di ciò in cui consiste dare ordini. In altri termini, la risposta dipende dalla soluzione a quello che abbiamo chiamato problema ontologico delle norme (prescrizioni).

Ora intravediamo il rilievo di questo problema, discusso nel capitolo precedente, per i problemi di logica formale trattati nel presente capitolo.

Abbiamo accettato la concezione che una prescrizione di *O*-carattere esprime, o manifesta, la volontà di *far sì* che gli agenti facciano, o si astengano dal fare, certe cose; e che una

prescrizione di *P*-carattere esprima la volontà di *lasciare* che gli agenti facciano, o si astengano dal fare, certe cose. Abbiamo anche accettato la concezione che la relazione normativa, nella cui esistenza consiste l'esistenza della prescrizione, non possa realizzarsi a meno che il soggetto della prescrizione non *possa* (sia in grado di) fare, o di astenersi dal fare, quelle cose che l'autorità della prescrizione vuole far sí, o lasciare, che egli faccia o si astenga dal fare. Se, per motivi di ordine logico, queste cose non si possono fare (e se non ci si può astenere dal farle) non si può far sí, o lasciare, che gli agenti le facciano o si astengano dal farle. Pertanto, non le si può ordinare, permettere o proibire agli agenti. Prescrizioni siffatte non possono « esistere ».

In sintesi, le nostre definizioni di norme consistenti e inconsistenti si riducono dunque a questo: se si accetta una certa visione dell'ontologia delle norme, le prescrizioni consistenti sono quelle che *possono esistere*; le prescrizioni inconsistenti sono quelle che non possono esistere — per quanto riguarda la logica.

4. Una delle funzioni del termine « non » nel linguaggio descrittivo è quella di negare, cioè di esprimere proposizioni aventi valore di verità opposto alle proposizioni cui tale termine si aggiunge od unisce. Questa non è la *sola* funzione del « non » nel linguaggio descrittivo, ma è forse la più importante.

Per poter individuare nel linguaggio prescrittivo un elemento analogo alla negazione, dobbiamo studiare gli effetti dell'inserimento o dell'aggiunta del « non » negli enunciati usati per enunciare prescrizioni. In particolare, dobbiamo chiederci se la relazione tra i significati di una stessa formulazione normativa *con* e *senza* il termine « non » assomigli alla relazione tra una proposizione e la sua negazione quanto basta a giustificare il riferimento ad una prescrizione (norma) ed alla *sua* negazione. È facile notare che il « non » si usa tanto nel linguaggio prescrittivo che nel linguaggio descrittivo. Ma da ciò non segue ancora che il « non » abbia nel linguaggio prescrittivo la funzione di negare — né è del tutto chiaro quale sia il *significato* di « negare » in un contesto prescrittivo.

Consideriamo la *O*-espressione atomica $Od(\sim pTp)$. Sup-

poniamo che essa enunci l'ordine di aprire una finestra. Nel linguaggio ordinario, questo ordine si potrebbe esprimere con l'enunciato imperativo « Apri la finestra » o con l'enunciato deontico « Si deve (bisogna) aprire la finestra » (« Devi aprire la finestra »).

Quale *potrebbe* essere il significato dell'espressione non- $Od(\sim pTp)$? L'unico inserimento sensato di una negazione nell'enunciato imperativo « Apri la finestra » ha come risultato l'enunciato « Non aprire la finestra ». Quest'ultimo esprime la proibizione di aprire la finestra, e corrisponde dunque alla forma simbolica $Of(\sim pTp)$. Dovremo dire che la « negazione » dell'ordine di fare una certa cosa è l'ordine di astenersi dal fare quella stessa cosa? Già ad una prima riflessione constatiamo che, anche se $Of(\sim pTp)$ costituisce una possibile interpretazione di non- $Od(\sim pTp)$, non si tratta però della sola interpretazione possibile, né della più plausibile.

L'inserimento di un « non » negli enunciati deontici menzionati ci dà « Non devi aprire la finestra » e « Non bisogna aprire la finestra ». *Considerati come formulazioni normative*, questi enunciati ammettono due interpretazioni. Secondo la prima, essi esprimono la proibizione di aprire la finestra, e corrispondono dunque alla forma simbolica $Of(\sim pTp)$. Secondo l'altra, essi esprimono il permesso di lasciar chiusa la finestra, e corrispondono dunque alla forma simbolica $Pf(\sim pTp)$. Abbiamo qui un altro candidato alla posizione di « negazione » della nostra espressione d'origine $Od(\sim pTp)$.

C'è tuttavia ancora una terza possibilità. Possiamo interpretare « Non devi aprire la finestra » nel significato che non ti si è ordinato di aprirla, che non ti si è dato alcun ordine (prescrizione, norma) di questo genere. Se così inteso, l'enunciato deontico con il « non » non è una formulazione normativa, ma un enunciato descrittivo esprimere una proposizione normativa.

Consideriamo ora la *P*-espressione atomica $Pd(\sim pTp)$, uno dei cui casi potrebbe essere il permesso di aprire una finestra. Nel linguaggio ordinario, questo permesso si potrebbe esprimere con le parole « Puoi aprire la finestra » o « Ti è consentito di aprire la finestra ».

Che cosa *potrebbe* significare non- $Pd(\sim pTp)$? Per ri-

spondere a questa domanda, chiediamoci come vadano intesi gli enunciati « Non puoi aprire la finestra » o « Non ti è consentito di aprire la finestra ».

È ovvio che vi sono due possibili interpretazioni. Secondo la prima, gli enunciati con il « non » esprimono la proibizione di aprire la finestra. Le parole « non puoi » hanno allora lo stesso significato delle parole « non devi ». Il significato della formula negata si potrebbe anche esprimere con $Of(\sim pTp)$.

Nella seconda interpretazione, gli enunciati con il « non » non sono prescrittivi, ma descrittivi. Essi dicono che non c'è il permesso di aprire la finestra, che non si è dato, e non è in forza, alcun permesso di questo genere. In generale, $non-Pd(\sim pTp)$ esprime allora la proposizione normativa che non esiste il permesso di trasformare un $\sim p$ -mondo in un p -mondo.

Servendoci di simili argomentazioni, constatiamo senza difficoltà che vi sono tre candidati alla posizione di « negazione » dell'O-enunciato atomico $Of(\sim pTp)$ e due candidati alla posizione di « negazione » del P-enunciato atomico $Pf(\sim pTp)$. I tre significati possibili di $non-Of(\sim pTp)$ sono dati dagli enunciati « si deve fare p », « si può (è consentito) fare p » e « Non vi è alcuna proibizione di fare p ». I due significati possibili di $non-Pf(\sim pTp)$ sono espressi da « si deve fare p » e da « Non vi è alcun permesso di lasciare che p non venga fatto ».

Come possiamo osservare, la negazione ha nel linguaggio prescrittivo una funzione sconcertante. Gli enunciati che hanno origine dall'inserimento del « non » in formulazioni normative sono corretti dal punto di vista grammaticale e vengono usati frequentemente nel discorso ordinario; ma il loro significato non è chiaro, anzi: tali enunciati esibiscono caratteristiche ambiguità. Emergono svariati « candidati » alla posizione di negazione (dei significati) delle O- e P-espressioni atomiche. Dovremo dunque fare una scelta; e si porrà la questione di come giustificare la scelta. Tale questione non è che un caso particolare della seguente questione generale: quali sono i criteri per chiamare un'entità la « negazione » di un'altra?

Non possiamo discutere qui il problema della negazione in generale. Come abbiamo già osservato (§ 2), il concetto

di negazione è particolarmente adeguato al discorso descrittivo e all'ambito delle proposizioni. Eppure, anche in questo contesto si tratta di un concetto controverso. Uno dei modi di definirlo consisterebbe nel formulare i cinque seguenti requisiti per la negazione di una proposizione data:

(i) La negazione di una proposizione data deve essere una proposizione.

(ii) La negazione deve essere unica; deve esservi cioè una ed una sola negazione di una proposizione data.

(iii) La negazione deve essere reciproca; se una proposizione è la negazione di un'altra, la seconda è allora la negazione della prima.

(iv) Una proposizione data e la sua negazione devono essere reciprocamente esclusive; non deve cioè darsi il caso che esse siano vere o false ambedue.

(v) Una proposizione data e la sua negazione devono essere congiuntamente esaustive; vale a dire, l'una o l'altra deve essere vera.

(i logici appartenenti alla cosiddetta scuola intuizionista non sarebbero d'accordo sul fatto che una proposizione e la sua negazione debbano essere congiuntamente esaustive).

Se applichiamo, *mutatis mutandis*, questi quattro requisiti al concetto di negazione di una norma, il primo dice che la negazione di una norma deve essere una norma. E già questo ci porta a cancellare dal novero dei candidati alla posizione di negazione delle norme espresse da $Od(\sim pTp)$ ecc. quelle interpretazioni secondo le quali $non-Od(\sim pTp)$ esprimono proposizioni normative.

È corretto dire che la proposizione espressa dall'enunciato « Non c'è un ordine di fare p » sia la *negazione* della *proposizione* espressa dall'enunciato « C'è un ordine di fare p ». Tuttavia, noi *non* diremo che tale proposizione costituisce la negazione della *prescrizione* (norma) espressa dalle parole « si deve fare p ». Se $non-Od(\sim pTp)$ si interpreta descrittivamente, come enunciato esprimente una proposizione normativa, allora va interpretata descrittivamente anche la sua parte $Od(\sim pTp)$.

Come indicato al paragrafo 2, impiegheremo il simbolo

$\sim Od(\sim pTp)$ soltanto per l'interpretazione *descrittiva* di $\text{non-}Od(\sim pTp)$.

Non c'è bisogno di nuovi simboli per l'interpretazione *prescrittiva* di $\text{non-}Od(\sim pTp)$. Il motivo per cui non c'è bisogno di nuovi simboli per il « non » del linguaggio prescrittivo si può desumere dalla discussione precedente dei possibili significati prescrittivi di $\text{non-}Od(\sim pTp)$, ecc. Quando $\text{non-}Od(\sim pTp)$ ecc. non si interpretavano come enunciati esprimenti proposizioni normative, l'interpretazione ci dava enunciati di significato identico a certe *O*- e *P*-espressioni atomiche.

Torniamo ora alla questione della selezione dei « candidati » alla posizione di « negazione » di una *norma* (prescrizione).

Dei due candidati alla posizione di negazione della norma espressa da $Of(\sim pTp)$ escludiamo $Of(\sim pTp)$, e dei due candidati alla posizione di negazione di $Of(\sim pTp)$ escludiamo $Od(\sim pTp)$. Dopo queste eliminazioni, restano i seguenti candidati: come negazione della norma espressa da $Od(\sim pTp)$ abbiamo $Pf(\sim pTp)$; come negazione di $Pd(\sim pTp)$ abbiamo $Of(\sim pTp)$ come negazione di $Of(\sim pTp)$ abbiamo $Pd(\sim pTp)$ e come negazione della norma espressa da $Pf(\sim pTp)$ abbiamo $Od(\sim pTp)$.

Il motivo di queste esclusioni sta nel fatto che vogliamo che la negazione soddisfi i requisiti di unicità e reciprocità ((ii) e (iii) dell'elenco). Il requisito che la negazione di una norma sia una norma viene soddisfatto dalla decisione di attenerci uniformemente all'interpretazione prescrittiva delle *O*- e *P*-espressioni atomiche.

Consideriamo ora le due coppie:

$$\begin{array}{l} Od(\sim pTp) \text{ e } Pf(\sim pTp) \\ \text{e } Of(\sim pTp) \text{ e } Pd(\sim pTp) \end{array}$$

Il nostro suggerimento è che le norme espresse dagli elementi di ciascuna coppia di formulazioni normative siano l'una con l'altra nella relazione di norma e negazione. Secondo tale suggerimento, la negazione di un ordine positivo è dunque un permesso negativo, e viceversa. Mettendo la cosa in termini ancora diversi: un ordine di fare ed un permesso di astenersi dal fare sono l'uno la negazione dell'altro,

e così anche un ordine di astenersi ed un permesso di fare.

Questo concetto di norma negativa si può generalizzare. In precedenza, abbiamo introdotto i concetti di negazione esterna ed interna delle *df*-espressioni — e cioè dei possibili contenuti normativi (cfr. cap. VI, § 6). Non è difficile constatare che i contenuti degli elementi di ciascuna delle coppie di norme presentate sopra sono l'uno la negazione *interna* dell'altro. I loro caratteri sono « opposti » — l'uno ha *O*-carattere e l'altro ha *P*-carattere. La nostra definizione generalizzata del concetto di norma negativa è ora la seguente:

Una norma costituisce la norma negativa di un'altra norma se, e soltanto se, le due norme sono di carattere opposto e i loro contenuti sono l'uno la negazione interna dell'altro.

Consideriamo, per esempio, la norma espressa da $O(d\sim pTp) \vee f(\sim pT\sim p)$. Essa dice che si deve produrre o lasciare che accada lo stato di cose descritto da *p*, a seconda della natura dell'occasione. La sua norma negativa è espressa da $P(f(\sim pTp) \vee d(\sim pT\sim p))$. Quest'ultima dice che è consentito lasciare che non venga prodotto o sopprimere lo stato di cose descritto da *p*.

Analogamente, la negazione della norma espressa da $O(d(\sim pTp) \vee d(\sim qTq))$ è la norma espressa da $P(d(\sim pTp) \& f(\sim qTq) \vee f(\sim pTp) \& d(\sim qTq) \vee f(\sim pTp) \& f(\sim qTq))$. La prima ordina la produzione di due stati di cose. La seconda permette di lasciare che almeno uno di essi non venga prodotto.

Ora, il concetto di norma negativa soddisfa, *mutatis mutandis*, i requisiti (iv) e (v) dell'elenco? Una norma data e la sua norma negativa sono o non sono reciprocamente esclusive e congiuntamente esaustive?

Prima di poter rispondere a queste domande dobbiamo chiarire che cosa si debba intendere, *mutatis mutandis*, per esclusività reciproca ed esaustività congiunta nel discorso prescrittivo. È agevole definire questi concetti sulla traccia della definizione di consistenza del paragrafo 3. Una proposizione è consistente se può essere vera; una norma, si è detto, se può esistere. Analogamente, potremmo dire che due norme sono reciprocamente esclusive se non possono esistere ambedue — coesistere — e congiuntamente esaustive se almeno una delle due deve esistere (esistere necessariamente).

Al fine di rispondere alla domanda se una norma e la sua norma negativa siano, nel senso definito, reciprocamente esclusive, dobbiamo dare i criteri della possibile coesistenza delle norme — cosa che faremo nel seguente paragrafo. Si vedrà allora che la risposta alla nostra domanda è affermativa, anche se con un'importante limitazione (cfr. § 7).

La domanda se una norma e la sua norma negativa siano, nel senso definito, congiuntamente esaustive, ci conduce al problema dell'esistenza necessaria delle norme. Anche questo problema verrà discusso in seguito (§ 8). Vedremo allora che la risposta alla domanda concernente l'esaustività congiunta è negativa. In virtù di ciò, il concetto di negazione nel discorso prescrittivo mostra una certa somiglianza con il concetto intuizionista di negazione¹.

5. Potremmo dire che la possibilità della coesistenza di norme costituisce l'aspetto, o il significato, ontologico del concetto formale di *compatibilità* di norme. Prima di volgerci all'aspetto ontologico dobbiamo definire e commentare il concetto formale.

La compatibilità di due o più norme si dirà anche consistenza reciproca di due o più norme. Un insieme di norme compatibili si dirà *insieme consistente* di norme.

Nel corso della presente discussione vale l'assunzione che le norme di cui definiamo e discutiamo la compatibilità sono norme (*auto*-)consistenti. Non tratteremo in modo particolareggiato il problema della compatibilità di norme che non soddisfino il requisito di (*auto*-)consistenza. Tale problema sembra di scarsa importanza. Se almeno un elemento di un insieme di norme è (*auto*-)inconsistente, tale insieme si potrà perciò considerare inconsistente.

Il nostro problema si può ora porre in questi termini: quali condizioni deve soddisfare un insieme di norme (*auto*-)consistenti perché l'insieme sia consistente, perché le norme siano compatibili?

La discussione si svolge in tre passaggi. Prima di tutto, definiamo la consistenza di un insieme dato di norme di *O*-carattere. Quindi assumiamo che un insieme dato di norme

¹ Cfr. il mio articolo *On the Logic of Negation*, in « Soc. Sci. Fenn. Comm. Phys.-Math. », XXII (1959), n. 4.

comprenda soltanto norme di *P*-carattere. Infine, definiamo la consistenza di un insieme dato di norme tale che alcuni suoi elementi abbiano *O*-carattere ed altri abbiano *P*-carattere.

Possiamo indicare i tre generi di insiemi di norme come *O*-insieme, *P*-insieme e *O* + *P*-insieme (o « insieme misto ») rispettivamente.

Agli insiemi di norme corrispondono insiemi di formulazioni normative, cioè di *O*- e/o *P*-espressioni (atomiche). È conveniente impostare l'analisi in modo da porre in primo piano le espressioni e le loro proprietà formali — senza dimenticare che, in ultima istanza, l'importanza del nostro discorso sta in ciò che si dice delle norme vere e proprie. Assumiamo che, quando parleremo di *O*- e *P*-espressioni, le *df*-espressioni ivi comprese siano in forma normale positiva. Si assume inoltre che le forme normali siano rese *uniformi* (cfr. cap. IV, § 8) in relazione a tutte le *p*-espressioni atomiche (variabili *p*, *q*, ecc.) che figurano nell'intero insieme di *O*- e/o *P*-espressioni.

(i) Consideriamo un insieme di *O*-norme ed un corrispondente insieme di *O*-espressioni.

Facciamo un elenco di tutte le *p*-espressioni atomiche che figurano nelle *O*-espressioni. Sia *n* il numero delle *p*-espressioni atomiche. Elenchiamo quindi le 2ⁿ descrizioni di stato corrispondenti a queste *n* *p*-espressioni atomiche. Elenchiamo quindi le 2ⁿ × 2ⁿ descrizioni di mutamento corrispondenti a queste 2ⁿ descrizioni di stato. Tali descrizioni di mutamento costituiscono un elenco completo delle condizioni di applicazione delle *O*-espressioni, cioè delle norme dell'insieme.

Per ciascuna condizione di applicazione facciamo un elenco di quelle parti, ammesso che ve ne siano, delle forme normali (uniformi) delle *df*-espressioni delle rispettive *O*-espressioni, che corrispondono a quelle condizioni. Questi elenchi ci dicono che cosa le singole norme richiedono di fare alle rispettive condizioni. Formiamo quindi la *congiunzione* degli elementi di ciascuno di questi elenchi. Tali congiunzioni ci dicono che cosa la totalità delle norme richieda di fare alle rispettive condizioni. Non è certo che vi siano tante congiunzioni quante sono le condizioni di applicazione

dell'elenco completo. Infatti può accadere che per certe condizioni non si applichi alcuna norma.

Le congiunzioni sono *df*-espressioni. Ne verifichiamo la *consistenza*. Vi sono diversi modi di compiere una verifica siffatta. Per esempio, possiamo trasformare le congiunzioni nelle loro forme normali positive. Se queste non si annullano, le congiunzioni sono consistenti. Tuttavia, il risultato di tali trasformazioni si può desumere immediatamente dalle **stesse espressioni congiunte**. Queste ultime sono parti delle **forme normali positive** uniformi delle *df*-espressioni presenti nelle **O-espressioni** del nostro insieme, e sono dunque **disgiunzioni di congiunzioni** di *d*- e *f*-espressioni elementari. Le disgiunzioni così congiunte sono consistenti se, e soltanto se, esse hanno almeno un disgiunto — congiunzione di *d*- e *f*-espressioni elementari — in comune. Altrimenti, sono inconsistenti.

Supponiamo che *nessuna* congiunzione sia inconsistente. In questo caso, e solo in questo caso, il nostro O-insieme di norme è consistente, e i suoi elementi sono compatibili.

Supponiamo che *qualche* (almeno una) congiunzione sia inconsistente. In questo caso il nostro O-insieme di norme è inconsistente, e i suoi elementi sono incompatibili.

Supponiamo infine che *tutte* le congiunzioni siano inconsistenti. In questo caso abbiamo una forma particolare di **inconsistenza e incompatibilità**, che diremo « assoluta ».

Qualora la congiunzione corrispondente ad una data condizione di applicazione delle norme sia consistente, diremo anche che l'insieme di norme è consistente, e che i suoi elementi sono compatibili, *per quelle condizioni*. Qualora una data congiunzione sia inconsistente, diremo che l'insieme di norme è inconsistente, e che i suoi elementi sono **incompatibili, per quelle condizioni**.

Dunque, secondo le nostre definizioni, un insieme di **O-norme consistente** è consistente per *tutte* le condizioni di applicazione delle norme — ma un insieme inconsistente potrebbe essere consistente per *alcune* condizioni di applicazione.

La nostra definizione di insieme consistente di O-norme equivale a quanto segue: un insieme di ordini è consistente (gli ordini sono compatibili) se, e soltanto se, per ogni condizione di applicazione data, è logicamente possibile obbe-

dire (collettivamente) a *tutti* gli ordini che si applicano a quella condizione.

(ii) Prendiamo ora in considerazione un insieme di *P*-norme auto-consistenti.

Un simile insieme è consistente *ipso facto*. I permessi non si contraddicono mai l'un l'altro. Questa è una delle differenze logiche fondamentali tra gli ordini ed i permessi. Ne abbiamo l'esempio più evidente nel fatto che, in una occasione data, l'ordine di fare una certa cosa è incompatibile con l'ordine di astenersi dalla stessa cosa (cfr. § 6) mentre, in una occasione data, il permesso di fare una certa cosa non è incompatibile con il permesso di astenersi dalla stessa cosa. Discuteremo in seguito la portata « ontologica » di questa differenza tra gli ordini ed i permessi.

(iii) Consideriamo infine un insieme misto di *P*- e O-norme (ordini e permessi) auto-consistenti, e il corrispondente insieme di espressioni.

Al fine di identificare e formulare le condizioni di consistenza dell'insieme, per prima cosa lo suddividiamo in due parti o sottoinsiemi. La prima comprende tutte le O-norme dell'insieme, e l'altra tutte le *P*-norme. Chiamiamo i due sottoinsiemi O-parte e *P*-parte dell'insieme misto. La *P*-parte è consistente *ipso facto*. La consistenza della O-parte costituisce una condizione, ma non la sola, della consistenza dell'intero insieme.

Facciamo un elenco di tutte le *p*-espressioni atomiche che figurano nelle O- e *P*-espressioni del nostro insieme misto. Costruiamo quindi gli elenchi corrispondenti di descrizioni di stato e di mutamento. L'elenco delle condizioni di mutamento include tutte le condizioni di applicazione delle norme dell'insieme misto.

Consideriamo ora il sottoinsieme che comprende la O-parte dell'insieme e un elemento della *P*-parte.

Per ciascuna condizione di applicazione elenchiamo le parti, ammesso che ve ne siano, delle forme normali delle *df*-espressioni che figurano nelle O-espressioni e nell'unica *P*-espressione del nostro sottoinsieme (di espressioni). Formiamo le congiunzioni degli elementi di ciascuna lista e ne verifichiamo la consistenza.

Se *tutte* le congiunzioni sono consistenti, diciamo che il sottoinsieme di norme è consistente e che i suoi elementi

sono compatibili. In questo caso diciamo anche che l'unica *P*-norma è *compatibile* con le *O*-norme (con l'insieme delle *O*-norme).

Se *qualche* (almeno una) congiunzione è inconsistente, il *sottoinsieme* di norme è inconsistente e, in particolare, l'unica norma permissiva è incompatibile con gli ordini (con l'insieme degli ordini).

Se *nessuna* congiunzione è consistente, il sottoinsieme è assolutamente inconsistente. Se nessuna delle congiunzioni corrispondenti alle condizioni di applicazione delle *P*-norma è consistente, allora la norma permissiva è assolutamente incompatibile con gli ordini.

Ripetiamo questo procedimento per *tutti* gli elementi, presi ad uno ad uno, della *P*-parte del nostro insieme misto di norme. La definizione di consistenza dell'insieme misto è la seguente:

Un insieme misto di norme è consistente, e i suoi elementi sono compatibili, se e soltanto se ciascuno degli elementi della sua *P*-parte è, individualmente, compatibile con la sua *O*-parte.

Se qualche elemento della *P*-parte dell'insieme è incompatibile con la *O*-parte, l'insieme misto è allora inconsistente.

La nostra definizione di consistenza e compatibilità si può anche formulare come segue: un insieme di ordini e permessi è consistente se, e soltanto se, per ogni condizione di applicazione data è logicamente possibile obbedire a *tutti* gli ordini (collettivamente) ed avvalersi di *ciascuno* dei permessi (individualmente) che si applicano a quella condizione.

6. Passeremo ora in rassegna, e commenteremo, alcune conseguenze delle nostre definizioni di compatibilità ed incompatibilità tra norme.

Una prima conseguenza è che una norma e la sua norma negativa (§ 4) sono, secondo la nostra definizione, incompatibili. Ciò si può vedere nel modo seguente.

Una norma e la sua negazione hanno caratteri opposti. Dunque, non può accadere che esse siano entrambe permessi (le norme permissive non si contraddicono mai l'una con l'altra). I loro contenuti sono l'uno la negazione interna dell'altro. Questo implica che le due norme hanno le stesse condizioni di applicazione. Se, delle forme normali delle

espressioni che rappresentano i contenuti delle due norme, prendiamo parti corrispondenti a condizioni di applicazione date, la loro congiunzione è inconsistente (ciò deriva dalla definizione di negazione interna). Perciò le due norme sono incompatibili. Inoltre, poiché sono incompatibili per *tutte* le loro condizioni di applicazione, esse sono *assolutamente* incompatibili.

Da ciò segue immediatamente che due norme di *O*-carattere, i cui contenuti siano l'uno la negazione interna dell'altro, sono (*assolutamente*) incompatibili. Per esempio, gli ordini espressi da $Od(\sim pTp)$ e $Of(\sim pTp)$ sono assolutamente incompatibili.

Queste conclusioni a proposito dell'incompatibilità delle norme valgono anche nel caso generale in cui i contenuti siano internamente incompatibili, e non solo nel caso specifico in cui i contenuti siano l'uno la negazione interna dell'altro. Così, due norme di carattere opposto, i cui contenuti siano internamente incompatibili, sono (*assolutamente*) incompatibili. E due norme di *O*-carattere, i cui contenuti siano internamente incompatibili, sono (*assolutamente*) incompatibili.

Per esempio, gli ordini espressi da $O(d(pTp) \& d(qTq))$ e da $O(d(pTp) \& f(qTq))$ sono incompatibili, e così anche l'ordine espresso da $O(d(pTp) \& d(qTq))$ e il permesso espresso da $P(d(pTp) \& f(qTq))$.

Tali risultati si possono facilmente generalizzare ad *insiemi* di norme. Un insieme di ordini è inconsistente se i contenuti di due suoi elementi sono internamente incompatibili. Un permesso è incompatibile con un insieme di ordini se il contenuto del permesso è internamente incompatibile con il contenuto di uno degli ordini (simili incompatibilità non sono necessariamente assolute).

È importante osservare che, secondo la nostra definizione, la mera incompatibilità dei contenuti di due ordini, o di un ordine e di un permesso, non implica l'incompatibilità delle norme. L'incompatibilità dei contenuti deve essere *interna*.

Talvolta, il caso in cui vi sia incompatibilità esterna ma non interna tra i contenuti normativi presenta alcune interessanti peculiarità logiche. Prenderemo ora in considerazione

ne una peculiarità siffatta, che illustreremo prima con un esempio.

Consideriamo i due ordini $Od(\sim pTp)$ e $Od(pT\sim p)$. Supponiamo che il primo sia l'ordine di aprire una finestra, e che il secondo sia l'ordine di chiudere la stessa finestra. Questi ordini si contraddicono l'un l'altro? Sono incompatibili? Forse questo è vero, in qualche senso particolare di « contraddire » e di « incompatibile », ma certamente non nel senso che noi abbiamo dato a questi termini. Il motivo per cui, secondo la nostra definizione, queste norme non sono incompatibili, sebbene i loro contenuti si contraddicano l'un l'altro, sta nel fatto che essi non hanno alcuna condizione di applicazione comune. Il secondo ordine si applica ad un mondo in cui lo stato di cose descritto da p si dà e non scompare indipendentemente dall'azione; il primo si applica ad un mondo in cui tale stato non si dà e non ha origine indipendentemente dall'azione.

Confrontiamo questi ordini con $Od(\sim pTp)$ e $Of(\sim pTp)$ — intesi, per esempio, come ordine di aprire una finestra e ordine di lasciare chiusa la stessa finestra. Secondo la nostra definizione, questi ultimi si contraddicono l'un l'altro, poiché, qualunque cosa faccia un agente in un'occasione in cui si applicano entrambi gli ordini, egli disobbedirà necessariamente ad uno di essi. In un'occasione in cui una certa finestra sia chiusa e non si apra da sé, un agente che padroneggi l'arte dell'aprire finestre dovrà necessariamente aprire questa finestra o lasciarla chiusa. Ma egli *non* dovrà necessariamente aprirla o chiuderla. Pertanto, egli disobbedirà necessariamente ad un ordine della coppia $Od(\sim pTp)$ e $Of(\sim pTp)$, ma non disobbedirà necessariamente ad un ordine della coppia $Od(\sim pTp)$ e $Od(pT\sim p)$. Nell'occasione in questione, egli non è in grado né di obbedire né di disobbedire all'ultimo di questi ordini.

Supponiamo che i due ordini $Od(\sim pTp)$ e $Od(pT\sim p)$ vengano dati soltanto in una singola occasione. In questo caso, ricorrendo al nostro esempio in termini di finestre, essi significano che l'agente cui sono rivolti gli ordini deve chiudere la finestra, se è aperta, ed aprirla, se è chiusa (in quella occasione). Nella pratica, una autorità darebbe *entrambi* gli ordini soltanto se essa non sapesse quale sia, o sarà, lo stato

del mondo nell'occasione in questione. Casi come questo non hanno nulla di strano o di inconsueto.

Supponiamo che i due ordini siano generali in relazione all'occasione (cfr. cap. V, § 11). In questo caso, nei termini del nostro esempio, essi significano che l'agente cui sono rivolti gli ordini deve chiudere la finestra ogniqualvolta egli la trova aperta, ed aprirla ogniqualvolta la trova chiusa. Supponiamo ora che il primo ordine si applichi alla situazione trovata dall'agente, e che quest'ultimo obbedisca chiudendo la finestra. Egli crea con ciò una situazione nella quale *diviene applicabile il secondo ordine*; ed ora deve aprire la finestra. Se obbedisce, crea una situazione alla quale si applica il primo ordine, e così via *ad infinitum*. Abbiamo qui un caso degno di nota — anche da un punto di vista logico.

Dirò che i due ordini generali costituiscono congiuntamente una coppia di *ordini di Sisifo*. In generale, si dirà che un insieme di ordini generali in relazione all'occasione costituiscono un insieme di ordini di Sisifo se, e soltanto se, l'obbedienza a tutti gli ordini che si applicano a certe condizioni crea necessariamente nuove condizioni di applicazione (di alcuni o di tutti gli ordini).

Possiamo introdurre il concetto di *equilibrio deontico*. Diremo che il mondo si può portare all'equilibrio deontico con un insieme (non contraddittorio) di ordini se è possibile obbedire a tutti gli ordini che si applicano ad ogni stato del mondo dato senza creare *ad infinitum* un nuovo stato del mondo cui si applichino alcuni di tali ordini. I due ordini di aprire una finestra ogni volta che ciò sia possibile e di chiuderla ogni volta che ciò sia possibile formano un insieme consistente — ma con cui non è possibile portare il mondo all'equilibrio deontico.

Emanare ordini di Sisifo quali « Apri la finestra ogni volta che è chiusa e chiudila ogni volta che è aperta » può essere crudele. Non è però insensato, nel senso in cui è insensato emanare ordini contraddittori come « Apri la finestra ma lasciala chiusa ».

7. Per una valutazione della portata ontologica delle condizioni di consistenza (e di compatibilità) dovremo sottoporre ad una analisi dettagliata il caso di due ordini i cui contenuti siano l'uno la negazione interna dell'altro. Chie-

diamoci *perché* un ordine di aprire una finestra ed una proibizione di far ciò — un ordine di lasciarla chiusa — si contraddicano l'un l'altro, siano incompatibili.

Va qui notato che, ragionevolmente, i due ordini si contraddicono l'un l'altro soltanto se essi si riferiscono alla stessa finestra, sono rivolti allo stesso agente, e sono emanati per la stessa occasione. Se, in un'occasione in cui una certa finestra è chiusa, chiedo ad una persona di aprirla e, in un'altra occasione, quando la stessa finestra è nuovamente chiusa, chiedo alla stessa o ad un'altra persona di lasciarla chiusa, non vi è alcuna contraddizione tra i miei ordini. Se invece ordino ad una persona di aprire una finestra ed ordino alla stessa persona di lasciare chiusa la stessa finestra nella stessa occasione, allora, come sembra, mi si può giustamente accusare di essermi contraddetto logicamente. I due ordini si annullano l'un l'altro o, potremmo dire, non possono coesistere « nello spazio logico ».

Ma, d'altra parte: se x ordina a z di aprire una finestra e y proibisce a z di aprire la stessa finestra nella stessa occasione, dobbiamo dire che c'è qui contraddizione? È vero che, per z , è logicamente impossibile obbedire ad entrambi gli ordini. È però logicamente impossibile che i due ordini coesistano? Non c'è posto per entrambi nello spazio logico? Di primo acchito, sembra ragionevole pensare che essi *possano* coesistere. Questo sembra plausibile anche nella concezione da me adottata della natura degli ordini e delle prescrizioni in generale. Secondo tale concezione, la coesistenza dei due ordini appena menzionati significa (normalmente) che x vuole che z apra la finestra e che y vuole che z la lasci chiusa nella stessa occasione. Questo non costituisce una contraddizione logica; possiamo però parlare di « conflitto ». Si tratta di un esempio di ciò che chiamerò *conflitto di volontà*.

Dunque: perché è logicamente possibile che x ordini a z di aprire la finestra e che y ordini a z di lasciarla chiusa, ma non è logicamente possibile che x ordini a z di aprire la finestra e, nello stesso tempo, glielo proibisca? O forse dovremo dire che, dopo tutto, anche questo è possibile? Possono mai gli ordini, o le norme in generale, contraddirsi vicendevolmente?

Vorrei che i miei lettori si rendessero conto della se-

rietà del problema (è un problema molto più serio di tutti i tecnicismi della logica deontica). Ed è serio perché, se due norme non possono contraddirsi vicendevolmente, non può nemmeno esserci una logica delle norme. Non vi è alcuna logica, potremmo dire, in un campo dove tutto è possibile. Perciò, se vi deve essere una logica delle norme, bisogna che siamo in grado di indicare qualcosa di impossibile nell'universo delle norme. Ma non è affatto ovvio che possiamo far ciò.

È importante rendersi conto che *non* possiamo rispondere alla domanda sui motivi per cui ordinare e proibire la stessa cosa debba dirsi logicamente impossibile affermando che tale impossibilità sta nell'impossibilità logica che uno stesso uomo faccia e si astenga dal fare la stessa cosa nello stesso momento. Infatti, se io ordino ad un uomo di fare una certa cosa e voi gli proibite di farla, è anche logicamente impossibile che l'uomo obbedisca ad ambedue, e tuttavia è perfettamente possibile che vi siano questo ordine e questa proibizione.

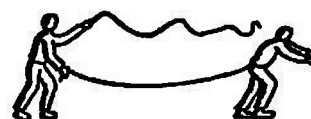
Un ordine, come abbiamo detto in precedenza, manifesta un tentativo di far sì che le persone facciano o si astengano dal fare certe cose. È chiaro che, nella stessa occasione, non si può *far sì* che la stessa persona faccia e si astenga dal fare la stessa cosa, poiché è logicamente impossibile che una persona nello stesso tempo faccia e si astenga dal fare la stessa cosa. È altrettanto chiaro che io posso *tentare* di far sì che la persona faccia la cosa in questione e che voi potete *tentare* di far sì che questa se ne astenga — anche se è logicamente impossibile che entrambi i tentativi vengano coronati da successo. Dunque, *perché* non dovrebbe essere possibile che *una sola* persona, nella stessa occasione, *tenti* di far sì che un'altra persona faccia e si astenga dal fare la stessa cosa? Bene, in quale maniera un'autorità normativa tenta di far sì che le persone facciano o si astengano dal fare certe cose? Prima dell'atto, per mezzo di minacce di punizione; quando si è disobbedito, per mezzo di misure punitive, e in altri modi ancora (cfr. cap. VII, § 14). Prendiamo in esame il seguente caso: se un bambino fa una certa cosa, un adulto lo punisce in qualche modo e, se il bambino si astiene dal fare quella stessa cosa, l'adulto lo punisce ugualmente, anche se forse in modo piuttosto diverso. Si può

dire allora che l'adulto *tenta* di far sí che il bambino faccia quella cosa e *tenta* nello stesso tempo di far sí che egli si astenga dal farla? In mancanza di criteri, non possiamo dire nulla. Il concetto di tentare non è ancora caratterizzato in modo da potersi applicare a casi come questo. Tuttavia, dovremmo certamente sentirci disposti a dire che un comportamento come quello appena descritto sembra strano e privo di un intento qualsiasi. E, se l'agente ci descrivesse la sua azione dicendo che egli tenta di far sí che il bambino punito faccia e si astenga dal fare lo stesso atto, noi diremmo che non lo comprendiamo, o che egli si comporta irrazionalmente, o forse perfino che è matto.

Possiamo chiarire il problema con alcuni esempi. Un uomo *a* cammina con un altro uomo *s*. *a* tiene in una mano un bastone, o una frusta, e nell'altra mano l'estremità di una corda, legata alla cintola di *s* (sarebbe forse più piacevole immaginare che *s* sia un cane, anziché un uomo). Costoro passano vicino a vari oggetti. Talvolta, quando giungono in prossimità di un oggetto, *a* spinge *s* verso l'oggetto con la frusta. Talvolta lo tira indietro con la corda. Talvolta lascia che *s* vada verso l'oggetto, se questi lo vuole. Talvolta lascia che *s* si allontani dall'oggetto. Questi quattro casi corrispondono alle quattro situazioni normative fondamentali di ordine positivo e negativo e di permesso positivo e negativo rispettivamente.

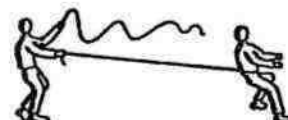
Si presenta ora un altro uomo *b*. Anch'egli tiene in una mano una frusta e nell'altra una corda. Lega la corda alla cintola di *s*. *a* e *b* passeggiano entrambi con *s*. Talvolta, quando *a* minaccia *s* con la frusta e lo spinge verso un oggetto, *b* lo trattiene. In questo caso *a* e *b* tentano di far fare ad *s* cose opposte. *s* non può compiacere entrambi i padroni: per lui è logicamente impossibile farlo. Ma ciò non significa che per *a* sia impossibile continuare a colpire *s* con la frusta, né che per *b* sia impossibile continuare a tirare la corda. In questo non v'è nulla di illogico, e nemmeno di irrazionale.

Allontaniamo *b* dal quadro. *a* è solo con *s*. Quando passano vicino ad un certo oggetto, *a* vi spinge *s* con la frusta e lo trattiene con la corda. Può *s* far ciò? L'ho appena descritto in termini comprensibili. Lo vediamo accadere nell'immaginazione, per così dire. Il problema è molto simile



Spingere

Caso Od



Trattenere

Caso Of



Lasciare andare

Caso Pd



Lasciare indietreggiare

Caso Pf

a questo: può un uomo spingere e tirare in direzioni opposte uno stesso oggetto nello stesso momento? Può tirarlo con una mano e spingerlo con l'altra, e l'oggetto si muoverà nella direzione della mano più forte. Questo comportamento potrebbe essere motivato dal desiderio di verificare quale sia la mano più forte. Ma se egli dicesse che fa tutto questo perché vuole far sí che l'oggetto si muova in una direzione e vuole anche far sí che si muova nell'altra, dovremmo pensare che ci stia prendendo in giro o che sia matto. Forse uno psicologo parlerebbe di «sdoppiamento della personalità». Egli agisce come due uomini che si contendono l'oggetto in questione.

La conclusione di questo argomento è la seguente:

La logica, «di per sé», non può mostrare che le norme possano contraddirsi l'una con l'altra. Ciò si può mostrare (ammesso che questo obiettivo sia raggiungibile) soltanto

con il ricorso a considerazioni riguardanti la natura delle norme; e non è affatto ovvio che il tentativo debba avere esito positivo. A mio parere, l'unico modo possibile di mostrare che le norme prescrittive possono contraddirsi l'una con l'altra consiste nel collegare il concetto di prescrizione a qualche idea dell'unità e della coerenza della volontà.

Di una volontà che non abbia per oggetto cose incompatibili, sarà naturale dire che è *razionale* o *ragionevole* o *coerente* o *consistente*.

All'inizio del paragrafo 5 si è detto che la portata ontologica del concetto formale di compatibilità delle norme è la possibilità di coesistenza. Ora ci rendiamo conto che, almeno per quanto riguarda le prescrizioni, l'identificazione della compatibilità con la possibilità di coesistenza è soggetta ad una importante limitazione. *Le prescrizioni devono avere la stessa autorità* (era questa la limitazione alla quale si alludeva al termine del paragrafo 4).

A questo punto introduco il concetto di *corpus* di norme. Con ciò intendo un insieme di prescrizioni aventi tutte la stessa autorità.

Dunque, per le prescrizioni il significato ontologico della compatibilità è la possibilità di coesistenza all'interno di un *corpus*. La consistenza di un insieme di prescrizioni equivale alla possibilità che l'insieme costituisca un *corpus*. L'incompatibilità delle prescrizioni equivale all'impossibilità della loro coesistenza all'interno di un *corpus*. La inconsistenza di un insieme di prescrizioni, infine, equivale all'impossibilità, cioè alla necessità della non esistenza, di un certo *corpus*.

Si può affermare che la contraddizione tra prescrizioni rifletta una inconsistenza (irrazionalità) della volontà dell'autorità normativa. Una stessa volontà non può proporsi « razionalmente » oggetti incompatibili. Tuttavia, può ben accadere che una volontà voglia « razionalmente » un oggetto che è incompatibile con l'oggetto di un'altra volontà « razionale ». A causa dell'impossibilità della prima cosa, le prescrizioni che non soddisfano i nostri criteri formali di compatibilità non possono coesistere in un *corpus* di norme. In virtù della possibilità della seconda, le prescrizioni che non soddisfano tali criteri possono tuttavia esistere all'interno di *corpora* diversi, e in questo senso coesistere.

Nei termini della teoria della volontà normativa, la in-

consistenza di un insieme di ordini significa che una stessa autorità normativa vuole che uno o più soggetti della norma facciano o si astengano dal fare diverse cose che, almeno in alcune circostanze, è logicamente impossibile fare od astenersi dal fare congiuntamente.

Nei termini della teoria della volontà normativa, la inconsistenza di un insieme di ordini e di permessi significa questo: una stessa autorità normativa vuole che uno o più soggetti della norma facciano o si astengano dal fare diverse cose, e contemporaneamente lascia che essi facciano o si astengano dal fare diverse altre cose, tali che sia logicamente impossibile, almeno in alcune circostanze, fare (od astenersi dal fare) *tutto ciò* che l'autorità *vuole* che si faccia (o che ci si astenga dal fare) ed alcune delle cose che essa *lascia* fare (o astenersi dal fare). Anche questo noi consideriamo volontà irrazionale.

Dire che i permessi non si contraddicono mai l'un l'altro significa che non è irrazionale *lasciare* che le persone facciano o si astengano dal fare diverse cose che non è logicamente possibile fare od astenersi dal fare congiuntamente o in una stessa occasione. Lasciando loro far ciò, si lascia loro scegliere liberamente un modo d'azione.

8. Abbiamo detto che non possono esistere norme auto-inconsistenti. Queste hanno dunque ciò che si potrebbe anche chiamare non esistenza necessaria. Ci chiediamo ora se vi siano norme che debbano esistere, o che abbiano un'esistenza necessaria.

È opportuno scomporre questa domanda in altre tre domande:

- (a) Vi sono norme che esistono necessariamente *simpliciter*?
- (b) Vi sono norme che esistono necessariamente *se* certe altre norme (di fatto) esistono?
- (c) Vi sono norme che esistono necessariamente *se* certe altre norme (di fatto) *non* esistono?

La seconda domanda è la più importante. Virtualmente, essa presenta la questione dell'*implicazione* tra norme, che discuteremo nel prossimo paragrafo.

La prima domanda può presentare aspetti interessanti, per esempio in connessione con una concezione teonoma della moralità. Se Dio è un essere dall'esistenza necessaria, e ha dato all'uomo una legge morale, non dobbiamo allora pensare che gli ordini morali esistano « di necessità »? Nella presente opera non discuteremo affatto questo *genere* di questioni. Non ho la minima idea di come si possa rispondere, e nemmeno del modo di affrontare la questione. Non credo però che la si possa mettere da parte come se fosse del tutto insensata.

L'unico commento che voglio presentare a proposito della domanda (a) riguarda il concetto di ciò che propongo di chiamare norma *tautologica*. Una norma avente O- o P-carattere si dirà tautologica se, e soltanto se, il suo contenuto soddisfa il seguente requisito: la forma normale positiva della *df*-espressione per il contenuto comprende come disgiunti *tutte* le descrizioni di atto che corrispondono ad una o più condizioni di applicazione della norma.

Un esempio di norma tautologica è l'ordine espresso da $O(d(\sim pTp) \vee f(\sim pTp))$. L'espressione simbolica del suo contenuto è in forma normale. La forma normale enumera tutti i modi d'azione possibili alle condizioni espresse da $\sim pT \sim p$. Un altro esempio è l'ordine espresso da $O(d(\sim pTp) \vee d(\sim pT \sim p) \vee f(\sim pTp) \vee f(\sim pT \sim p))$. La forma normale del suo contenuto enumera tutti i modi d'azione logicamente possibili alle condizioni espresse da $\sim pTp$ e da $\sim pT \sim p$. Un terzo esempio di norma tautologica è il permesso espresso da $P(d(pTp) \& d(qTq) \vee d(pTp) \& f(qTq) \vee f(pTp) \& d(qTq) \vee f(pTp) \& f(qTq))$. I modi d'azione coperti dal suo contenuto sono tutti i modi possibili alle condizioni espresse da $(pT \sim p) \& (qTq)$.

Che cosa richiede l'ordine espresso da $O(d(\sim pTp) \vee f(\sim pTp))$ al soggetto cui esso viene rivolto? Poniamo che *p* stia per « La finestra è aperta ». Ciò che si richiede è dunque di aprire o di lasciare chiusa una finestra che è chiusa (e che non si apra « da sé »). Qualunque cosa faccia l'agente nella situazione in questione, egli necessariamente apre la finestra o la lascia chiusa (assumendo che si tratti di un atto che egli è *in grado di fare*). Pertanto l'ordine in questione, propriamente parlando, non « richiede » nulla. È questo il motivo per cui lo chiamiamo tautologico.

Che cosa è permesso dal permesso tautologico sopra menzionato? Tale permesso si applica ad una situazione in cui due stati di cose dati sono presenti, ma scompaiono a meno che ciò non venga impedito. Si permette di impedire che entrambi gli stati di cose scompaiano, o di impedire che uno solo di essi scompaia, o di lasciare che scompaiano entrambi. Poiché questo è quanto l'agente farà in ogni caso, il permesso, propriamente parlando, non « permette » nulla.

Le prescrizioni tautologiche sono dunque ordini che non richiedono nulla, o permessi che non permettono nulla di particolare. Non è difficile constatare che le norme negative delle prescrizioni tautologiche sono prescrizioni auto-inconsistenti. Ora, dal momento che la *non* esistenza di queste ultime è necessaria, dovremo dire che l'esistenza delle prime è necessaria?

Potremmo dirlo senza danno: ma non è necessario dirlo. Dal punto di vista logico, la reazione più appropriata a questo caso **mi sembra** quella di negare alle prescrizioni tautologiche la **condizione di** prescrizioni (« reali »). Le escludiamo dalla **sfera del concetto**. La giustificazione di ciò si può cercare nella nostra ontologia delle prescrizioni. Non c'è una cosa come *far sì* o *lasciare* (« attivamente ») che le persone facciano ciò che esse faranno comunque in ogni caso. Dunque, nemmeno ha senso il dire che alle persone si ordina o si permette di fare cose di questo genere.

L'unico commento alla domanda (c) riguarda la relazione tra una norma e la sua norma negativa.

Fino ad ora abbiamo lasciato aperta la questione se una norma e la sua norma negativa costituiscano un'alternativa esaustiva (cfr. la discussione del § 4). Se così fosse, dalla non esistenza fattuale di una norma potremmo derivare la esistenza della sua norma negativa. L'esistenza dell'una o dell'altra norma sarebbe, in se stessa, contingente; necessario sarebbe solo il fatto che l'una o l'altra esistano.

Supponiamo che la norma sia, per esempio, l'ordine espresso da $O(d(pTp) \& d(qTq) \vee f(pTp) \& f(qTq))$. La norma negativa è allora il permesso espresso da $P(d(pTp) \& f(qTq) \vee f(pTp) \& d(qTq))$. Deve essere necessariamente il caso che si *ordini* ad un agente di continuare o di lasciar scomparire due certi stati o che gli si *permetta* di continuare uno di essi e di lasciare che l'altro scompaia?

Si vede facilmente che il problema dell'eshaustività della disgiunzione di una norma e della sua norma negativa costituisce una generalizzazione del problema discusso nel capitolo V, ai paragrafi 13-16, a proposito delle relazioni reciproche tra i caratteri normativi di ordine e di permesso.

Se ammettiamo che una norma e la sua norma negativa formino una disgiunzione esaustiva, siamo obbligati ad accettare anche l'interdefinibilità dei due caratteri normativi. In questo caso il permesso non sarebbe altro che l'assenza di un ordine (proibizione) « in senso opposto », ma anche l'ordine non sarebbe che l'assenza di un permesso « in senso opposto ». Il significato esatto dell'espressione « in senso opposto » viene spiegato nei termini della relazione tra una norma e la sua norma negativa.

Poiché abbiamo deciso di *non* accettare la concezione del permesso come assenza di proibizione (cfr. cap. V, § 16), siamo dunque costretti a respingere l'idea che una norma e la sua norma negativa formino una disgiunzione esaustiva. Una norma e la sua norma negativa non possono esistere entrambe — vale a dire, non possono coesistere all'interno di un *corpus* — ma *possono* essere entrambe assenti da un *corpus*.

9. Definiremo ora il concetto di *implicazione* tra norme.

Consideriamo un insieme consistente di norme auto-consistenti e una norma auto-consistente. Vogliamo determinare le condizioni alle quali questa singola norma debba dirsi implicata da tale insieme di norme.

Consideriamo la norma negativa della norma in questione. Aggiungiamola all'insieme. Verifichiamo ora la consistenza di questo insieme allargato per ognuna delle condizioni cui si applica la norma negativa. Vi sono tre possibilità per ciò che concerne i risultati della verifica. O tali risultati sono tutti positivi o alcuni sono negativi, o sono tutti negativi. Nel terzo caso diciamo che la norma negativa è *assolutamente incompatibile* con l'insieme di norme originario (cfr. § 5). È questa la possibilità di rilievo per l'implicazione. Infatti la definizione è:

Un insieme consistente di norme auto-consistenti implica una data norma auto-consistente se e soltanto se la norma

negativa della norma data è assolutamente incompatibile con l'insieme.

Consideriamo l'ordine espresso da $Od(\sim pTp)$. Vogliamo sapere se l'ordine di produrre lo stato di cose descritto da p sia implicato da un insieme di prescrizioni già date. Consideriamo la norma negativa espressa da $Pf(\sim pTp)$. Verifichiamo se il permesso di lasciare che questo stato non venga prodotto sia *assolutamente incompatibile* con le prescrizioni dell'insieme. Dire che c'è *assoluta incompatibilità* significa che non ci si può *avvalere in nessuna* circostanza *del permesso di lasciare che lo stato in questione non venga prodotto senza disobbedire a qualche ordine (proibizione) dell'insieme*. In altri termini: si può *obbedire agli ordini (alle proibizioni) già dati soltanto se si produce lo stato di cose in questione*. In questo senso, si dirà che l'insieme di prescrizioni originario implica l'ordine di produrre tale stato.

Consideriamo la proibizione espressa da $Of(\sim pTp)$. È la proibizione di produrre lo stato di cose descritto da p implicata da un insieme di prescrizioni date? Verifichiamo la compatibilità tra l'insieme e il permesso espresso da $Pd(\sim pTp)$. Supponiamo che il permesso risulti *assolutamente incompatibile* con l'insieme. Ciò vuol dire che non si può, in alcuna circostanza, (avvalersi del permesso di) produrre lo stato in questione senza disobbedire a qualche ordine (o proibizione) dell'insieme. In tutte le circostanze è possibile obbedire agli ordini (alle proibizioni) già dati soltanto se si osserva la proibizione di produrre questo stato. In questo senso, l'insieme di prescrizioni originali implica la nuova proibizione.

Consideriamo il permesso espresso da $Pd(\sim pTp)$. È il permesso di produrre lo stato di cose descritto da p implicato da un insieme di prescrizioni? Verifichiamo la compatibilità tra l'insieme e la proibizione espressa da $Of(\sim pTp)$. Supponiamo che vi sia *incompatibilità assoluta*. Ciò vuol dire che non si può, in alcuna circostanza, osservare la proibizione di produrre lo stato descritto da p senza disobbedire a qualche ordine o senza mettersi in una condizione tale da non essere in *grado di avvalersi di qualche permesso* tra quelli già dati. In tutte le circostanze è possibile obbedire a tutti gli ordini già dati, ed avvalersi di ciascuno dei permessi già dati, *soltanto se si produce effettivamente lo stato*

descritto da p . In questo senso l'insieme di prescrizioni originario implica il permesso di produrre questo stato.

Al caso del permesso negativo espresso da $Pf(\sim pTp)$ si applica, *mutatis mutandis*, quanto si è detto del permesso positivo espresso da $Pd(\sim pTp)$.

Ove un insieme di norme implichi un'altra norma, diremo anche che le norme dell'insieme implicano congiuntamente (« in congiunzione ») la nuova norma.

10. Chiameremo ordini, proibizioni e permessi *derivati* le prescrizioni che sono implicate da un dato insieme di norme.

Le prescrizioni derivate si potrebbero considerare gli *impegni* dell'autorità normativa o del legislatore. Se dovesse risultare che un legislatore *non può*, a nessuna condizione, ordinare che si compia un certo atto consistentemente con le prescrizioni che egli ha già emanato, allora egli *ha* permesso, di fatto, l'astensione da tale atto. Se egli *non può* proibire un atto consistentemente allora egli, di fatto, lo *ha* permesso. Se *non può* permetterlo allora egli lo *ha* proibito. Se *non può* permetterne l'astensione, allora egli *ha* ordinato il suo compimento.

Il significato ontologico dell'espressione « non può » dovrebbe risultare chiaro dalla discussione (del § 7 del presente capitolo) della compatibilità. Dire che un'autorità « non può » emanare una certa prescrizione consistentemente con altre prescrizioni già emanate significa che il tentativo di emanare tale prescrizione segnalerebbe un aspetto inconsistente della sua volontà. In questo caso l'autorità vorrebbe, o permetterebbe, che si facessero cose che, per motivi di ordine logico, non si possono fare.

Il nome di « impegni » che diamo alle prescrizioni derivate va inteso in senso *fattuale*, e non *normativo*. Non abbiamo detto che, se un legislatore non può consistentemente proibire un atto, egli lo *deve* permettere, ecc.; abbiamo detto che, se egli non lo può proibire, lo *ha* permesso, ecc.

Se un'autorità ha proibito qualcosa, ciò implica che essa è in grado di prendere provvedimenti, ed è preparata a prendere provvedimenti, affinché questa cosa non venga fatta. Essa minaccia una punizione per gli eventuali trasgressori, e fa i passi necessari a punire coloro che, di fatto, disobbedi-

scono. Ora, in che senso possiamo dire che l'autorità si comporta in questo modo anche per quanto riguarda le proibizioni derivate? Non è forse logicamente possibile che l'autorità si mostri molto preoccupata di rendere efficace la propria volontà finché sono in questione proibizioni ed ordini espliciti, e sia invece del tutto indifferente verso la condotta dei soggetti della norma quando sono in questione le prescrizioni derivate?

La risposta all'ultima domanda è che un simile atteggiamento da parte dell'autorità normativa *non* è logicamente possibile. Ripensiamo al significato che ha, secondo la nostra definizione, l'affermazione che una certa proibizione è implicata da un dato insieme di prescrizioni. Essa significa che, in qualunque circostanza, non è logicamente possibile fare la cosa proibita senza disobbedire a qualche ordine, o senza contravvenire a qualche proibizione, che è già stata emanata (che fa parte dell'insieme). Pertanto, se l'autorità si mostra preoccupata di far sì che i soggetti della norma obbediscano a questi ultimi ordini e prescrizioni, per esempio punendo i trasgressori, *ipso facto* essa si mostra preoccupata di far sì che i soggetti osservino la proibizione derivata.

Gli ordini, le proibizioni ed i permessi derivati da un dato *corpus* di prescrizioni, potremmo dire, sono « voluti » dall'autorità normativa tanto quanto gli ordini, le proibizioni ed i permessi originari del *corpus*. Le norme derivate *fanno parte del corpus, necessariamente*, come quelle d'origine. Ne fanno parte, anche se non hanno avuto una promulgazione esplicita. La loro promulgazione si cela nella promulgazione di altre prescrizioni.

11. Ci serviremo ora della definizione di implicazione da noi proposta al fine di provare alcune importanti relazioni di implicazione tra norme.

Prima di tutto, mostriamo che una *O*-norma di contenuto dato implica una *P*-norma avente lo stesso contenuto. In breve: Dovere implica Potere (nel senso di « essere consentito »), o l'Obbligo implica il Permesso.

Svolgiamo la prova servendoci di un esempio. La sua portata generale dovrebbe risultare immediatamente chiara.

Consideriamo l'ordine espresso da $Od(pTp)$, e il permesso « corrispondente » espresso da $Pd(pTp)$. La negazio-

ne della norma permissiva è l'ordine (proibizione) espresso da $Of(pTp)$. Dobbiamo mostrare che la prima e la terza norma sono assolutamente incompatibili — cosa che abbiamo già fatto al paragrafo 6. Dunque, la prima norma implica la seconda.

Consideriamo il motivo per cui non è vero che Potere (nel senso di « essere consentito ») implica Dovere — per esempio, che il permesso espresso da $Pd(pTp)$ implica l'ordine espresso da $Od(pTp)$. La negazione dell'ordine è il permesso $Pf(pTp)$. È vero che non ci si può avvalere, nella stessa occasione, sia del permesso di fare che del permesso di astenersi dal fare una stessa cosa. Ma, secondo la nostra definizione, tale impossibilità non comporta che i permessi siano incompatibili. Dunque non segue neanche l'implicazione proposta.

12. Consideriamo due cose, ciascuna delle quali si *possa* fare alle stesse condizioni di applicazione, e l'ordine di farne una (o di farle entrambe). Un esempio sarebbe l'ordine di smettere di fumare o di uscire dalla stanza. Un ordine siffatto si chiamerà *ordine disgiuntivo* (obbligo disgiuntivo). Un ordine disgiuntivo non significa che il soggetto *deve* fare una cosa o *deve* farne un'altra. Significa invece che il soggetto *deve fare* una cosa o *farne* un'altra. Normalmente, il soggetto è libero di scegliere tra i due modi di condotta.

Confrontiamo con questo caso l'ordine di fare una di due cose che *non si possono* fare alle stesse condizioni di applicazione. Un esempio sarebbe l'ordine di aprire una porta o di tenerla aperta. Un ordine siffatto non si dovrebbe chiamare né « ordine disgiuntivo » né « disgiunzione di ordini ». Infatti l'ordine equivale a *due* ordini. Il primo è un ordine di fare una certa cosa a patto che siano soddisfatte certe condizioni — per esempio, che una certa porta sia chiusa. L'altro è un ordine di fare una certa cosa a patto che siano soddisfatte certe altre condizioni — per esempio, che una certa porta sia aperta ma si chiuda se ciò non viene impedito. Le due condizioni sono incompatibili. Pertanto, i due ordini non si possono mai eseguire nella stessa occasione. Il soggetto obbediente eseguirà l'uno o l'altro, se c'è un'opportunità di eseguire uno dei due. In questo caso, il soggetto non è mai libero di scegliere tra due modi di con-

dotta. Invece della forma disgiuntiva dell'ordine « Apri la porta o tienila aperta » si potrebbe usare la forma congiuntiva « Apri la porta, se è chiusa, e tienila aperta, se è (già) aperta ». La forma congiuntiva chiarisce che, di fatto, sono due gli ordini che vengono emanati.

Normalmente, le parole « Apri la porta e tienila aperta » si userebbero per enunciare l'ordine di aprire *prima* una porta che (ora) è chiusa e *poi* di tenerla aperta, cioè di non lasciarla (nuovamente) chiudere. Questo ordine presenta una struttura logica diversa da ciascuno dei due ordini appena confrontati — l'ordine disgiuntivo e la « congiunzione » di due ordini. Esso ordina che vengano fatte due cose in una certa successione temporale. Non lo si può scomporre in due ordini emanati per la stessa occasione. In questo differisce dall'ordine enunciato con le parole « Apri la porta o tienila aperta ». Lo si potrebbe tuttavia scomporre in due ordini, dati l'uno per una occasione e l'altro per una occasione successiva. Nella teoria dei nuclei normali, che costituisce l'oggetto della presente trattazione, si assume che le norme prese in considerazione vengano emanate per la stessa occasione. Pertanto la teoria dei nuclei normali, nella sua forma attuale, non è adeguata a trattare ordini del tipo di « Apri la porta e tienila aperta ».

Consideriamo ora un ordine la cui espressione simbolica sia $O(d(\sim pTp) \vee d(pTp))$. Un caso sarebbe l'esempio visto sopra dell'ordine di aprire la porta o di tenerla aperta. Non è difficile mostrare che, secondo la nostra definizione di implicazione, questo ordine implica l'ordine espresso da $Od(\sim pTp)$. Costruiamo la negazione di quest'ultimo ordine. È questo il permesso, espresso da $Pf(\sim pTp)$, di lasciare che non si produca lo stato di cose descritto da p . La sua unica condizione di applicazione è data dalla descrizione di mutamento $\sim pT \sim p$. Si tratta di una delle due condizioni di applicazione dell'ordine disgiuntivo. Per questa condizione l'ordine disgiuntivo richiede che si produca lo stato descritto da p . Il permesso consente al soggetto di non produrre tale stato. È ovvio che è logicamente impossibile obbedire all'ordine ed avvalersi del permesso. Viene dunque implicato l'ordine espresso da $Od(\sim pTp)$.

Con argomentazioni del tutto analoghe si mostra che

l'ordine espresso da $O(d(\sim pTp) \vee d(pTp))$ implica l'ordine espresso da $Od(pTp)$.

Possiamo anche mostrare che, secondo la nostra definizione di implicazione, i due ordini espressi da $Od(\sim pTp)$ e $Od(pTp)$ implicano congiuntamente l'ordine espresso da $O(d(\sim pTp) \vee d(pTp))$. La negazione di quest'ultimo è il permesso espresso da $P(f(\sim pTp) \vee f(pTp))$. Tale permesso ha due condizioni di applicazione. La prima è anche la condizione di applicazione del primo dei due ordini. L'altra è anche la condizione di applicazione del secondo dei due ordini. È logicamente impossibile obbedire all'ordine di produrre un certo stato e avvalersi del permesso di lasciare che tale stato non venga prodotto. Ancora, è logicamente impossibile obbedire all'ordine di continuare un certo stato e avvalersi del permesso di lasciarlo scomparire. Perciò il permesso espresso da $P(f(\sim pTp) \vee f(pTp))$ è assolutamente incompatibile con l'insieme dei due ordini. Dunque, in conclusione, i due ordini implicano congiuntamente l'ordine espresso da $O(d(\sim pTp) \vee d(pTp))$.

La generalizzazione dell'esempio dovrebbe essere chiara per il lettore. Poniamo che un ordine abbia n condizioni di applicazione. Esso è allora equivalente ad un insieme di n ordini, ciascuno dei quali ha soltanto una condizione di applicazione. I contenuti di tali n ordini sono quelle « parti » dei contenuti del primo ordine che corrispondono alle sue svariate condizioni di applicazione (il fatto che l'ordine e l'insieme di ordini siano « equivalenti » significa che l'ordine implica ciascuno degli ordini dell'insieme individualmente e che è implicato da tutti gli ordini dell'insieme congiuntamente).

Chiamerò quanto appena esposto *Regola di O-distribuzione*.

13. Chiamerò *permesso disgiuntivo* il permesso di fare almeno una tra due cose che si possono fare alle stesse condizioni. Spesso, quando vi è il permesso disgiuntivo di fare una tra due cose, c'è anche il permesso di fare la prima e il permesso di fare la seconda. Ma questo non è necessario. Un permesso disgiuntivo non equivale ad un insieme di diversi permessi.

Tuttavia, il permesso di fare una tra diverse cose, tali

che non ve ne siano due che si possano fare alle stesse condizioni, equivale ad un insieme di permessi. Per esempio, il permesso di aprire una finestra o di chiuderla equivale al permesso di aprire la finestra se è chiusa e al permesso di chiuderla se è aperta.

Si vede facilmente che l'ordine espresso da $Of(\sim pTp)$ è assolutamente incompatibile con il permesso espresso da $P(d(\sim pTp) \vee d(pT \sim p))$. Dunque, tale permesso implica il permesso espresso da $Pd(\sim pTp)$. Mediante argomentazioni analoghe si mostra che esso implica anche il permesso espresso da $Pd(pT \sim p)$.

L'ordine espresso da $O(f(\sim pTp) \vee f(pT \sim p))$ è assolutamente incompatibile con l'insieme dei due permessi espressi da $Pd(\sim pTp)$ e $Pd(pT \sim p)$. Dunque questo insieme implica il permesso espresso da $P(d(\sim pTp) \vee d(pT \sim p))$.

La generalizzazione di questi risultati si chiamerà *Regola di P-distribuzione*.

14. Grazie alle regole di distribuzione, ogni prescrizione avente diverse condizioni di applicazione si può « scomporre » in un insieme di prescrizioni, ciascuna delle quali ha una sola condizione di applicazione. Gli elementi dell'insieme di prescrizioni si diranno *costituenti* della prescrizione originaria. A seconda del carattere della prescrizione originaria, distinguiamo tra O- e P-costituenti.

Possiamo costruire un elenco sistematico di tutti i possibili O- e P-costituenti esprimibili in termini di un dato numero n di stati di cose (atomici). Partiamo dall'elenco sistematico di tutte le possibili descrizioni di stato, di mutamento e di atto che possono venire così espresse (vedi cap. IV, § 5). Consideriamo l'insieme delle descrizioni di atto che corrispondono ad una data descrizione di mutamento. Vi sono 2^n descrizioni di atto di questo genere. Prendiamo quindi in considerazione l'insieme delle *disgiunzioni* di descrizioni di atto che si possono costruire a partire da queste 2^n descrizioni di atto. Contando anche le stesse descrizioni di atto come disgiunzioni ad un termine abbiamo in tutto $2^{(2^n)} - 1$ disgiunzioni siffatte. Ciascuna di esse è il contenuto di un possibile O-costituente e di possibile P-costituente. In questo modo, abbiamo in tutto $2(2^{(2^n)} - 1)$ costituenti corrispondenti ad una data descrizione di muta-

mento. Poiché vi sono in tutto 2^n descrizioni di mutamento, il numero totale dei costituenti che corrispondono a n stati di cose è $2^n \times 2(2^n - 1)$, o $2^{2n+1} - 2^{n+1}$.

Per $n=1$, la formula ci dà 24. Per $n=2$, abbiamo 480.

Un singolo stato di cose determina dunque 24 possibili costituenti normativi. La loro costruzione è cosa alquanto semplice. Cominciamo dalle due descrizioni di atto $d(pTp)$ e $f(pTp)$, corrispondenti alla descrizione di mutamento pTp , dalle quali si può costruire una sola disgiunzione, vale a dire $d(pTp) \vee f(pTp)$. Otteniamo così tre O-costituenti $Od(pTp)$, $Oj(pTp)$ e $O(d(pTp) \vee f(pTp))$, e tre P-costituenti $Pd(pTp)$, $Pf(pTp)$ e $P(d(pTp) \vee f(pTp))$, corrispondenti alla descrizione di mutamento pTp . Servendoci di un procedimento analogo costruiamo i sei costituenti corrispondenti a $pT \sim p$, i sei corrispondenti a $\sim pTp$ e i sei corrispondenti a $\sim pT \sim p$.

Tuttavia, di questi 24 costituenti, quegli 8 che hanno contenuto disgiuntivo esprimono quel tipo di norme che abbiamo definito *tautologiche* (cfr. § 8). Se non siamo disposti ad annoverare queste ultime tra le prescrizioni genuine, e pertanto omettiamo gli 8 costituenti in questione, il numero dei costituenti si riduce a 16.

In generale, se si escludono i costituenti tautologici, il numero complessivo dei costituenti che corrispondono a n stati di cose si riduce di 2^{n+1} , e diviene così $2^{2n+1} - 2^{n+2}$. Per $n=1$ la formula ci dà 16, per $n=2$ il risultato è 448.

Due singoli stati di cose determinano 2^n descrizioni di mutamento. Se gli stati sono descritti da p e da q , la prima descrizione di mutamento dell'elenco è $(pTp) \& (qTq)$. Ad essa corrispondono quattro descrizioni di atto: $d(pTp) \& d(qTq)$, $d(pTp) \& f(qTq)$, $f(pTp) \& d(qTq)$ e $f(pTp) \& f(qTq)$. A partire da queste ultime si possono costruire sei disgiunzioni a due termini, quattro disgiunzioni a tre termini ed una disgiunzione a quattro termini. Se contiamo anche le quattro descrizioni di atto come disgiunzioni ad un termine abbiamo dunque 15 disgiunzioni in tutto, che sono i contenuti di 15 O- e di 15 P-costituenti. Senza contare i due costituenti tautologici, che hanno come contenuto la disgiunzione a quattro termini $d(pTp) \& d(qTq) \vee d(pTp) \& f(qTq) \vee f(pTp) \& d(qTq) \vee f(pTp) \& f(qTq)$, abbiamo in tutto 28 costituenti. Poiché le descrizioni di muta-

mento dell'elenco sono 16, il numero complessivo di costituenti significativi sarà di 16 volte 28, cioè di 448.

15. Se il contenuto di una norma costituisce una conseguenza interna del contenuto di un'altra norma, la prima norma è allora implicata dalla seconda. Questo è vero indipendentemente dal carattere della norma.

Per esempio, il modo d'azione descritto da $d(pTp) \& d(qTq) \vee d(pTp) \& f(qTq)$ è conseguenza interna del modo d'azione descritto da $d(pTp) \& d(qTq)$. La negazione interna della prima è descritta da $f(pTp) \& d(qTq) \vee f(pTp) \& f(qTq)$. Quest'ultima è internamente incompatibile con il modo d'azione descritto da $d(pTp) \& d(qTq)$. Da tale incompatibilità (e dalla nostra definizione di implicazione) segue sia che l'ordine espresso da $O(d(pTp) \& d(qTq))$ implica l'ordine espresso da $O(d(pTp) \& d(qTq) \vee d(pTp) \& f(qTq))$ sia che il permesso espresso da $P(d(pTp) \& d(qTq))$ implica il permesso espresso da $P(d(pTp) \& d(qTq) \vee d(pTp) \& f(qTq))$.

Se il contenuto di un ordine o di un permesso è conseguenza interna della congiunzione dei contenuti di due o più ordini, l'insieme di ordini implica allora il primo ordine (permesso).

Consideriamo, per esempio, i due ordini espressi da $O(d(pTp) \& d(qTq) \vee d(pTp) \& f(qTq))$ e da $O(d(pTp) \& f(qTq) \vee f(pTp) \& d(qTq))$. La congiunzione dei loro contenuti è l'atto descritto da $d(pTp) \& f(qTq)$. Si può obbedire ad entrambi gli ordini compiendo semplicemente questo atto. La sua negazione interna è l'atto descritto da $d(pTp) \& d(qTq) \vee f(pTp) \& d(qTq) \vee f(pTp) \& f(qTq)$. Ci si può avvalere del permesso di compiere questo atto soltanto al prezzo di disobbedire ad almeno uno degli ordini in questione (o ad entrambi). Dunque i primi due ordini implicano congiuntamente l'ordine espresso da $O(d(pTp) \& f(qTq))$.

Se il contenuto di un permesso è una conseguenza interna della congiunzione dei contenuti di uno o più ordini e di un permesso, allora il primo permesso è implicato dall'insieme di tali ordini e del permesso.

Consideriamo, per esempio, l'ordine espresso da $O(d(pTp) \& d(qTq) \vee d(pTp) \& f(qTq))$ ed il permesso espres-

so da $P(d(pTp) \& f(qTq) \vee f(pTp) \& d(qTq))$. La negazione interna della congiunzione dei loro contenuti è l'atto descritto da $d(pTp) \& d(qTq) \vee f(pTp) \& d(qTq) \vee f(pTp) \& f(qTq)$. È possibile obbedire al primo ordine ed all'ordine di compiere quest'ultimo atto soltanto se si compie l'atto descritto da $d(pTp) \& d(qTq)$. Questo però rende impossibile avvalersi del permesso sopra menzionato. Pertanto non si può ordinare l'azione disgiuntiva a tre termini. La sua negazione interna sarà dunque un'azione permessa. Ciò vuol dire che il primo ordine ed il primo permesso implicano congiuntamente il permesso espresso da $P(d(pTp) \& f(qTq))$.

È possibile condensare in due teoremi i tre teoremi a proposito dell'implicazione presentati in questo paragrafo. Adottiamo la convenzione che l'espressione « la congiunzione del contenuto di un ordine (permesso) con i contenuti di nessuno o di uno o di più ordini » significhi « il contenuto di un ordine (permesso) o la congiunzione dei contenuti di questo ordine (permesso) e di uno o più ordini ». Abbiamo dunque i due seguenti teoremi di implicazione:

(i) Se il contenuto di un ordine (o di un permesso) è conseguenza interna della congiunzione del contenuto di un ordine con i contenuti di nessuno o di uno o di più altri ordini, il primo ordine (permesso) è allora implicato dal secondo ordine o dall'insieme costituito da quest'ultimo e dagli altri ordini.

(ii) Se il contenuto di un permesso è conseguenza interna della congiunzione del contenuto di un permesso con i contenuti di nessuno o di uno o di più ordini, il primo permesso è allora implicato dal secondo permesso o dall'insieme di quest'ultimo e degli ordini.

Si può facilmente constatare che la regola « Dovere implica Potere (nel senso di "essere consentito") » non è che un caso particolare del primo di questi teoremi.

Per i teoremi di implicazione discussi nel presente paragrafo è essenziale che le relazioni di conseguenza tra contenuti normativi siano del genere che abbiamo chiamato *interno*. I teoremi non valgono per le conseguenze esterne.

Così, per esempio, $d(pTp) \vee d(pT \sim p)$ è conseguenza esterna di $d(pTp)$. Ma da $Od(pTp)$, diciamo, non segue

$O(d(pTp) \vee d(pT \sim p))$. Il motivo di ciò è di facile comprensione. Infatti, in virtù della regola di *O*-distribuzione, $Od(pT \sim p)$ segue da $O(d(pTp) \vee d(pT \sim p))$. Quindi, se $O(d(pTp) \vee d(pT \sim p))$ seguisse da $Od(pTp)$, si potrebbe concludere, per transitività, che $Od(pT \sim p)$ segue da $Od(pTp)$. Dall'ordine di continuare uno stato di cose si potrebbe dunque dedurre l'ordine di distruggerlo.

Intuitivamente, è ovvio che nessuna norma può implicare una norma che dica che si deve o si può (« è consentito ») o non si deve fare qualcosa in condizioni diverse dalle condizioni di applicazione della prima. Le conseguenze di una norma possono applicarsi soltanto a quelle circostanze alle quali si applica la norma stessa. Nella teoria formale si ha una controparte di ciò nel fatto che, delle relazioni di conseguenza tra contenuti normativi, soltanto quelle interne comportano relazioni di implicazione tra norme.

16. Abbiamo fatto distinzione tra interpretazione *descrittiva* e *prescrittiva* delle *O*- e *P*-espressioni atomiche. I concetti meta-logici di (auto-)consistenza, compatibilità e implicazione che abbiamo definito nel presente capitolo sono importanti soprattutto per l'interpretazione prescrittiva. Essi concernono le proprietà logiche delle norme stesse. Tuttavia, il significato ontologico di tali proprietà va spiegato nei termini della (possibile) esistenza di norme. Pertanto, tale significato verrà a proiettarsi anche sull'interpretazione descrittiva. Infatti, nell'interpretazione descrittiva, le *O*- e *P*-espressioni esprimono proposizioni normative, e le proposizioni normative dicono che esistono norme così e così.

Abbiamo chiamato *OP*-espressioni le *O*- e le *P*-espressioni, interpretate descrittivamente, ed i loro complessi molecolari.

Ogni *OP*-espressione esprime una funzione di verità delle proposizioni espresse dalle *O*- e/o *P*-espressioni atomiche che sono i costituenti (nell'interpretazione descrittiva) delle *O*- e/o *P*-espressioni di cui la *OP*-espressione data è un complesso molecolare. Tali costituenti dei componenti atomici si diranno costituenti della *OP*-espressione stessa.

Quale sia la funzione di verità (dei suoi costituenti) espressa da una data *OP*-espressione si può indagare e decidere con una tavola di verità. Se tale funzione di verità è

la tautologia, l'espressione data si chiamerà *OP-tautologia* o *tautologia deontica*.

Può essere particolarmente interessante sapere se la proposizione espressa da una *OP-espressione* implichi la proposizione espressa da un'altra *OP-espressione*. Al fine di verificare tale implicazione, costruiamo una terza *OP-espressione*, che è l'implicazione materiale della prima e della seconda. La verifichiamo con una tavola di verità. La (proposizione espressa dalla) prima *OP-espressione* implica la (proposizione espressa dalla) seconda *OP-espressione* se e soltanto se la terza *OP-espressione* è una tautologia deontica.

Le tavole di verità della logica deontica differiscono dalle tavole di verità ordinarie (della logica proposizionale) per il fatto che certe combinazioni di valori di verità dei costituenti delle tavole vengono escluse come impossibili. Quali siano le combinazioni escluse è determinato dalle definizioni di consistenza, di compatibilità e di implicazione tra norme (nonché dai teoremi derivati da tali definizioni).

La regola per la costruzione di tavole di verità per la Logica Deontica è la seguente:

Sia data una *OP-espressione*. Rimpiazziamo le *O-* e/o *P-espressioni* atomiche che vi figurano con le *congiunzioni* dei loro costituenti. I costituenti vengono resi uniformi in relazione alle *p-espressioni* atomiche (le variabili *p, q, ecc.*), che figurano nell'intera *OP-espressione*.

La distribuzione di valori di verità su *tutti i possibili* costituenti, che sono determinati dalle *p-espressioni* atomiche dell'intera *OP-espressione* è soggetta alle seguenti restrizioni:

(i) Se il contenuto di un *O-* o *P-costituente* è inconsistente, al costituente va assegnato il valore « falso » (cfr. il § 3 del presente capitolo).

(ii) Se i contenuti di due o più *O-costituenti* o di uno o più *O-* e di un *P-costituente* sono internamente incompatibili, non si può assegnare a tutti i costituenti il valore « vero » (cfr. § 6).

(iii) Se un *O-* e un *P-costituente* hanno lo stesso contenuto allora, se al primo costituente si assegna il valore « vero », bisogna assegnare tale valore anche al secondo costituente (cfr. § 11).

(iv) Se il contenuto di un *O-costituente* è conseguenza interna del contenuto di un altro *O-costituente* o della congiunzione dei contenuti di diversi *O-costituenti* allora, se a (tutti) questi ultimi si assegna il valore « vero », bisogna assegnare tale valore anche al primo (cfr. § 15).

(v) Se il contenuto di un *P-costituente* è conseguenza interna del contenuto di un altro *P-costituente* o della congiunzione dei contenuti di un *P-costituente* e di uno o più *O-costituenti*, allora, se a (tutti) questi ultimi si assegna il valore « vero », bisogna assegnare tale valore anche al primo (cfr. § 15).

Nel costruire la tavola di verità di una *OP-espressione* data, bisogna aver cura che nella tavola figurino soltanto le distribuzioni di valori di verità consentite dalle regole per la distribuzione dei valori di verità su *tutti i possibili* costituenti che si possono formare a partire dalle *p-espressioni* atomiche presenti nell'intera *OP-espressione* (*può darsi* che tali costituenti figurino tutti nella tavola di verità, ma *può darsi* anche che ne manchino alcuni).

Le seguenti espressioni sono esempi di tautologie deontiche:

$$\begin{aligned}
 &Od(pTp) \rightarrow Pd(pTp) \\
 &Od(pTp) \rightarrow \sim Of(pTp) \\
 &Od(pTp) \rightarrow \sim Pf(pTp) \\
 &O(d(pTp) \vee d(pT \sim p)) \rightarrow Od(pTp) \\
 &Od(pTp) \& Od(pT \sim p) \rightarrow O(d(pTp) \vee d(pT \sim p)) \\
 &P(d(pTp) \vee d(pT \sim p)) \rightarrow Pd(pTp) \\
 &Pd(pTp) \& Pd(pT \sim p) \rightarrow P(d(pTp) \vee d(pT \sim p)) \\
 &O(d(pTp) \vee d(pT \sim p)) \& O(d(pTp) \vee d(\sim pTp)) \\
 &\rightarrow Od(pTp) \\
 &O(d(pTp) \vee d(pT \sim p)) \& P(d(pTp) \vee d(\sim pTp)) \\
 &\rightarrow Pd(pTp).
 \end{aligned}$$

Il lettore riconoscerà immediatamente che queste formule « riflettono » proprio le regole per la costruzione di tavole di verità della Logica Deontica. La loro prova mediante una tavola di verità è pertanto cosa ovvia e vacua. L'aspetto significativo della prova di queste tautologie è dato dall'applicazione alle particolari formule in questione delle definizioni di consistenza, compatibilità e implicazione tra norme.

La logica deontica: norme ipotetiche

1. Le prescrizioni ipotetiche ordinano, permettono o proibiscono un certo modo d'azione a qualche soggetto in qualche occasione, posto che l'occasione, oltre a dare un'opportunità di eseguire l'azione, soddisfi certe condizioni.

Dal punto di vista formale, le prescrizioni ipotetiche differiscono da quelle categoriche nella formulazione delle condizioni di applicazione. Le condizioni di applicazione delle prescrizioni categoriche si possono desumere dalla formulazione dei loro contenuti. Le condizioni sono tali che l'occasione (le occasioni) per la quale è emanata la prescrizione deve dare un'opportunità di eseguire l'azione ordinata, permessa o proibita. Le condizioni di applicazione delle prescrizioni ipotetiche richiedono una formulazione specifica. Di solito, questo requisito viene soddisfatto aggiungendo alla formulazione normativa un'espressione del genere « se-allora ». Per esempio, « Se comincia a piovere, chiudi la finestra », « Se finirai i compiti prima di cena, potrai passare la serata con gli amici », « Se il cane abbaia, non correre ».

Il nostro primo problema concerne la natura della *condizionalità* caratteristica delle prescrizioni ipotetiche (come di altre norme ipotetiche). Potremmo anche dire che esso concerne la « formalizzazione » dell'espressione del genere « se-allora » che normalmente figura nella formulazione di prescrizioni siffatte.

2. Confrontiamo i due seguenti tipi di schema di enunciato: « Si deve (si può, non si deve) fare ... se si danno queste e quelle circostanze » e « Se si danno queste e quelle circostanze, si deve (si può, non si deve) fare ... ». L'uso ordinario non distingue nettamente i significati degli enunciati di questo genere. Tuttavia, si può dire che le due diver-

se costruzioni della frase suggeriscano una distinzione che è compito del logico notare.

Il secondo schema contiene un enunciato deontico, che è una sua parte. L'enunciato deontico figura nel conseguente di un enunciato condizionale, il cui antecedente contiene l'enunciato « Si danno queste e quelle circostanze ». Si tratta allora di uno schema in cui un enunciato descrittivo condiziona un enunciato prescrittivo? Non penso che ciò sia corretto. Come si ricorderà, gli enunciati deontici manifestano una caratteristica ambiguità. Li si può intendere in modo prescrittivo o descrittivo. A mio parere, in un contesto di questo genere essi vanno interpretati descrittivamente (se non vogliamo venire alle prese con difficoltà di ordine logico). Si tratta dunque dello schema di un enunciato descrittivo che condiziona un altro enunciato descrittivo. Il contenuto dell'enunciato si può parafrasare come segue: « Se si dà (darà) un caso così e così, allora si dà (darà) anche un caso così e così ». L'antecedente si riferisce a cose che accadono; il conseguente si riferisce a norme (prescrizioni) che esistono (esisteranno). In questo caso parliamo di uno schema di enunciati esprimenti *proposizioni normative ipotetiche*. Queste proposizioni sono vere o false se vi sono (saranno) norme così e così nel caso che accadano cose così e così. È chiaro che le proposizioni normative ipotetiche sono del tutto diverse dalle norme (prescrizioni) ipotetiche.

Si può affermare che il primo schema sia esso stesso un enunciato deontico. Come tale, esso ammette una interpretazione descrittiva ed una prescrittiva. Se interpretato descrittivamente, esso esprime una proposizione normativa. Tale proposizione dice che esiste una certa norma (prescrizione). La proposizione normativa è categorica, e non ipotetica; dice infatti che esiste una norma così e così, e non che, se si dà un caso così e così, allora esiste una norma. Tuttavia, se lo interpretiamo prescrittivamente, abbiamo qui lo schema di una formulazione normativa. Le norme che si enunciano per mezzo di enunciati aventi questa forma sono *norme ipotetiche*.

Nella formulazione di una norma ipotetica, lo scopo dell'operatore deontico include, o si estende a, l'espressione condizionale presente nella formulazione. Nella norma, ciò che è soggetto a condizione è il *contenuto*, cioè una certa azione.

Il *carattere* non è condizionato. Si potrebbe anche dire che una norma ipotetica non ha come parte una norma categorica.

3. Nel capitolo I (§ 7) abbiamo distinto le norme tecniche dalle norme ipotetiche. Le norme tecniche concernono ciò che si deve o si può (« è consentito ») o non si deve fare allo scopo di conseguire un fine. Anch'esse vengono normalmente formulate per mezzo di un'espressione condizionale. « Se vuoi evitare di essere aggredito da un cane che abbaia, non correre ». Qui si pensa che non correre sia un mezzo per evitare l'attacco del cane.

Spesso, o forse anche normalmente, la *ragione* per cui si dà una prescrizione ipotetica è che si pensa che l'azione prescritta sia un mezzo per il conseguimento di qualche fine. Dunque, « sullo sfondo » di una norma ipotetica c'è spesso una norma tecnica. Per esempio, il motivo per cui si ordina a qualcuno « Se il cane abbaia, non correre » può essere la preoccupazione che il soggetto dell'ordine non venga morso dal cane.

Il desiderio di conseguire un certo fine si può considerare una eventualità possibile (nella vita di una persona). Anche per questi casi si può dare una prescrizione ipotetica. « Se vuoi scalare la vetta, chiedi prima consiglio a lui » potrebbe esprimere un ordine *ipotetico genuino*. È *possibile*, ma *non necessario*, che ci sia una connessione mezzo-fine tra il chiedere consiglio a quella persona e il successo dell'impresa di scalare la vetta. Vale a dire: l'ordine può « esistere » indipendentemente dall'esistenza di qualunque legame causale di questo genere. Questa osservazione dovrebbe chiarire che una norma tecnica non è un caso specifico di norma ipotetica in cui le circostanze condizionanti siano il perseguimento di un certo fine.

Mi sembra che una delle differenze tra norme ipotetiche e tecniche sia che, nei due casi, è diverso quel che è *soggetto* a condizione. Nel caso delle norme ipotetiche, ciò che è soggetto a condizione è il *contenuto* delle norme. Nel caso delle norme tecniche è invece l'*esistenza delle norme*. L'enunciato « se-allora » dice: se questo è uno dei tuoi fini (ma non altrimenti), allora devi (puoi, non devi) fare così e così. Tale enunciato appartiene al secondo dei tipi schematici menzionati e discussi al paragrafo 2. Si tratta dunque di un enun-

ciato descrittivo. La proposizione che esso esprime è una proposizione normativa ipotetica.

Se la nostra visione del problema è corretta, la *norma* tecnica stessa è categorica e non ipotetica. L'*esistenza* della norma, tuttavia, è ipotetica. L'enunciato « se-allora » non è una formulazione normativa, ma un asserto a proposito delle condizioni alle quali qualcosa diverrà imperativo (o consentito) per un agente.

4. La teoria delle norme ipotetiche richiede un'estensione della Logica dell'Azione. Occorre una teoria logica dell'*azione condizionata*, vale a dire dell'azione eseguita in occasioni tali da soddisfare certe condizioni (oltre ad offrire opportunità per l'esecuzione delle azioni stesse).

Introduciamo il nuovo simbolo /.

Con /-espressione *elementare* intendiamo un'espressione formata da una *d*- o *f*-espressione elementare alla sinistra del tratto / e da una *T*-espressione elementare alla sua destra. Per esempio, $d(pTp) / qTq$ è una /-espressione elementare.

Con /-espressione *atomica* intendiamo un'espressione formata da una *df*-espressione (atomica o molecolare) alla sinistra del tratto / e da una *T*-espressione (atomica o molecolare) alla sua destra. Per esempio, $(d(pT \sim p) \vee f(\sim qTq)) / rTs$ è una /-espressione atomica.

Con /-espressione, infine, intendiamo le /-espressioni atomiche ed i complessi molecolari di /-espressione atomiche. Per esempio, $d(pTp) / qTq \& \sim (f((p \& r)T(\sim p \& \sim r)) / \sim sT \sim s)$ è una /-espressione.

Una /-espressione descrive un'azione generica eseguita da un agente non specificato in un'occasione non specificata quando (indipendentemente dall'azione) ha luogo un certo mutamento generico. Va osservato che il mutamento generico può anche essere un non-mutamento generico. Per esempio, la /-espressione elementare $d(pTp) / qTq$ descrive ciò che fa un agente (non specificato) che, in una certa occasione (non specificata) in cui lo stato descritto da *q* si dà e permane indipendentemente dall'azione, impedisce che scompaia lo stato descritto da *p*.

Le /-espressioni appartengono al discorso descrittivo (formalizzato). Si tratta di rappresentazioni schematiche di enunciati esprimenti proposizioni. Pertanto, la formazione di com-

plexi molecolari mediante la combinazione di tali espressioni per mezzo di connettivi verofunzionali è cosa perfettamente accettabile.

5. Le *df*-espressioni si possono considerare casi limite, o casi degenerati, di /-espressioni.

Così, per esempio, è ovvio che $d(pTp)$ e $d(pTp) / (qTq \vee qT \sim q \vee \sim qTq \vee \sim qT \sim q)$ descrivono la stessa azione. La prima espressione dice che si continua (si impedisce che scompaia) lo stato di cose descritto da *p*. La seconda dice che si continua lo stato di cose descritto da *p* nell'occasione in cui lo stato di cose descritto da *q* si dà e permane, o si dà e scompare, o non si dà ma compare, o non si dà e resta assente. Poiché la verità di quanto si dice a proposito di *q* è ovvia ed immediata, la parte finale della seconda descrizione si può omettere, in quanto vacua. Di fatto, la *df*-espressione e la /-espressione dicono la stessa cosa.

In generale: ogni *df*-espressione si può considerare una forma degenerata di una /-espressione nella quale la *df*-espressione in questione stia alla sinistra di / ed alla sua destra si trovi una *T-tautologia* arbitraria.

Ma $d(pTp)$ non si potrebbe anche considerare una forma degenerata di $d(pTp) / pT \sim p$? In generale: non si potrebbe considerare ogni *df*-espressione come una forma degenerata di una /-espressione nella quale la *df*-espressione in questione stia alla sinistra di / ed alla destra di / si trovi una descrizione delle condizioni di esecuzione dell'azione descritta dalla *df*-espressione?

Come vedremo tra poco, la risposta a queste domande è affermativa. Sono dunque due i sensi, o i modi, in cui si può affermare che le *df*-espressioni rappresentano casi limite di /-espressioni. Tuttavia, la seconda concezione delle *df*-espressioni come casi limite si può provare sulla base della prima e con l'aiuto di altri principi della nostra teoria logica delle /-espressioni.

6. Come si ricorderà, vi sono quattro tipi di *T*-espressioni elementari e otto tipi di *df*-espressioni elementari. Dunque, poiché l'espressione alla sinistra di /, in una /-espressione elementare, può essere di otto tipi diversi, e l'espressione alla destra di / può essere di quattro tipi diversi, segue im-

mediatamente che vi sono 32 tipi di /-espressioni elementari. Li potremmo elencare, a cominciare da $d(pTp) / qTq$ e terminando con $f(\sim pT \sim p) / \sim qT \sim q$.

Poiché le T -espressioni elementari e le df -espressioni elementari di una stessa variabile ma di tipi diversi sono reciprocamente esclusive, è ovvio che anche due /-espressioni elementari qualsiasi di tipi diversi, ma che presentino una stessa variabile alla sinistra di / ed una stessa variabile alla destra di /, sono reciprocamente esclusive.

I 32 tipi elementari di /-espressione non costituiscono *ipso facto* una disgiunzione esaustiva. Questo accade solo se gli otto tipi elementari di df -espressioni che vi figurano costituiscono una disgiunzione esaustiva. Affinché questa condizione sia soddisfatta per un agente ed uno stato di cose arbitrari, si richiede che l'agente in questione abbia l'abilità a continuare, produrre, distruggere e sopprimere lo stato di cose in questione, qualora ve ne sia l'opportunità (cfr. cap. IV, § 2). Qui si assume che tale condizione sia effettivamente soddisfatta per ogni agente e per ogni stato che prendiamo in considerazione.

7. Consideriamo una /-espressione atomica. Assumiamo che la df -espressione di sinistra sia auto-inconsistente, cioè che essa esprima una df -contraddizione. Ciò vuol dire che essa descrive un modo d'azione logicamente impossibile. È chiaro che, per tale assunzione, anche la /-espressione è inconsistente. Un'azione che è logicamente impossibile eseguire in ogni caso non si può eseguire neanche a certe condizioni. Assumiamo quindi che la T -espressione di destra sia auto-inconsistente, cioè che esprima una T -contraddizione. Ciò vuol dire che essa descrive una trasformazione del mondo logicamente impossibile. È chiaro che, per tale assunzione, anche la /-espressione è inconsistente. Non è possibile alcuna azione in condizioni logicamente impossibili.

Dunque, una /-espressione atomica è inconsistente se la df -espressione di sinistra o se la T -espressione di destra sono inconsistenti (o in entrambi i casi). Tuttavia, questa non è la sola condizione di inconsistenza.

L'occasione in cui si compie l'azione descritta da una /-espressione atomica deve: (i) soddisfare le condizioni formulate dalla T -espressione di destra, e (ii) offrire l'oppor-

unità di compiere l'azione descritta dalla df -espressione di sinistra. Può accadere che le condizioni formulate dalla T -espressione e le condizioni per l'esecuzione dell'azione descritta dalla df -espressione siano di per sé consistenti ma *reciprocamente incompatibili*.

Consideriamo, per esempio, l'espressione $d(pTp) / pTp$. La df -espressione di sinistra è consistente, finché sono in questione le **leggi della Logica dell'Azione**. La T -espressione di destra è consistente, finché sono in questione le **leggi della Logica del Mutamento**. Ma la /-espressione stessa è, ovviamente, inconsistente. Essa dice infatti che qualcuno impedisca che lo stato descritto da p scompaia in una situazione nella quale tale stato si dà e *non* scompare, a meno che non venga distrutto. Ma, in simili circostanze, *non è (logicamente) possibile impedire che lo stato in questione scompaia*. Questo si può fare soltanto in una situazione in cui lo stato in questione si dà ma *scompare*, a meno che ciò non venga impedito.

Formalmente, la contraddittorietà di $d(pTp) / pTp$ ha come controparte l'incompatibilità, nella Logica del Mutamento, delle espressioni pTp e $pT \sim p$. La prima formula la condizione che l'occasione per il compimento dell'azione in questione deve soddisfare *oltre ad* offrire l'opportunità di compiere l'azione. La seconda formula la condizione che tale occasione deve soddisfare *al fine di* offrire l'opportunità di compiere l'azione. Le due condizioni sono incompatibili: $(pTp) \& (pT \sim p)$ esprime una T -contraddizione.

Queste osservazioni relative all'auto-inconsistenza dell'espressione $d(pTp) / pTp$ si possono generalizzare facilmente. Una /-espressione atomica è inconsistente se la T -espressione di destra, per la Logica del Mutamento, è incompatibile con la T -espressione che formula le condizioni dell'esecuzione dell'azione descritta dalla df -espressione di sinistra. Potremmo anche dire che una /-espressione atomica è inconsistente se la congiunzione delle due T -espressioni in questione esprime una T -contraddizione.

Stando alla nostra spiegazione del significato delle /-espressioni, è ovvio che vale il seguente principio:

Se, in una /-espressione data, rimpiazziamo la T -espressione di destra con la congiunzione di tale T -espressione e della T -espressione che formula le condizioni dell'esecuzione

dell'azione descritta dalla *df*-espressione di sinistra, allora la /-espressione così ottenuta è logicamente equivalente alla /-espressione originale.

Per esempio, $(d(\sim pTp) \& f(\sim qTq)) / rTr$ è logicamente equivalente a $(d(\sim pTp) \& f(\sim qTq)) / ((\sim pTp \sim p) \& (\sim qT \sim q) \& (rTr))$.

Consequentemente, per ogni /-espressione atomica data, possiamo riferirci alla sua forma « breve » ed alla sua forma « lunga ». Nella forma lunga, la *T*-espressione di destra formula sia le condizioni che l'occasione deve soddisfare al fine di offrire un'opportunità di azione sia le condizioni aggiuntive a quelle che l'occasione deve soddisfare per offrire una opportunità di azione. Le variabili che figurano nella *df*-espressione di sinistra figurano tutte nella *T*-espressione di destra; ma la *T*-espressione può contenere anche altre variabili.

Se una /-espressione atomica è in forma lunga, allora essa è, di fatto consistente se, e soltanto se, la *T*-espressione che si trova alla destra del simbolo / è consistente.

8. Consideriamo due /-espressioni atomiche. Può darsi che le due *df*-espressioni di sinistra contengano le stesse variabili. Lo stesso si può dire per le *T*-espressioni di destra.

Supponiamo che la variabile *p* figuri in una *df*-espressione ma non nell'altra. Possiamo allora inserire *p* in quest'ultima espressione congiungendola alla disgiunzione ad otto termini $d(pTp) \vee \dots \vee f(\sim pT \sim p)$. Mediante tale procedimento è possibile far sì che le due *df*-espressioni contengano esattamente le stesse variabili.

Supponiamo che la variabile *p* figuri in una *T*-espressione ma non nell'altra. Possiamo allora inserire *p* in quest'ultima espressione congiungendola alla disgiunzione a quattro termini $(pTp) \vee \dots \vee (\sim pTp \sim p)$. Mediante tale procedimento è possibile far sì che le due *T*-espressioni comprendano esattamente le stesse variabili.

Le /-espressioni atomiche che presentino le stesse variabili nelle *df*-espressioni di sinistra e nelle *T*-espressioni di destra si diranno *uniformi* (in relazione alle variabili).

Le /-espressioni atomiche uniformi in forma « lunga » soddisfano inoltre la seguente condizione: le variabili che figurano nelle *df*-espressioni di sinistra costituiscono un sot-

toinsieme delle variabili che figurano nelle *T*-espressioni di destra.

9. Ogni /-espressione esprime una funzione di verità di /-espressioni elementari. Le motivazioni di ciò sono intuitivamente ovvie, e si basano su considerazioni concernenti la distributività.

Prendiamo in considerazione una /-espressione atomica. Assumiamo che la *df*-espressione di sinistra e la *T*-espressione di destra siano entrambe in forma normale positiva.

Supponiamo, per esempio, che l'espressione in questione sia $d(pTp) / (qTq \vee qT \sim q)$. Si impedisce che uno stato di cose scompaia in un'occasione in cui un altro stato di cose si dà e permane o scompare indipendentemente dall'azione. Ovviamente, questo significa la stessa cosa che $(d(pTp) / (qTq) \vee (d(pTp) / qT \sim q))$.

Supponiamo che l'espressione sia $d(pTp) / (qTq \& rTr)$. Il significato di questa espressione è identico a quello di $(d(pTp) / qTq) \& (d(pTp) / rTr)$.

Supponiamo che l'espressione sia $(d(pTp) \vee d(pT \sim p)) / qTq$. Il significato di questa espressione è identico a quello di $(d(pTp) / qTq) \vee (d(pT \sim p) / qTq)$.

Supponiamo infine che l'espressione sia $(d(pTp) \& d(qTq)) / rTr$. Il significato di questa espressione è identico a quello di $(d(pTp) / rTr) \& (d(qTq) / rTr)$.

È importante ricordare che l'intera /-espressione si riferisce ad uno stesso agente e ad una stessa occasione. Assumiamo, per esempio, che $(d(pTp) / qTq) \vee (d(pTp) / qT \sim q)$ abbia il seguente significato: in qualche occasione, nella quale lo stato descritto da *q* si dà e permane, qualche agente impedisce che scompaia lo stato descritto da *p*, oppure in qualche occasione, nella quale lo stato descritto da *q* si dà ma scompare, qualche agente impedisce che scompaia lo stato descritto da *p*. In questo caso il significato dell'espressione non sarebbe identico a quello di $d(pTp) / (qTq \vee qT \sim q)$.

Se le /-espressioni atomiche sono funzioni di verità di /-espressioni elementari, allora tutte le /-espressioni devono essere funzioni di verità di /-espressioni elementari.

10. Consideriamo una /-espressione arbitraria. Si tratta di un complesso molecolare di /-espressioni atomiche. Appli-

chiamo il procedimento descritto al paragrafo 8 in modo da rendere uniformi (in relazione alle variabili) i suoi componenti. Rimpiazziamo le df -espressioni di sinistra e le T -espressioni di destra delle $/$ -espressioni atomiche con le loro forme normali positive. Effettuiamo quindi i quattro tipi di distribuzione menzionati al paragrafo 9. La $/$ -espressione d'origine si è dunque trasformata in un complesso molecolare di $/$ -espressioni elementari. Chiamiamo tali $/$ -espressioni elementari $/$ -costituenti della $/$ -espressione d'origine.

Per mezzo di una tavola di verità possiamo indagare e decidere quale funzione di verità dei suoi $/$ -costituenti sia espressa da una $/$ -espressione data. La distribuzione di valori di verità sui costituenti è soggetta alle due seguenti restrizioni:

(i) Le $/$ -espressioni elementari sono reciprocamente esclusive e congiuntamente (considerando tutte le 32 $/$ -espressioni elementari) esaustive.

(ii) Alle $/$ -espressioni elementari inconsistenti va assegnato il valore « falso ». Una $/$ -espressione elementare è inconsistente se, e soltanto se, la T -espressione di destra contraddice la condizione dell'esecuzione dell'azione descritta dalla d - o f -espressione elementare di sinistra.

Se una $/$ -espressione è la tautologia dei suoi $/$ -costituenti, la chiamiamo $/$ -tautologia. Se è invece la contraddizione dei suoi costituenti, la chiamiamo $/$ -contraddizione.

11. Supponiamo di avere una $/$ -espressione arbitraria. Effettuando le trasformazioni descritte al paragrafo 10, la rimpiazziamo con un complesso dei suoi $/$ -costituenti. Trasformiamo tale complesso nella sua forma normale disgiuntiva perfetta. Si tratta di una disgiunzione di congiunzioni di $/$ -espressioni elementari e/o di negazioni di queste ultime. Rimpiazziamo ogni negazione di $/$ -espressione elementare con una disgiunzione a 31 termini di $/$ -espressioni elementari uniformi alla prima e tali da formare con essa una disgiunzione esaustiva. Trasformiamo l'espressione così ottenuta nella sua forma normale disgiuntiva perfetta. Essa sarà una disgiunzione di congiunzioni di $/$ -espressioni elementari (non negate). La chiameremo forma normale *positiva* della $/$ -espressione originale.

12. Al paragrafo 5 abbiamo mostrato che le df -espressioni si possono considerare casi degenerati, o casi limite, di $/$ -espressioni. L'azione incondizionata, potremmo anche dire, è un caso limite dell'azione condizionata — il caso limite in cui la condizione dell'azione è tautologica.

Analogamente, le norme categoriche si possono considerare casi degenerati, o casi limite, di norme ipotetiche.

Consideriamo l'espressione $d(pTp)$. Secondo quanto si è detto al paragrafo 5, la si può « tradurre » con la $/$ -espressione $d(pTp) / (qTq \vee qT \sim q \vee \sim qTq \vee \sim qT \sim q)$. Se alla prima espressione si premette la lettera O o P si ottiene il simbolo del nucleo normale di un ordine categorico o di un permesso categorico (rispettivamente). Se alla seconda espressione si premette la lettera O o P , si ottiene il simbolo del nucleo normale di un ordine ipotetico o di un permesso ipotetico (rispettivamente). « Assiomaticamente », considereremo « inter-traducibili » i due simboli di nuclei normali. Un ordine, o un permesso, di fare qualcosa incondizionatamente si può considerare un ordine, o un permesso, di fare qualcosa a condizioni tali da essere tautologicamente soddisfatte.

Poiché non vi è alcuna limitazione alla scelta della variabile della T -espressione tautologica di destra, l'espressione $d(pTp)$ si può anche « tradurre » con $d(pTp) / (pTp \vee pT \sim p \vee \sim pTp \vee \sim pT \sim p)$. In virtù dei principi di distributività menzionati al paragrafo 9, quest'ultima espressione equivale a $d(pTp) / pTp \vee d(pTp) / pT \sim p \vee d(pTp) / \sim pTp \vee d(pTp) / \sim pT \sim p$. Secondo i criteri di consistenza elencati al paragrafo 7, il primo, il terzo ed il quarto disgiunto di questa disgiunzione a quattro termini di $/$ -espressioni elementari sono inconsistenti. L'intera espressione è dunque tautologicamente equivalente a $d(pTp) / pT \sim p$. In generale, ogni df -espressione si può « tradurre » con una $/$ -espressione, nella quale la df -espressione sta alla sinistra del simbolo $/$, ed alla sua destra si trova un asserto della condizione di esecuzione dell'azione descritta dalla df -espressione in questione (cfr. § 5).

Ai due modi di considerare le df -espressioni casi limite di $/$ -espressioni corrispondono due modi di considerare le norme categoriche casi limite di norme ipotetiche. $Od(pTp)$ si può considerare una « abbreviazione » di un'espressione della forma $O(d(pTp)/(qTq \vee qT \sim q \vee \sim qTq \vee \sim qT \sim q))$,

o della forma $O(d(pTp) / pT \sim p)$. Considerazioni analoghe valgono per $P(pTp)$.

Possiamo ora generalizzare il concetto di *OP-espressione*, introdotto al paragrafo 4 del capitolo V.

Con *O-espressione* (*P-espressione*) atomica intendiamo un'espressione dalla lettera $O(P)$ seguita da un *df*- o da una */*-espressione. Le *O*- e *P*-espressioni atomiche sono dunque simboli di nuclei normali di norme categoriche o ipotetiche.

Con *OP-espressione* intendiamo una *O*- o *P-espressione* atomica o un complesso molecolare di *O*- e/o *P-espressioni* atomiche.

Dunque una *OP-espressione*, nel senso generale del termine, può essere un complesso molecolare contenente simboli di nuclei normali sia categorici che ipotetici. La enunciazione simbolica di molti dei teoremi che proveremo nei prossimi paragrafi consisterà di *OP-espressioni* « miste » di questo genere. Quando nelle prove si ha a che fare con espressioni « miste » è spesso conveniente rimpiazzare le espressioni di nuclei normali categorici con espressioni di nuclei normali ipotetici, di cui i primi si possono considerare casi degenerati o casi limite.

13. I principi della logica delle norme categoriche (dei nuclei normali categorici) discussi nel capitolo precedente si possono applicare, con alcune modifiche secondarie, anche alla logica delle norme ipotetiche. La logica delle norme ipotetiche (dei nuclei normali ipotetici) non richiede principi specifici.

Le « modifiche secondarie » appena menzionate riguardano i concetti di contenuto, di condizioni di applicazione e di norma negativa di una norma data. Tali concetti vanno ridefiniti in modo da essere applicabili anche alle norme ipotetiche.

Consideriamo una *OP-espressione* atomica tale che la */*-espressione che segue la lettera O o P sia *atomica*. Chiamiamo *contenuto* della norma ipotetica in questione l'azione descritta dalla *df*-espressione di sinistra della */*-espressione.

Con *condizione di applicazione* della norma intendiamo la congiunzione del mutamento che costituisce la condizione di esecuzione dell'azione descritta dalla *df*-espressione di sinistra con il mutamento descritto dalla *T-espressione* di destra.

Con *norma negativa* della norma data, infine, intendiamo una norma di carattere opposto, il cui contenuto sia la negazione interna del contenuto della norma d'origine, e le cui condizioni di applicazione siano identiche a quelle della norma d'origine.

Per esempio, il contenuto dell'ordine ipotetico espresso da $O(d(pTp) / qTq)$ è l'azione descritta da $d(pTp)$. La sua condizione di applicazione è il mutamento descritto da $pT \sim p \ \& \ qTq$. La sua norma negativa, infine, è la norma il cui nucleo è espresso da $P(f(pTp) / qTq)$.

Queste definizioni andranno generalizzate per il caso in cui la */*-espressione seguita la lettera O o P della *OP-espressione* non sia atomica. In questo caso, dobbiamo pensare che la */*-espressione sia in forma normale positiva. Si tratta dunque di una disgiunzione di congiunzioni di */*-espressioni elementari. Consideriamo una congiunzione siffatta nella sua forma normale. Costruiamo la congiunzione delle *d*- e/o *f*-espressioni elementari che si trovano a sinistra dei simboli */* presenti in tale congiunzione. Costruiamo quindi la congiunzione delle *T-espressioni* che formulano le condizioni di esecuzione degli atti descritti da queste *d*- e/o *f*-espressioni e delle *T-espressioni* che si trovano alla destra dei simboli */*. Queste due operazioni vanno eseguite su ciascuna delle congiunzioni, trasformate nella loro forma normale. Le operazioni in questione ci danno due congiunzioni per ogni congiunzione in forma normale. La prima è una congiunzione di *d*- e/o *f*-espressioni elementari; l'altra è una congiunzione di *T-espressioni* elementari. La disgiunzione di tutte le congiunzioni del primo genere è la formulazione del *contenuto* della norma ipotetica in questione; la disgiunzione di tutte le congiunzioni del secondo genere è la formulazione delle sue *condizioni di applicazione*. Infine, la *norma negativa* della norma ipotetica data è una norma di carattere opposto, il cui contenuto è la negazione interna del contenuto della norma d'origine e le cui condizioni di applicazione sono identiche a quelle della norma d'origine.

Per esempio, il contenuto della norma ipotetica che ha come nucleo normale $O(d(pTp) / qTq \vee d(pT \sim p) / qT \sim q)$ è l'azione descritta da $d(pTp) \vee d(pT \sim p)$. La sua condizione di applicazione è il mutamento descritto da $(pT \sim p \ \& \ qTq) \vee (pTp \ \& \ qT \sim q)$. Infine, il simbolo del nucleo nor-

male della norma negativa è $P(f(pTp) / qTq \vee f(pT \sim p) / qT \sim q)$.

Ridefiniti i concetti di contenuto, condizioni di applicazione e norma negativa, le definizioni dei concetti di compatibilità e implicazione si possono trasferire senza altre modifiche alla teoria delle norme ipotetiche. Il concetto di consistenza si definisce come segue: il nucleo normale di una norma ipotetica è consistente se, e soltanto se, la /-espressione che segue la lettera O o P nel simbolo di tale nucleo normale è consistente.

14. Possiamo provare senza difficoltà che la seguente formula è una tautologia deontica: $Od(pTp) \rightarrow O(d(pTp) / qTq)$. La prova è la seguente: In conformità ai principi di « traduzione » esposti nel paragrafo 12, rimpiazziamo l'antecedente della formula condizionale con $O(d(pTp) / qTq \vee qT \sim q \vee \sim qTq \vee \sim qT \sim q)$. La /-espressione che segue la lettera O si può rimpiazzare con $d(pTp) / qTq \vee d(pTp) / qT \sim q \vee d(pTp) / \sim qTq \vee d(pTp) / \sim qT \sim q$. Applicando la regola di O -distribuzione alla formula condizionale in questione otteniamo la formula $(O(d(pTp) / qTq) \& O(d(pTp) / qT \sim q) \& O(d(pTp) / \sim qTq) \& O(d(pTp) / \sim qT \sim q)) \rightarrow O(d(pTp) / qTq)$. Si può facilmente constatare che quest'ultima è una tautologia della logica proposizionale.

In questa prova abbiamo assunto che la regola di O -distribuzione sia valida per le norme ipotetiche. Tuttavia, avremmo potuto provare la stessa formula anche senza tale assunzione, direttamente sulla base della nostra definizione di implicazione. In questo caso, avremmo dovuto mostrare che la norma negativa di $O(d(pTp) / qTq)$, che è $P(f(pTp) / qTq)$, è assolutamente incompatibile con $Od(pTp)$. Le due norme hanno in comune una sola condizione di applicazione, vale a dire $pT \sim p \& qTq$. Per tale condizione, la congiunzione dei loro contenuti è $d(pTp) \& f(pTp)$. Questa congiunzione è contraddittoria. $P(f(pTp) / qTq)$ non ha alcuna condizione di applicazione che non sia anche una condizione di applicazione di $Od(pTp)$. Quindi $P(f(pTp) / qTq)$ non è semplicemente incompatibile, ma assolutamente incompatibile con $Od(pTp)$. Ne segue che $O(d(pTp) / qTq)$ è implicato da $Od(pTp)$.

In modo analogo, stabiliamo il carattere tautologico della formula $Pd(pTp) \rightarrow P(d(pTp) / qTq)$, o direttamente, sulla base della nostra definizione di implicazione, o con l'aiuto della Regola di P -distribuzione e dei principi della Logica Proposizionale.

Generalizzando, possiamo formulare nel modo seguente i due teoremi provati nel presente paragrafo:

Se una cosa è incondizionatamente obbligatoria, allora essa è obbligatoria anche in ogni circostanza particolare e, se una cosa è incondizionatamente consentita (permessa), allora essa è consentita anche in ogni circostanza particolare.

15. Il presente paragrafo, ed alcuni dei paragrafi successivi, saranno dedicati alla discussione di alcuni principi di logica deontica da me riconosciuti come validi in precedenti pubblicazioni e, a quanto sembra, sostanzialmente accettati da altri studiosi che si occupano di questo campo di studi. Vedremo che i principi in questione si dovranno o rifiutare in blocco o riformulare in modo da evitare alcuni errori impliciti nella formulazione originale. Mi riferirò al mio precedente sistema di logica deontica con il nome di « vecchio sistema ».

Nel vecchio sistema, l' O -operatore era distributivo rispetto alla congiunzione. Nel simbolismo di tale sistema, la formula $O(A \& B) \longleftrightarrow OA \& OB$ esprimeva una tautologia deontica. L'idea era che si devono fare congiuntamente due cose se, e soltanto se, si deve fare ciascuna delle due singolarmente. Per esempio, si deve aprire la finestra e chiudere la porta se, e soltanto se, si deve aprire la finestra e si deve chiudere la porta.

È questa una verità logica? Le seguenti considerazioni faranno nascere, a questo proposito, diversi dubbi. L'ordine di aprire una finestra e di chiudere una porta si applica ad una situazione in cui una certa finestra è chiusa ed una certa porta è aperta. L'ordine di aprire una finestra si applica ad una situazione in cui una certa finestra è chiusa — indipendentemente dal fatto che una certa porta sia aperta o no. I due ordini hanno condizioni di applicazione diverse. Dunque, come potrebbe uno di essi implicare l'altro?

Nel nuovo sistema, l'espressione formale più vicina alla formula del vecchio sistema appena menzionata sarebbe $O(d(\sim pTp) \& d(\sim qTq)) \longleftrightarrow Od(\sim pTp) \& Od(\sim qTq)$. Si

può facilmente mostrare che tale formula *non* esprime una tautologia deontica. A questo fine, bisogna semplicemente mostrare che $O(d(\sim pTp) \& d(\sim qTq))$ non implica $Od(\sim pTp)$. È questo l'oggetto della seguente argomentazione.

La norma negativa di $Od(\sim pTp)$ è $Pf(\sim pTp)$. Quest'ultima ha quattro condizioni di applicazione, formulate nei termini dei due stati rispettivamente descritti da p e da q . Si tratta dei mutamenti descritti da $\sim pT\sim$ & qTq , $\sim pT\sim p$ & $qT\sim q$, $\sim pT\sim p$ & $qT\sim q$ e $\sim pT\sim p$ & $\sim qT\sim q$. La norma espressa da $O(d(\sim pTp) \& d(\sim qTq))$ ha solo una condizione di applicazione, cioè il mutamento descritto da $\sim pT\sim p$ & $\sim qT\sim q$. Per tale condizione di applicazione, le due norme sono incompatibili, come mostra il fatto che $f(\sim pTp) \& d(\sim pTp) \& d(\sim qTq)$ è inconsistente. Ma il fatto puro e semplice che la prima delle due norme si applica anche a condizioni alle quali non si applica la seconda basta a garantire che la loro incompatibilità non è assoluta. Quindi, secondo la nostra definizione di implicazione, $O(d(\sim pTp) \& d(\sim qTq))$ non implica $Od(\sim pTp)$.

Dati due stati, l'ordine di produrli entrambi non implica l'ordine di produrre incondizionatamente il primo di essi; ma, ovviamente, implica l'ordine di produrre il primo di essi a condizione che l'occasione in questione offra l'opportunità di produrre anche il secondo. In altri termini, $O(d(\sim pTp) \& d(\sim qTq))$ implica $O(d(\sim pTp) / \sim qT\sim q)$. Ciò si può facilmente provare nel modo seguente:

La norma negativa di $O(d(\sim pTp) / \sim qT\sim q)$ è $P(f(\sim pTp) / \sim qT\sim q)$. La sola condizione di applicazione delle norme $O(d(\sim pTp) \& d(\sim qTq))$ e di $P(f(\sim pTp) / \sim qT\sim q)$ è il mutamento descritto da $\sim pT\sim p$ & $\sim qT\sim q$. Per tale condizione, le due norme sono incompatibili. Inoltre, la loro incompatibilità è assoluta. Quindi la norma categorica espressa da $O(d(\sim pTp) \& d(\sim qTq))$ implica la norma ipotetica espressa da $O(d(\sim pTp) / \sim qT\sim q)$. Servendoci di argomentazioni analoghe mostriamo che essa implica anche la norma ipotetica $O(d(\sim qTq) / \sim pT\sim p)$. Inoltre si può mostrare assai facilmente che le due norme ipotetiche implicano congiuntamente la norma categorica. La seguente formula è una tautologia deontica: $O(d(\sim pTp) \& d(\sim qTq)) \leftrightarrow O(d(\sim pTp) / \sim qT\sim q) \& O(d(\sim qTq) / \sim pT\sim p)$.

Un obbligo categorico congiuntivo si può dunque risol-

vere in una congiunzione di obblighi ipotetici. La tendenza a pensare che lo si possa risolvere in una congiunzione di obblighi categorici deriva probabilmente dal fatto che pensiamo che le norme abbiano le stesse condizioni di applicazione, e trascuriamo il fatto che ci possono essere condizioni alle quali si applicano solo alcune di esse.

16. Nel vecchio sistema il *P*-operatore era distributivo rispetto alla disgiunzione. Nel simbolismo di quel sistema, la formula $P(A \vee B) \leftrightarrow PA \vee PB$ esprimeva una tautologia deontica. L'idea era che è permesso fare almeno una di due cose se, e solo se, è permesso farne una o è permesso fare l'altra. Tale principio costituiva la vera e propria pietra angolare sulla quale poggiava il vecchio sistema di logica deontica.

Tale principio va tuttavia rifiutato. Dal fatto che si permette senza condizioni di compiere una azione o di compierne un'altra non segue che si permette senza condizioni di compiere l'una o che si permette senza condizioni di compiere l'altra (tuttavia, l'implicazione inversa è valida).

Come si è mostrato al paragrafo 14, se una certa cosa è permessa incondizionatamente, essa è permessa anche in ogni particolare condizione. Ora può accadere che sia permesso fare l'una o l'altra di due cose in ogni condizione, ma che sia proibito fare una di esse in *qualche* situazione e che sia proibito fare l'altra in qualche *altra* situazione. Per esempio, può darsi che sia sempre permesso lasciare aperta o la porta o la finestra di una certa camera, ma che non sia permesso lasciare aperta la porta di notte e lasciare aperta la finestra al mattino. Queste considerazioni dovrebbero convincerci del fatto che il principio di distributività del *P*-operatore rispetto alla disgiunzione non è una verità logica.

Possiamo sostenere questa intuizione mediante argomenti formali. Poniamo che vi sia un permesso incondizionato, espresso da $P(d(pTp) \& f(qTq) \vee f(pTp) \& d(qTq))$. In qualche occasione, si permette incondizionatamente a qualche agente di continuare uno stato e di lasciare che un altro stato scompaia o di lasciare scomparire il primo e di continuare il secondo. Supponiamo inoltre che vi sia un ordine ipotetico, rivolto allo stesso agente per la stessa occasione, espresso da $O((d(pTp) \& d(qTq) \vee f(pTp) \& d(qTq) \vee f(pTp) \& f(qTq)) / rTr)$. Si tratta della proibizione di con-

tinuare il primo stato e di lasciare scomparire il secondo, nel caso che un terzo stato (r) si dia nell'occasione in questione e che tale stato permanga a meno che non venga distrutto con l'azione. Supponiamo infine che vi sia un ordine ipotetico, rivolto allo stesso agente per la stessa occasione, espresso da $O((d(pTp) \& d(qTq) \vee d(pTp) \& f(qTq) \vee f(pTp) \& f(qTq)) / rT \sim r)$. Si tratta della proibizione di lasciare scomparire il primo stato e di continuare il secondo, nel caso che un terzo stato (r) si dia nell'occasione in questione, ma scompaia se non lo si continua con l'azione. Le tre norme — il permesso categorico e le due proibizioni ipotetiche — sono compatibili. Il lettore può facilmente convincersi di ciò costruendo una tavola in cui si elenchino le condizioni di applicazione e le parti dei contenuti delle diverse norme che si applicano alle rispettive condizioni.

Si può mostrare facilmente che, se c'è un permesso categorico disgiuntivo, è impossibile proibire *categoricamente* entrambi i modi d'azione descritti dai disgiunti. È anche impossibile proibirli entrambi ipoteticamente alle stesse condizioni. Ma è possibile che uno dei modi d'azione sia proibito a qualche condizione e che l'altro sia proibito a qualche altra condizione. Dal fatto che è impossibile proibire *categoricamente* entrambi i modi d'azione non segue che almeno uno di essi deve essere permesso *categoricamente*.

17. Talvolta, col fare una certa cosa, un agente *si impegna* a farne un'altra. Se fa la prima, allora deve fare la seconda. Il promettere ne è un esempio. Facendo una promessa, l'agente si impegna a compiere l'atto che adempie la promessa.

Nel vecchio sistema di logica deontica si proponeva di formalizzare il concetto di impegno con il simbolo $O(A \rightarrow B)$. Si suggeriva la seguente interpretazione di tale simbolo: « Se si fa A , è obbligatorio fare B » o, in alternativa, « È proibito fare A senza fare anche B ».

Nel sistema presentavo la prova di alcuni teoremi concernenti l'impegno. Uno di questi era la formula $PA \& O(A \rightarrow B) \rightarrow PB$. Un altro era la formula $O(A \rightarrow B) \& O \sim B \rightarrow O \sim A$. Il primo si interpretava: « Compiere un atto permesso può impegnare una persona a compiere un altro atto soltanto se quest'ultimo è a sua volta permesso »; il secondo: « Un

atto il cui compimento costituisca un impegno a compiere un atto proibito è esso stesso proibito ».

Una simile formalizzazione del concetto di impegno è estremamente problematica, e l'interpretazione delle formule è effettivamente molto libera. È ovvio che una trattazione adeguata del concetto di impegno, come anche una formulazione accurata delle idee alle quali miravano i teoremi sopra menzionati, richiede un simbolismo assai più raffinato.

Come andrebbe dunque formalizzato il concetto di impegno? Non penso che a questa domanda si possa dare una sola risposta. Infatti, con « impegno » si possono intendere diverse cose, che hanno caratteri logici piuttosto diversi.

Uno dei sensi di impegno ha a che fare proprio con il concetto di norma ipotetica. Consideriamo, per esempio, l'ordine espresso da $O(d(\sim pTp) / qTq)$, che ordina la produzione dello stato di cose descritto da p se lo stato descritto da q si dà e permane a meno che non venga distrutto con l'azione. Assumiamo ora che questo secondo stato si possa produrre con l'azione. In questo caso, se un agente produce il mutamento descritto da $\sim qTq$, e se lo stato così prodotto non scompare « da sé » a meno che ciò non si impedisca, l'agente *impegna* con ciò un secondo agente — quello che è soggetto all'ordine ipotetico — a produrre il mutamento descritto da $\sim pTp$. Se l'agente che produce il mutamento è quello che è soggetto all'ordine ipotetico sono la medesima persona, possiamo parlare di *auto-impegno*. Se gli agenti sono diversi, possiamo parlare di *alio-impegno*. Ovviamente, entrambi i casi sono di notevole importanza in molti contesti morali e giuridici. Gli accordi, i contratti e le promesse si possono considerare casi di auto-impegno.

All'interno della nostra teoria dei nuclei normali non è possibile un'analisi soddisfacente di questo concetto di impegno. Infatti l'impegno, se inteso in questo senso, comporta un'azione in almeno due occasioni d'azione distinte, pur se correlate. Prima uno stato viene trasformato, poi si deve trasformare un altro stato, la cui esistenza è contemporanea al risultato della prima trasformazione. Tutto ciò si può formalizzare soltanto all'interno di un simbolismo che ammetta segni per le occasioni; dunque non all'interno della teoria dei nuclei normali.

Vi è tuttavia un altro concetto di impegno, che riguarda

l'azione in una singola occasione, e il cui studio ricade nell'ambito della teoria dei nuclei normali.

La definizione di impegno del vecchio sistema si basava sul concetto di « atto di implicazione ». L'impegno si definiva come obbligatorietà di un atto di questo genere. L'atto era simboleggiato da una formula di implicazione materiale, che obbediva alle leggi della logica proposizionale e non aveva altre regole specifiche. Un simile simbolismo è inadeguato. Il problema di come vada formalizzato, nella nostra logica dell'azione, un « atto di implicazione », riveste pertanto una notevole importanza.

La formula $p \rightarrow q$ è una descrizione schematica di uno stato di cose composto. « L'atto di implicazione » consisterebbe allora nel produrre con l'azione uno stato di questo genere? In questo caso la sua espressione simbolica sarebbe $d(p \& \sim qTp \rightarrow q)$. « L'altro di implicazione » consisterebbe nel trasformare mediante l'azione un $p \& \sim q$ -mondo in un $p \& q$ -mondo o in un $\sim p \& q$ -mondo o in un $\sim p \& \sim q$ -mondo. L'impegno starebbe nell'obbligatorietà di un'azione siffatta.

Lo studio degli atti che descriviamo schematicamente con $d(p \& \sim qTq \rightarrow q)$ può rivelarsi piuttosto interessante. Mi sembra però da escludere che un simile studio sia di qualche rilievo per il concetto di impegno. Leggere $Od(p \& \sim qTp \rightarrow q)$ come « si deve fare q , se si fa p » non pare affatto naturale.

L'idea di produrre (o di dover produrre) uno stato *se* se ne produce un altro si applica ovviamente ad una situazione iniziale nella quale non si dà alcuno di tali stati. Il concetto che stiamo cercando di « formalizzare » concerne l'azione in un mondo descritto da $\sim p \& \sim q$. Il modo d'azione in questione consiste in ciò, che tale mondo *non* venga trasformato in un p -mondo *a meno che* non lo si trasformi anche in un q -mondo. O, inversamente, *se* lo si trasforma in un p -mondo, allora lo si trasforma anche in un q -mondo. Non è del tutto innaturale chiamare questo modo d'azione « atto d'implicazione ». L'obbligatorietà di questo modo d'azione significa che, di due stati, è proibito produrre il primo ed astenersi dal produrre il secondo.

L'espressione simbolica della proibizione di produrre lo stato di cose descritto da p e di astenersi dal produrre lo

stato di cose descritto da q è $O(d(\sim pTp) \& d(\sim qTq) \vee f(\sim pTp) \& d(\sim qTq) \vee f(\sim pTp) \& f(\sim qTq))$. Nella nuova logica deontica, questa espressione formale è quella che si avvicina di più al simbolo $O(A \rightarrow B)$ del vecchio sistema.

Se si **permette categoricamente di produrre** lo stato di cose descritto da p e se si **proibisce categoricamente** di produrre p e di **astenersi dal produrre** q , è forse logicamente necessario che si **permetta categoricamente anche** di produrre q ? Ovviamente, la risposta è negativa. Un permesso categorico di produrre q permette di produrre tale stato anche in un'occasione che non offra l'opportunità di produrre p . Ed è chiaro che il permesso di produrre q in una simile occasione non si può dedurre da norme che non si applicano affatto a tale occasione. Queste considerazioni mostrano — come si può anche avvertire intuitivamente — che c'è un errore di ordine logico nel teorema di implicazione del vecchio sistema che si interpretava « Compiere un atto permesso può impegnare una persona a compiere un altro atto soltanto se quest'ultimo è a sua volta permesso ».

Tuttavia, la seguente formula è una formula valida della logica deontica: $Pd(\sim pTp) \& O(d(\sim pTp) \& d(\sim qTq) \vee f(\sim pTp) \& d(\sim qTq) \vee f(\sim pTp) \& f(\sim qTq)) \rightarrow P(d(\sim qTq) / \sim pT \sim p)$. Parafrasando: se si permette incondizionatamente di produrre un certo stato di cose e si proibisce incondizionatamente di produrre questo stato e astenersi dal produrre un certo altro stato, allora si permette anche di produrre questo secondo stato in quelle circostanze che costituiscono un'opportunità di produrre il primo stato. La prova è semplice, e la lasciamo al lettore come esercizio.

Anche la formula che segue è una formula valida della logica deontica: $O(d(\sim pTp) \& d(\sim qTq) \vee f(\sim pTp) \& d(\sim qTq) \vee f(\sim pTp) \& f(\sim qTq) \& Of(\sim qTq) \rightarrow O(f(\sim pTp) / \sim qT \sim q)$. La parafrasi è: se si è proibito incondizionatamente di produrre (lo stato di cose descritto da) p astenendosi dal produrre q , e se si è proibito incondizionatamente di produrre il solo q , allora si è anche proibito di produrre p in quelle circostanze che costituiscono un'opportunità per la produzione di q .

Le ultime due formule del nuovo sistema corrispondono

alle formule $PA \ \& \ O(A \rightarrow B) \rightarrow PB$ e $O(A \rightarrow B) \ \& \ O \sim B \rightarrow O \sim A$ del vecchio sistema.

18. $O \sim A \rightarrow O(A \rightarrow B)$ era una formula valida del vecchio sistema cui si dava la seguente interpretazione: « Compiere un atto proibito costituisce un impegno a compiere qualunque cosa ». Ciò corrisponde, nella logica deontica, ad uno dei noti Paradossi dell'Implicazione. Lo stesso si può dire della seguente formula: $OB \rightarrow O(A \rightarrow B)$, che si interpretava: « Compiere un atto qualunque costituisce un impegno a compiere il proprio dovere ». Potremmo chiamare queste due formule i Paradossi dell'Impegno.

L'impatto dei paradossi sta in ciò: che essi rendono discutibile il tentativo di formalizzare il concetto di impegno per mezzo di $O(A \rightarrow B)$. Come sappiamo, vi sono anche altre ragioni conclusive, indipendenti dai « paradossi », che mostrano l'inadeguatezza di questa formalizzazione.

È interessante notare che la formalizzazione dell'impegno mediante $O(d(\sim pTp) \ \& \ d(\sim qTq) \vee f(\sim pTp) \ \& \ d(\sim qTq) \vee f(\sim pTp) \ \& \ f(\sim qTq))$ dà luogo ad analoghi « paradossi ». Infatti, si può facilmente mostrare che tale espressione è implicata sia da $Of(\sim pTp)$ che da $Od(\sim qTq)$.

In realtà, questi risultati non sono « paradossali » se li rendiamo con le seguenti parole: Se è categoricamente proibito compiere una certa azione, allora è anche proibito compiere questa azione insieme a qualunque altra azione; e se è categoricamente obbligatorio compiere una certa azione, allora è anche obbligatorio compiere questa azione indipendentemente dal fatto che si compia o ci si astenga dal compiere una certa altra azione. Non c'è alcun sapore paradossale finché non ci riferiamo alla proibizione e all'obbligo congiuntivi in termini di « impegno ».

A mio parere, la conclusione più appropriata che dovremmo trarre da questi « paradossi » è che la formalizzazione del concetto di impegno da noi suggerita non è (del tutto) soddisfacente. Tuttavia, la via d'uscita da tali « paradossi » non sta nell'abbandono del concetto di impegno che stiamo cercando di formalizzare in favore di *quel* concetto di impegno che concerne un'azione in diverse occasioni. A mio modo di vedere, dovremmo sostituire la formalizzazione proposta in precedenza con questa sua forma estesa: $O(d(\sim pTp) \ \&$

$d(\sim qTq) \vee f(\sim pTp) \ \& \ d(\sim qTq) \vee f(\sim pTp) \ \& \ f(\sim qTq))$
 $\ \& \ P(d(\sim pTp) / \sim qT \sim q) \ \& \ P(f(\sim qTq) / \sim pT \sim p)$.

È possibile mostrare che questa espressione implica $P(f(\sim pTp) / \sim qT \sim q)$ ed anche $P(d(\sim qTq) / \sim pT \sim p)$.

Così modificata, la definizione di impegno si interpreta come segue: il fatto che, in qualche occasione, è proibito compiere una certa azione ed astenersi da una certa altra azione dà luogo ad un *impegno* a compiere la seconda azione se si compie la prima nel caso, e solo nel caso, che l'agente sia normativamente libero — vale a dire, nel caso che gli sia consentito — di compiere o di astenersi dal compiere la prima azione e che sia anche normativamente libero di compiere o di astenersi dal compiere la seconda azione nell'occasione in questione.

Dunque, il concetto di impegno non coinvolge solo il concetto di obbligo ma anche quello di permesso. Ciò non deve sorprenderci. Prendere un impegno normativo vuol dire assumere un legame normativo, rinunciare ad una propria libertà. Pertanto, non ci si può impegnare a compiere un'azione che si è già normativamente tenuti a compiere. Né ci si può impegnare *con* un'azione dalla quale si è normativamente tenuti ad astenersi.

I due teoremi di logica deontica discussi nel paragrafo precedente restano teoremi validi, ma non sono più teoremi sull'impegno. Se, nelle due formule in questione, rimpiazziamo la prima formalizzazione dell'impegno da noi suggerita con la formalizzazione modificata, le formule si riducono a tautologie della Logica Proposizionale.

Norme di ordine superiore

1. Possono le stesse norme essere il contenuto di altre norme? Si può, per esempio, ordinare, permettere o proibire una proibizione?

Se, per qualche motivo, si pensa che le norme non possano essere il contenuto di altre norme, si può riproporre la domanda per le proposizioni normative. Potrebbe, per esempio, non essere permesso *che* venga proibita una certa cosa?

Sembra più plausibile pensare che una norma possa avere come contenuto una proposizione normativa, anziché una altra norma.

Dire che una proposizione normativa è vera significa che una certa norma *esiste*. Di conseguenza, dire che una proposizione normativa è il contenuto di una norma significherebbe che un certo stato di cose — l'esistenza di una certa norma — deve, o può (nel senso di « essere consentito ») o non deve darsi (cfr. cap. V, § 2). Una norma avente un contenuto siffatto apparterrebbe al tipo da noi chiamato delle *regole ideali* (cap. I, § 9).

È dubbio se vi possano essere regole ideali concernenti l'esistenza di (altre) norme. Non indagheremo qui su *questa* possibilità.

Chiediamoci invece: come ha origine lo stato di cose che costituisce l'esistenza di una norma? Se la norma è una prescrizione positiva, cioè una prescrizione la cui autorità è un agente empirico, la risposta è che la comparsa della norma è il risultato dell'azione umana. Qualcuno ha dato, o emanato, la norma. Emanare norme fa parte delle azioni umane. In precedenza, per indicare azioni di questo tipo abbiamo coniato il nome di *azione normativa*.

Anche se l'esistenza di una norma non si potesse sensatamente assoggettare ad altre norme, sembra ovvio che gli

atti umani attraverso i quali le norme hanno origine possono essere essi stessi obbligatori, permessi o proibiti. E si può suggerire che è *questo* il vero significato dell'idea che le proposizioni normative sono talvolta il contenuto di altre norme, ed anche dell'idea, ancor più oscura, che le stesse norme possono costituire contenuti siffatti.

Per norme di ordine superiore intenderemo qui esclusivamente quelle norme il cui contenuto è dato da atti normativi. Poiché l'azione normativa consiste nel dare prescrizioni, le norme di ordine superiore « concernono », in un senso caratteristico, le prescrizioni. È possibile che siano esse stesse prescrizioni: ma *non è necessario* che sia così.

Si può pensare che la legislazione di uno stato, o l'emanazione di prescrizioni in generale, possa essere soggetta a certe norme che *non* siano esse stesse prescrizioni, ma norme di natura « morale » o simili. L'idea che le leggi dello stato hanno (o dovrebbero avere) un « fondamento » in una legge naturale postula l'esistenza di norme di ordine superiore che non siano esse stesse prescrizioni, ma che « governino » le prescrizioni (l'emanazione di prescrizioni).

Le norme prescrittive di ordine superiore sono di grande importanza per l'ordine legale di uno stato e per altre « gerarchie di autorità » come, per esempio, un esercito.

Noi ci occuperemo soltanto di quelle norme di ordine superiore che siano anche prescrizioni (positive).

Le peculiarità interessanti di una logica delle prescrizioni di ordine superiore hanno a che fare con le relazioni tra autorità normative e con le relazioni tra autorità normative e soggetti della norma. Tali peculiarità non si possono trattare all'interno di una teoria dei nuclei normali, poiché una teoria siffatta non prende in esame che il carattere, il contenuto e le condizioni di applicazione delle norme, lasciando da parte autorità e soggetto.

L'apparato formale dedicato alla trattazione dei nuclei normali (elaborato nei capp. VIII e IX) è dunque inadeguato a trattare (in modo interessante) le norme di ordine superiore. Tuttavia, nella presente opera non amplieremo la teoria strettamente formale oltre la teoria nei nuclei. Le osservazioni sulla logica delle norme di ordine superiore saranno dunque « informali ». È mia speranza che, col mostrare che c'è un altro territorio di ricerca logica vergine e

in attesa di essere esplorato, tali osservazioni stimolino l'interesse ad una trattazione formale.

2. Oltre agli atti consistenti nell'emanare prescrizioni c'è un altro tipo di atti che chiamerò ugualmente normativi. Si tratta del *revocare* (invalidare, ritrattare) prescrizioni.

L'atto di emanazione di una norma trasforma un mondo a proposito del quale è vera la negazione di una certa proposizione normativa in un mondo a proposito del quale è vera tale proposizione normativa.

L'atto di revoca di una norma, invece, introduce un mutamento in un mondo in cui esiste una certa norma — per il quale vale una certa proposizione normativa. Ma qual è lo stato di cose prodotto dalla revoca? Sembra che vi siano due possibili risposte.

La prima risposta è che lo stato prodotto dalla revoca è semplicemente uno stato per il quale non è più vera una proposizione normativa (generica) precedentemente vera.

La seconda risposta è che la revoca — come l'emanazione — dà origine ad una nuova norma. Questa è la *norma negativa* della norma revocata.

Stando alla seconda risposta, la revoca di un ordine di compiere una certa cosa implica dunque l'emanazione del permesso di astenersi da quella cosa e viceversa; e la revoca di una proibizione di fare — ordine di astenersi dal fare — una certa cosa implica l'emanazione del permesso di fare quella stessa cosa, e viceversa.

Chiedersi quale sia il concetto « corretto » di revoca — se l'idea che la revoca non fa che dissolvere, o annientare, una relazione normativa esistente, o invece l'idea che la revoca crea una nuova norma — non ha di per sé, alcun significato. Semplicemente, abbiamo *due* concetti di revoca. Se poi, all'interno di certi tipi di ordini normativi, come le leggi dello stato, la revoca sia in realtà dell'uno o dell'altro genere, e quali siano le conseguenze della scelta dell'una o dell'altra alternativa, possono essere, a mio parere, problemi di interesse considerevole; ma noi non li discuteremo qui.

3. Le norme i cui contenuti siano atti non normativi si diranno norme *del primo ordine*.

Una norma di ordine superiore è del secondo ordine se

l'atto normativo che ne è il contenuto è l'emanazione o la revoca di certe norme (prescrizioni) del primo ordine. Una norma è del terzo ordine se l'atto normativo che ne è il contenuto è l'emanazione o la revoca di certe norme (prescrizioni) del secondo ordine. In modo analogo definiamo le norme del quarto, quinto, ... *n*-esimo ordine.

I soggetti di norme di ordine superiore, cioè gli agenti cui sono rivolte tali norme, sono essi stessi autorità di norme di ordine inferiore. Chiameremo l'autorità di una norma del primo ordine autorità del primo ordine, l'autorità di una norma del secondo ordine autorità del secondo ordine, e così via.

Una stessa autorità può emanare più norme di ordini diversi. Perciò, quando diciamo che una certa autorità è di ordine *n*, ci riferiamo ad essa *in qualità* di autorità di una o più norme di ordine *n*, e non *in qualità* di autorità di norme di qualche ordine superiore od inferiore.

Se l'atto normativo eseguito da un agente *a*₁ nell'emanare una norma è esso stesso il contenuto di una norma emanata da un agente *a*₂ nei confronti di *a*₁, allora diremo che *a*₁, nell'emanare la norma, agisce come *sub-autorità* in relazione a (o sotto) *a*₂.

Se l'atto normativo di emanare una certa norma *non* è esso stesso il contenuto di un'altra norma di ordine superiore, allora l'agente che esegue tale atto (che emana tale norma) agisce come *sovrano* o *autorità suprema* della norma in questione.

4. Probabilmente, è corretto dire che gli ordini e le proibizioni occupano la posizione di maggior rilievo tra le norme del primo ordine. Tra le norme di ordine superiore, l'importanza relativa dei vari tipi di norme sembra essere diversa. Probabilmente, è corretto dire che i permessi di ordine superiore sono di particolare interesse ed importanza.

Un permesso di ordine superiore dice che una certa autorità *può* (le è consentito) emanare norme di un certo contenuto. Potremmo dire che si tratta di una norma concernente la competenza di una certa autorità normativa. Le norme permissive di ordine superiore si diranno *norme di competenza*.

Si può dire che, nell'emanare una norma di competenza,

cioè una norma permissiva di ordine superiore, l'autorità di ordine superiore *deleghi un certo potere* ad una *sub-autorità* di ordine inferiore. Il termine « potere » qui significa « competenza, conferita da una norma, ad agire in qualità di autorità normativa ». In riferimento a ciò, parleremo anche di potere *normativo* o di competenza *normativa*.

Dunque, un aspetto importante dello studio delle norme di ordine superiore è lo studio del funzionamento logico del fenomeno che nella filosofia politica e del diritto è noto come *delega di potere*.

Alla « delega di potere » è essenziale che la norma delegante sia permissiva. Se un'autorità *ordina* o *proibisce* ad un agente di emanare norme aventi questo e quel contenuto, non diremo che essa deleghi un potere alla sub-autorità. Infatti, un aspetto di ciò che denominiamo potere della sub-autorità sta nel fatto che essa dovrebbe essere libera di emanare o di non emanare quelle norme che rientrano nella sua competenza.

Sono concessioni o sono invece diritti quei permessi con i quali si delega un potere? Per il momento, non risponderemo (ma vedremo tra poco che si tratta di diritti).

Tuttavia, è degno di nota che la delega di potere ad una sub-autorità si combina spesso con l'*ordine*, a questa stessa autorità, di emanare norme concernenti certi *tipi* di atti. Per esempio, le autorità comunali possono avere il diritto di emanare regolamentazioni stradali specifiche concernenti, diciamo, i limiti di velocità, i permessi di parcheggio, e l'uso dei segnalatori acustici durante la guida, pur essendo contemporaneamente obbligate ad emanare *qualche* regolamentazione concernente tutto ciò — essendo cioè obbligate a non lasciare queste cose prive di una regolamentazione. Dunque, *non* rientra nella competenza delle autorità comunali la decisione *se* regolamentare il traffico, ma solo la decisione su *quale* regolamentazione adottare.

È facile individuare le motivazioni di questa combinazione di ordini e permessi di ordine superiore. L'autorità suprema vuole che certe cose siano soggette ad una regolamentazione, forse proponendosi ciò che anche si chiama bene comune. Tuttavia, essa lascia i particolari della legislazione ad un'autorità minore, che sa meglio vedere i requisiti specifici del fine proposto, il bene comune, nei casi particolari.

Spesso, i *limiti* del potere delegato sono definiti da certe proibizioni. All'autorità è *consentito* emanare norme di un certo genere, ma essa *non deve* emanare norme di certi altri generi. Si può arguire che è di fatto proibito all'autorità emanare quelle norme la cui emanazione non le è espressamente consentita. Tuttavia, ciò non si può dedurre dalla natura del permesso come tale. Questa proibizione, se vi è una simile proibizione, è una norma a sé.

Nel paragrafo 14 del capitolo V abbiamo brevemente discusso il principio *nullum crimen sine lege*. Abbiamo detto che non lo si può considerare un *principio logico* nel senso che qualunque cosa non sia *proibita* dovrebbe perciò essere *ipso facto* permessa. Lo si può tuttavia considerare una *norma permissiva* in questo senso. Si può dire che una norma siffatta, che dà una condizione normativa a tutti gli atti umani non ancora soggetti a norma, *chiude* il sistema di norme al quale essa appartiene.

Per quanto riguarda le norme del primo ordine, sembra naturale pensare che qualunque cosa non sia proibita sia permessa; ma non sembra molto naturale pensare che qualunque cosa non sia permessa sia proibita. Di fatto, si può mostrare facilmente che quest'ultima concezione comporta una contraddizione, a meno che non si sia già permesso di compiere o di astenersi dal compiere ogni singolo atto umano concepibile. Altrimenti, sarebbe proibito sia compiere che astenersi dal compiere tutti gli atti non espressamente permessi. E questo, come sappiamo, è impossibile (cfr. cap. V, § 14).

Per quanto riguarda le norme di ordine superiore, cioè le norme che regolano l'attività normativa, sembra assai più naturale pensare che « qualunque cosa non sia permessa è proibita » che pensare che « qualunque cosa non sia proibita è permessa ». Se le parole « qualunque cosa » si riferiscono soltanto al *compimento* di atti normativi, e non anche all'*astensione* da tali atti, non v'è contraddizione in questa idea (cfr. cap. V, § 14). Tuttavia, dobbiamo notare un'altra difficoltà logica.

Una proibizione che dica che *nessuna* autorità normativa deve emanare norme che non abbia l'esplicito permesso di emanare proibirebbe ogni attività normativa, compreso lo stesso atto che ha dato origine alla proibizione in questione,

a meno che non fosse stata emanata in precedenza qualche norma permissiva. Al fine di evitare la contraddizione, la autorità sovrana, che delega il potere ad una sub-autorità, deve essere *esente dalla proibizione* in questione. Soltanto le sub-autorità possono essere soggette a tale proibizione. Non è contraddittorio considerare i *loro* atti normativi come un campo di atti normativamente chiuso, nel senso che a queste autorità si permette di esercitare soltanto il potere normativo che è stato loro delegato, e nessun altro. Non discuterò qui se tale concezione della competenza delle autorità normative subordinate sia del tutto ragionevole. Si tratta comunque di una concezione logicamente possibile.

5. In una teoria delle norme di ordine superiore è possibile far luce su uno dei concetti più controversi e dibattuti della teoria delle norme — cioè sul concetto di *validità*.

Che cosa si intende per « validità » di una norma? Le parole « valido » e « validità », se usate in riferimento alle norme, hanno almeno *due* significati diversi ed importanti. Quando ci renderemo conto del fatto che opinioni apparentemente contrapposte si riferiscono in realtà a concetti diversi di validità, vedremo la futilità di numerose controversie concernenti la teoria delle norme.

Uno dei sensi in cui possiamo parlare della validità di una norma è il seguente: diciamo che la norma è valida se essa *esiste*. Un tale si imbatte in qualcosa che interpreta come una formulazione normativa — per esempio, in un codice o in un avviso affisso in una bacheca. Egli conclude che una norma così e così è stata emanata ed è esistita, almeno nel passato, per qualche tempo; ma potrebbe essere curioso di sapere se la norma in questione esista ancora, o se invece sia stata revocata o si sia estinta per quel fenomeno che in giurisprudenza si chiama *desuetudo*. Spesso la domanda « Esiste ancora questa norma? » si esprime con le parole « È ancora valida questa regola? », e la risposta « Sì, esiste » con le parole « Sì, è ancora valida ». Poiché con validità qui si intende *esistenza*, forse sarebbe meglio non usare affatto il termine « validità ». Infatti questo termine si usa anche in un senso *completamente diverso*.

In questo secondo significato, chi parla della validità di una norma intende che la norma esiste e che, oltre a ciò,

esiste un'altra norma che ha permesso all'autorità della prima norma di emanare la norma in questione. Se decidiamo di chiamare *legittimo* (legale) l'atto di emanare una norma nel caso che vi sia una norma che permette tale atto, allora ci è consentito dire che per *validità di una norma*, nel senso ora considerato, si intende la *legittimità dell'atto di emanazione di tale norma*.

Dunque i termini « valido » e « validità », se applicati ad una norma, si riferiscono talvolta all'*esistenza*, in quanto tale, della norma, e talvolta alla *legittimità* dell'atto che ha dato origine a questa norma. In italiano, se una norma o una legge è valida nel senso che esiste, si dice anche che la norma in questione è *in vigore* (cfr. cap. VII, § 8). L'affermazione che una norma « esiste » non fa parte dell'uso ordinario, ma di un gergo filosofico ideato per fini particolari. La domanda « Questa legge è valida? » si può spesso riformulare in termini meno ambigui come « Questa legge è in vigore? ». In tedesco, tuttavia, si userebbe quasi sempre la stessa parola (« gültig », « valido ») in entrambi i casi. E in svedese « gällande rätt », che letteralmente significa « legge valida », è termine tecnico per indicare una *legge in vigore* — quindi per indicare, nella nostra terminologia filosofica, una legge che esiste. Siffatte peculiarità delle diverse lingue possono darci una parziale spiegazione del fatto che i filosofi del diritto, quantomeno in Germania e in Scandinavia, hanno trovato difficile vedere che lo stesso termine, « valido », copre due concetti completamente diversi, ed hanno spesso pensato che l'analisi di *uno* dei significati del termine avrebbe potuto coprire entrambi i concetti. Alcuni filosofi, come l'Hans Kelsen del primo periodo, tendono ad identificare legittimità e validità degli atti di emanazione di norme, e ad ignorare o a sottovalutare l'aspetto fattuale della legge, come l'efficacia della volontà emanatrice di norme. Altri, come Avel Hägerström, hanno insistito *soltanto* sull'aspetto dell'efficacia, sulla « legge intesa come fatto », ignorando il concetto normativo di validità intesa come legittimità.

Al fine di evitare ambiguità, userò sempre il termine « validità » nel senso normativo di « legittimità », e mai nel senso fattuale di esistenza (« essere in vigore »).

Alcuni autori pensano che la validità sia un attributo

parallelo alla verità. Gli asserti di fatto (le proposizioni) sono veri o falsi; le norme, si dice, non sono vere o false, ma valide o invalide. La validità sarebbe, nel mondo delle norme, ciò che è il valore di verità nel mondo delle proposizioni.

L'analogia tra validità e verità è una cattiva analogia, e quindi non la si dovrebbe usare. Nel mondo delle norme, la validità non è né un « sostituto » né un « analogo » della verità.

Il concetto di validità qui in discussione è un concetto *relativo*. Se una norma è valida, lo è *in relazione* ad un'altra norma che permette la sua emanazione o comparsa.

Tuttavia, questa relatività del concetto di validità non va fraintesa. Essa infatti *non* significa che la norma emanata è valida *se* la norma che permette la sua emanazione è *valida*. La seconda norma non « trasmette » la sua validità alla prima. La validità di una norma, nel senso ora in discussione, non è relativa alla *validità* di un'altra norma. È invece una validità relativa all'*esistenza* di un'altra norma, che sta in una certa relazione gerarchica con la prima.

Sotto questo aspetto, la validità *differisce* dalla verità. Col dire che una proposizione è vera « relativamente a » un'altra proposizione non si potrebbe intendere altro che questo: *se* la seconda proposizione è *vera*, allora lo è anche la prima. Se è vera, la seconda proposizione « trasmette » la sua verità alla prima.

Se non vediamo chiaramente la differenza tra validità e verità, e crediamo che si tratti di concetti analoghi, è facile che finiamo con l'accettare (erroneamente) questa idea: se la validità di una norma è relativa alla validità di un'altra norma di ordine superiore, la validità di tale norma di ordine superiore sarà a sua volta relativa ad una terza norma di ordine ancora superiore, e così via. Se la catena è infinita, il concetto di validità sembra perdere ogni significato, o fluttuare nell'aria. Se invece la catena *non* è infinita, la validità della norma con la quale termina la catena non può essere una validità relativa a qualche altra norma valida, poiché non vi sono altre norme cui fare riferimento. Dunque, deve trattarsi di una validità « assoluta », o « in sé ». Perciò sembra che il concetto di validità relativa richieda, o presupponga, un concetto assoluto, allo stesso modo in cui un

concetto di verità relativa presuppone — è corretto dire — un concetto di verità assoluta.

Ma l'argomento è fallace. Il concetto di validità relativa da noi presentato non ci impone logicamente un concetto di validità assoluta. Il concetto relativo è, per così dire, autosufficiente. Tuttavia, come vedremo in seguito, è possibile integrarlo in modo da creare un concetto analogo ad un concetto assoluto.

Al concetto di validità appena presentato corrisponde un concetto di *invalidità*. Diremo che una norma è invalida se qualche norma di ordine superiore proibisce all'autorità della norma l'emanazione di tale norma. Se decidiamo di chiamare *illegittimo* l'atto di emanazione di una norma ove vi sia una norma che proibisce un atto siffatto, allora possiamo dire che *per invalidità di una norma* (nel senso ora in discussione) *si intende l'illegittimità dell'atto di emanazione di tale norma*.

Va nuovamente osservato che il *criterio di invalidità* di una norma sta nell'*esistenza*, e non nella *validità* di una certa altra norma che si trova in una certa relazione gerarchica con la prima.

Naturalmente, non è detto che una norma sia valida o invalida nel senso da noi definito. Una norma sovrana, per esempio, non può essere né valida né invalida.

Può accadere che una norma, valida in relazione ad una norma di ordine superiore, sia invalida in relazione ad un'altra. Una norma può così essere sia valida sia invalida.

In ciò non v'è nulla di illogico (di contraddittorio). Una stessa norma *n* è sia valida sia invalida qualora vi sia una norma di ordine superiore che permette all'autorità della norma *n* di emanare la norma *n* e vi sia un'altra norma di ordine superiore che lo proibisce. Se, tuttavia, accade che una stessa norma sia valida ed invalida allo stesso tempo, allora la norma permissiva che la convalida e la norma proibitiva che la invalida devono essere emanate da autorità diverse. Infatti una stessa autorità non può permettere e proibire lo stesso atto allo stesso agente nella stessa occasione. Come diretta applicazione di questa regola, abbiamo che una stessa autorità superiore non può insieme permettere e proibire alla stessa sub-autorità di emanare una certa norma. È però possibile che una autorità superiore permetta

ad una autorità inferiore di emanare una certa norma, e che un'altra autorità superiore lo proibisca. In questo caso, se l'autorità inferiore emana la norma, ha così origine una norma che è sia valida sia invalida.

6 Supponiamo che *x* ordini o permetta a *y* di ordinare o di permettere a *z* di emanare certe norme. Supponiamo inoltre che *y* ordini effettivamente a *z* di emanare queste norme, e che *z* obbedisca.

Sotto tali assunzioni, diremo che *y*, nell'emanare la norma nei confronti di *z*, agisce in qualità di subordinato *immediato* di *x*, e che *z*, nell'emanare le norme in questione nei confronti di qualche altro agente, agisce in qualità di subordinato immediato di *y* e di subordinato *remoto* di *x*.

Inversamente, possiamo anche dire che *y* agisce in qualità di superiore immediato di *z*, e che *x* agisce in qualità di superiore immediato di *y* e di superiore remoto di *z*. Possiamo inoltre applicare questa terminologia agli atti compiuti dagli agenti in questione e, poiché si tratta di atti normativi, anche alle norme che ne risultano.

Diremo che questi tre atti, compiuti da *x*, *y* e *z*, e le norme che ne risultano, costituiscono una catena di atti e di norme subordinati o, più semplicemente, una *catena di subordinazione* — nonostante il fatto che il primo atto della catena non sia subordinato ad alcun altro atto della catena stessa.

Chiameremo anelli della catena gli atti di *x*, di *y* e di *z* e le corrispondenti norme, in quest'ordine. L'atto di *x* è il primo anello, l'atto di *y* il secondo, e l'atto di *z* il terzo. Diremo che il primo atto e la prima norma sono collegati al terzo atto e alla terza norma grazie all'*intermediario* del secondo atto e della seconda norma.

Naturalmente, una catena di subordinazione può contenere più di due anelli. Possiamo togliere degli anelli alle due estremità della catena, e ciò che rimane, se comprende almeno due anelli, è ancora una catena di subordinazione. Ma non si possono togliere anelli in altri punti della catena senza « spezzarla ».

Per il concetto di catena di subordinazione da noi presentato è essenziale che ogni anello della catena — ad eccezione del primo — sia una norma *valida* (un atto norma-

tivo valido) in relazione al successivo anello superiore della catena. Una norma è valida se l'atto di emanazione della norma è permesso. È un teorema della logica deontica che, se un certo atto è ordinato, esso è anche permesso. Pertanto, l'ordine di emanare una norma implica che la norma emanata in ottemperanza a quell'ordine è anche valida — che la sua emanazione è permessa perché è ordinata. Possiamo anche dire che ogni anello inferiore della catena è valido, per transitività, in relazione ad ogni vincolo superiore della catena, e che ogni anello inferiore *deriva la sua validità immediatamente* dal successivo anello superiore, *in modo remoto* dagli anelli superiori a quest'ultimo, e *in ultimo* dal primo anello della catena.

Col dire che una norma (ed un atto normativo) si può *riconduurre* (« *normativamente* ») ad un'altra norma (ed atto normativo), intendiamo che esiste una catena di subordinazione della quale la prima norma è un elemento inferiore e la seconda è un elemento superiore (relativamente alla prima).

Per definizione, una norma che non è riconducibile a nessun'altra norma non può essere valida in relazione a nessun'altra norma. Dunque, essa sarà *invalida* in relazione a qualche norma di grado superiore (e successivo) o non sarà né valida né invalida — sarà cioè *sovrana*.

Se il numero delle singole norme che si sono emanate è finito, riconducendo le norme ad altre norme arriveremo sempre in un numero finito di passaggi ad una norma non ulteriormente riconducibile ad altre. Penso che non vi sia alcun problema nell'assunzione di finitezza. Siamo dunque autorizzati a dire che ogni catena di subordinazione finita termina, o ha origine, in una norma sovrana o in una norma invalida.

Tutte le norme che sono anelli di almeno una delle catene aventi origine da norme sovrane emanate da *una stessa autorità* si diranno appartenere ad uno stesso *ordine*, o *gerarchia*, o *sistema*, normativo. Le norme sovrane stesse verranno incluse, per definizione, nel sistema. Un sistema normativo è dunque una classe di una o più norme sovrane, emanate da una stessa autorità, e di norme che, attraverso catene di subordinazione, sono riconducibili a tali norme sovrane.

Possiamo fare uso del concetto di sistema normativo per definire un nuovo concetto di validità di una norma. Questo nuovo concetto si dirà *validità in un sistema* o *validità assoluta*. Col dire che una norma è assolutamente valida si intenderà semplicemente che la si può ricondurre ad una norma sovrana. Come abbiamo già visto, ciò non accade sempre con ogni norma. Infatti è possibile che una norma si riconduca ad una norma invalida.

Poiché il concetto di « riconduzione » di una norma si definisce per mezzo del concetto di validità relativa, abbiamo che il concetto di validità assoluta, nella definizione da noi data, presuppone il concetto di validità relativa, o è secondario rispetto ad esso. Per i concetti di verità assoluta e relativa vale l'opposto. Dire che una proposizione è vera relativamente ad un'altra proposizione significa che la prima è assolutamente vera se la seconda è assolutamente vera. Il concetto di verità relativa è secondario rispetto al concetto di verità assoluta, poiché lo si definisce in termini di quest'ultima.

Si chiederà se le leggi dello stato costituiscano un sistema (gerarchia, ordine) normativo *nel senso qui definito* e, nel caso che la risposta sia affermativa, quale sia l'autorità sovrana di uno stato. Si tratta senza dubbio di questioni estremamente interessanti di filosofia politica e di filosofia del diritto. Le si può porre empiricamente, facendo riferimento alle leggi di un certo Paese, oppure si può mantenere la discussione su un piano puramente concettuale. In quest'ultimo caso, le risposte dipenderanno da come abbiamo modellato il nostro concetto di stato. Nel primo caso le risposte dipenderanno dalla rispondenza dei concetti modellati dal filosofo politico a quei fenomeni empirici di struttura enormemente complessa che vanno sotto il nome di stati sovrani. Tuttavia, non prenderò in esame questi problemi nel corso della presente opera.

7. Supponiamo che una catena di subordinazione termini con una norma invalida. Ciò vuol dire che esiste una certa norma che proibisce all'autorità in questione di emanare la norma invalida. Dunque, l'atto della sub-autorità è stato un atto di *insubordinazione* nei confronti della norma di ordine

superiore. Nell'emanare la norma invalida essa ha oltrepassato i limiti posti alla sua competenza normativa dall'autorità superiore. Essa ha usurpato un potere che non solo non le era stato delegato, ma che le era stato espressamente negato. Pertanto, gli atti normativi invalidi si potrebbero anche chiamare atti di *usurpazione*.

Vogliamo far notare che, secondo la definizione da noi proposta, la norma invalida e la norma in relazione alla quale essa è invalida sono entrambe in vigore (esistono). Le autorità che le emanano riescono a stabilire relazioni normative con i soggetti delle loro norme. L'autorità della norma inferiore invalida è il soggetto della norma superiore. Il fatto che la norma superiore sia in vigore e che l'autorità della norma invalida ne sia il soggetto implica che l'autorità della norma superiore tenti di far sì che l'autorità della norma inferiore si astenga da simili atti illegali. Essa può ordinare, per esempio, che l'autorità inferiore venga perseguita per disobbedienza e punita. Probabilmente, essa prenderà anche le misure necessarie a dissolvere le relazioni sotto norma istituite dall'usurpatore. Potrebbe esservi un'intera catena di tali relazioni « illegittime ». Se l'autorità superiore riesce nel suo intento, la norma illegittima e le sue possibili ripercussioni, nella forma di norme ad essa subordinate, scompariranno, cesseranno di esistere.

Tuttavia, la lotta tra le autorità può anche avere esito opposto. L'usurpatore del potere ha successo. Le relazioni normative da lui stabilite permangono, ed acquisiscono una relativa stabilità. L'autorità che era superiore all'usurpatore rinuncia ai suoi tentativi di ricondurlo all'obbedienza. Ciò vuol dire che la norma superiore, in relazione alla quale l'atto dell'usurpatore era invalido, si estingue — eventualmente in seguito ad un atto di revoca. Se questo accade, la norma dell'usurpatore non è più invalida. Ora non è né valida né invalida in relazione a qualunque altra norma. È divenuta una norma sovrana. In questo caso, la catena, o le catene, di subordinazione alla quale essa ha dato origine, insieme ad ulteriori possibili atti normativi dello stesso ex-usurpatore, costituiscono un sistema normativo a sé stante. E le norme che si possono ricondurre a questa norma, prima invalida, non saranno soltanto relativamente valide, ma assoluta-

mente valide, nel senso che esse saranno valide all'interno di un sistema.

Possiamo distinguere due generi di atti di usurpazione.

Supponiamo che x abbia proibito a y di dare ordini a z . Nondimeno, y ordina a z di fare qualcosa. Un simile atto da parte di y è un atto di usurpazione.

Assumiamo inoltre che, oltre alla proibizione di x a y ed all'ordine di y a z , esista anche una norma con la quale x proibisce a z di compiere quello stesso atto che y gli ha ordinato di compiere. In precedenza abbiamo chiamato *ordini in conflitto* un ordine positivo ed un ordine negativo aventi autorità diverse ma contenuto, soggetto ed occasione identici. Nel caso in questione abbiamo dunque un ordine invalido dato da y a z che contrasta con un ordine valido (o sovrano) dato da x a z . In questo caso diremo che l'atto normativo invalido di y non è soltanto usurpatore, ma anche *rivoluzionario*. Nell'emanare l'ordine invalido, y non si è limitato a violare una proibizione oltrepassando i limiti della competenza normativa assegnatagli da x , ma ha fatto pressioni su un altro agente, z , che prende ordini da x , affinché disobbedisse agli ordini provenienti da quella fonte. Questa è la « logica della rivoluzione »: impadronirsi di potere normativo illegittimo e fare pressioni sui cittadini affinché disobbediscano alle regolamentazioni esistenti. « Rivoluzione » è proprio la parola giusta per descrivere questo caso. Infatti, se l'usurpatore ha successo, nel senso che i suoi ordini illegittimi divengono efficaci, cioè obbediti in modo generalizzato da coloro ai quali sono rivolti, allora, poiché i suoi ordini sono in conflitto con altri ordini validi esistenti, questi ultimi diventeranno inefficaci, non saranno più obbediti dai cittadini in modo generalizzato. Due ordini (comandi) contrastanti, come sappiamo, possono coesistere e « lottare » l'uno contro l'altro, almeno per qualche tempo. Ma è logicamente impossibile che essi divengano entrambi efficaci, nel senso di essere obbediti dai loro soggetti in modo generalizzato. Una usurpazione rivoluzionaria di potere normativo, se ha successo, dovrà dunque necessariamente rovesciare un ordine legittimo esistente ed efficace, o una parte di esso, ed istituire al suo posto un nuovo ordine efficace.

8. Nessun atto normativo può essere sovrano e subordi-

nato ad un tempo. Tuttavia, una medesima autorità normativa può compiere atti normativi subordinati ed atti normativi sovrani. Quando il signor *X*, giudice, condanna un ladro durante un processo, egli compie un atto normativo subordinato. Ma quando ordina ai figli di andare a letto egli agisce in qualità di sovrano (a meno che non vi sia una norma che dica che i genitori sono autorizzati a dare ordini ai figli).

Questo esempio ci mostra anche che gli atti normativi compiuti da una medesima autorità normativa possono appartenere a sistemi normativi diversi. Tale osservazione è del tutto ovvia. Di maggiore interesse è osservare che lo stesso atto può appartenere a due o più sistemi diversi. Possiamo immaginare che due agenti *x* e *y*, i cui atti normativi non siano riconducibili allo stesso atto sovrano — per esempio, perché essi stessi agiscono in qualità di sovrani — autorizzino un terzo agente *z* (gli permettano) di emanare norme nei confronti di *w*. Se *z* fa uso del potere che gli è stato delegato, se cioè egli emana veramente una norma rivolta a *w*, allora l'atto normativo di *z* si può ricondurre sia all'atto normativo di *x*, con il quale *x* gli ha delegato tale potere, sia all'atto normativo di *y*, con il quale *y* gli ha delegato questa stessa competenza. Poiché i due atti normativi di *x* e di *y* appartengono rispettivamente a due sistemi diversi, e poiché lo stesso si può dire delle norme che ne sono il risultato, l'atto di *z* sarà un elemento comune a due sistemi di atti normativi, e la norma emanata da *x* nei confronti di *w* apparterrà ad almeno due sistemi di norme.

Se due sistemi di norme e di atti normativi hanno elementi comuni diciamo che i due sistemi si *intersecano*. Sistemi che non si intersecano si dicono *indipendenti*.

9. Un ordine appartenente ad un sistema *S* può essere in conflitto con un ordine appartenente ad un altro sistema *S*¹. Dire che gli ordini sono in conflitto significa che essi richiedono, in una certa occasione, modi di condotta incompatibili da parte dello stesso soggetto. Un caso particolare di conflitto si ha quando un ordine richiede che il soggetto compia, ed un altro che si astenga dal compiere, una certa azione in una certa occasione. In questo caso, le due prescrizioni in conflitto sono nella relazione di ordine e proibizione di contenuto identico.

Ove due sistemi contengano ordini in conflitto diremo che c'è un conflitto tra i sistemi. Per esempio, supponiamo che *x* e *y* siano due autorità sovrane. *x* ordina a *z* di fare una certa cosa. *y* proibisce a *z* di fare quella stessa cosa. In questo caso, c'è un conflitto tra il sistema che emana da *x* e il sistema che emana da *y*.

Il conflitto tra sistemi di norme è un caso particolare di quel che abbiamo chiamato (cfr. cap. VIII, § 7) *conflitto di volontà*. Abbiamo appena esaminato il caso di un conflitto di volontà nell'universo delle norme, cioè il caso in cui ha luogo una usurpazione rivoluzionaria del potere. Il concetto normativo di rivoluzione implica necessariamente un conflitto di volontà tra autorità.

È possibile che *all'interno* di un sistema di norme coesistano diversi ordini in conflitto? Dobbiamo osservare che la rivoluzione non è un esempio di conflitto tra norme appartenenti ad uno stesso sistema. La rivoluzione implica un conflitto tra norme, ma essa presuppone anche la presenza di un atto invalido di usurpazione di potere. E la norma che è il risultato dell'atto normativo invalido, per definizione, non appartiene al sistema, ma segna una frattura con il sistema.

Al fine di chiarire se in un sistema possano coesistere norme in conflitto, dobbiamo prima di tutto vedere che cosa si intende quando si parla di un simile conflitto.

10. Il fatto che all'interno di un sistema di norme si presenti un conflitto tra volontà imperative significa ciò che segue: qualche agente *w* riceve da un'autorità *y* l'ordine di fare qualcosa in una certa occasione, e da un'altra autorità *z* l'ordine di fare qualcos'altro nella stessa occasione. Entrambi gli ordini si possono ricondurre a norme sovrane emanate da un'autorità *x*, ma i contenuti dei due ordini sono modi di condotta incompatibili.

Supponiamo, ai fini dell'argomentazione, che *x* abbia permesso a *y* di ordinare a *w* di fare una certa cosa, e che *x* abbia anche permesso a *z* di proibire a *w* di fare la stessa cosa. Ci si può ora chiedere se in questo caso non vi sia qualche cosa di « illogico » che ne renda impossibile l'effettivo verificarsi. Possono darsi casi di questo genere?

È certamente possibile che *w* abbia ricevuto gli ordini in conflitto da *y* e da *z*. Questo è possibile quanto ogni altro

conflitto di volontà. Se in questo caso v'è qualcosa di « illogico », ciò può soltanto dipendere dal fatto che gli ordini in conflitto erano entrambi *validi* in relazione a norme della stessa autorità suprema. Permettendo a *y* di ordinare a *w* di fare una certa cosa e a *z* di ordinare a *w* di astenersi dalla stessa cosa, *x*, per così dire, « sottoscrive » un possibile conflitto di volontà imperative all'interno del sistema. Non è necessario che il conflitto si verifichi. Le sub-autorità competenti non faranno necessariamente uso del loro potere. Ma è possibile che il conflitto si verifichi validamente. Qui sta l'aspetto « illogico », ammesso che ve ne sia uno.

Dunque, il nostro problema è il seguente: può *x* emanare i due permessi a *y* e a *z* rispettivamente, senza « contraddirsi » in qualche modo? Trovo questa domanda molto sconcertante. Non possiamo risolvere la difficoltà dicendo che *x*, stando alla nostra assunzione, ha permesso gli atti in questione a *y* e a *z*, e che dunque questo può accadere e che è pertanto logicamente possibile. Questa non è una risposta, perché la domanda è se *x* possa fare una cosa che noi possiamo veridicamente descrivere come un'emanazione di due permessi del genere in questione. Naturalmente, egli può dire a *y* « Ti permetto di ordinare a *w* di produrre lo stato *p* » e a *z* « Ti permetto di ordinare a *w* di astenersi dalla produzione di *p* ». Ma ciò non significa che *x* possa permettere a *y* di ordinare a *w* di fare una certa cosa e a *z* di ordinare a *w* di astenersi dalla stessa cosa.

Dunque, per poter rispondere alla nostra domanda dobbiamo prima di tutto chiarire che cosa si suppone che *x* faccia nel dare i due permessi. Torniamo così al problema della natura dei permessi.

Se pensiamo che un permesso sia una « concessione », allora i due permessi di *x* sono due dichiarazioni di intenzioni o due promesse, che dicono, più o meno, che *x* lascerà in pace *y* se quest'ultimo vorrà dare un certo ordine a *w* e che *x* lascerà in pace *z* se quest'ultimo vorrà dare un certo altro ordine a *w* (cfr. cap. V, § 16). E, poiché questi due atti di *y* e di *z* sono simultaneamente possibili, ancorché in conflitto, è difficile credere che nei due atti normativi permissivi di *x* si celi qualche inconsistenza logica.

Se, d'altra parte, i due permessi (o almeno uno dei due) fossero *diritti*, la situazione sarebbe diversa. Abbiamo sug-

gerito (cap. V, § 15) che un diritto implichi una proibizione nei confronti di altri a fare ciò che abbiamo risolto o promesso di non fare noi stessi — vale a dire, una proibizione di impedire a chi detiene il diritto di avvalersi del suo permesso. Supponiamo ora che *x* garantisca a *y* il diritto di ordinare a *w* di compiere un certo atto. Questo implica che *x* proibisce a *z* di interferire con l'azione di *y*, nel caso che *y* ordini a *w* di compiere questo atto, cioè nel caso che *y* prenda misure volte a far sì che *w* compia l'atto. Se *z* ha una proibizione siffatta da parte di *x*, egli non può avere nello stesso tempo il permesso di *x* di proibire a *w* di compiere l'atto in questione — il permesso di far sì, o di cercare di far sì, che *w* se ne astenga. Infatti un tentativo da parte di *z* di far sì che *w* si astenga dall'atto cadrebbe sotto la proibizione di *x* di interferire con i tentativi di *y* (ammesso che ve ne siano) di far sì che *w* lo compia. Quindi un permesso dato a *z* di proibire a *w* di compiere un certo atto sarebbe in conflitto con la proibizione che ha *z* di interferire con i tentativi di *y* volti a far sì che *w* compia questo atto, e conseguentemente con il diritto di *y* ad ordinare a *w* di compierlo. Concludendo, da ciò segue che *x* non può permettere consistentemente (in modo noncontraddittorio) che *y* ordini a *w* di compiere un certo atto e che *z* proibisca a *w* di compiere lo stesso atto, se uno di questi permessi è un diritto (o se entrambi lo sono).

La conclusione della discussione è dunque la seguente:

È logicamente possibile che un agente sovrano sottoscriva un conflitto di volontà all'interno di un sistema di norme, se sottoscrivere il conflitto significa permettere, nel senso debole di concedere, l'emanazione di ordini in conflitto da parte di due sub-autorità. Non è però logicamente possibile che un sovrano sottoscriva un conflitto di volontà imperative all'interno di un sistema di norme, se sottoscrivere il conflitto significa permettere, nel senso forte di garantire un diritto, l'emanazione di ordini in conflitto. Nel garantire tali diritti, l'autorità contraddice la propria stessa volontà.

Dunque, la risposta alla domanda se sia possibile un conflitto di volontà imperative all'interno di un sistema di norme dipende da come intendiamo i permessi con i quali le autorità superiori del sistema delegano potere alle autorità inferiori. Se tali permessi non sono che dichiarazioni, o pro-

messe, che l'autorità superiore intende tollerare (concedere) certe azioni normative da parte delle autorità inferiori, allora è *possibile* che nel sistema sorga un conflitto di volontà imperative. Ma se i permessi con i quali si delega il potere costituiscono diritti ad emanare certe norme, se cioè l'autorità superiore si impegna a proteggere le azioni normative delle autorità subordinate proibendo ad altri agenti di interferire con tali azioni, allora i conflitti di volontà sono logicamente impossibili all'interno del sistema.

Un sistema di norme che sia, nel senso ora presentato, logicamente immune da conflitti, possiede la coerenza e la unità caratteristica di quello che si è chiamato un *corpus* di norme. Un *corpus* è una classe di norme aventi una stessa autorità (cfr. cap. VIII, § 7). All'interno di un *corpus*, un conflitto tra prescrizioni è escluso, essendo contrario alla natura di una volontà razionale. In un sistema di norme vi sono (normalmente) molte autorità. Tuttavia, in un sistema che sia logicamente immune da conflitti, e che abbia dunque la coerenza di un *corpus*, le sub-autorità non possono contraddire la volontà del sovrano; possono solamente « trasmetterla ». Pertanto, in un certo senso, all'interno di un sistema siffatto c'è soltanto *una* volontà che dà ordini e permessi, vale a dire la volontà sovrana.

Potremmo affinare la nostra definizione di validità nel modo seguente: affermare che una norma è valida significa che l'autorità che la emana ha un permesso di emanarla equivalente ad un diritto. La competenza normativa, o il potere normativo, consisterebbe allora di permessi, nel più forte senso di diritti, di eseguire certi atti normativi. Ridefinendo in tal modo i concetti di competenza e di validità daremmo al concetto di sistema normativo la coerenza di un *corpus*. A mio parere, una simile riformulazione è opportuna. I permessi di ordine superiore dei quali abbiamo parlato qui si dovrebbero considerare diritti.

Tuttavia, non sarò io a dire che questi risultati rafforzano la concezione che tutti i permessi siano « essenzialmente » diritti. I permessi che sono « mere » concessioni hanno una condizione normativa loro propria. Però, per quanto riguarda la natura logica di questa idea controversa e molto dibattuta di norme permissive, a me sembra assai illuminante vedere chiaramente che solo i permessi che sono

diritti possono servire allo scopo di dare ad un sistema normativo quell'armonia di volontà imperative che è caratteristica del volere razionale; un'armonia che è perlomeno altamente ragionevole considerare requisito di una classe di norme quali, per esempio, le leggi di uno stato. Oltretutto, questo rende più comprensibile l'idea — nutrita da tanti filosofi — che i permessi *legittimi* siano diritti.

Indice analítico

Indice analitico

Introduzione all'edizione italiana	p. 9
Prefazione	31
I. Sulle norme in generale	37
1. Natura eterogenea del campo di significato del termine « norma ». Necessità di limitare l'estensione di una Teoria Generale delle Norme	37
2. Il significato di « legge ». Le leggi naturali sono <i>descrittive</i> , mentre le leggi dello stato sono <i>prescrittive</i>	37
3. Le leggi logiche. Sono descrittive o prescrittive? Realismo contro Nominalismo nella filosofia della logica (e della matematica). La concezione delle leggi logiche come « regole di un gioco »	39
4. Regole — uno dei principali tipi di norme. Le regole determinano un concetto. Non sono né « descrittive » né « prescrittive ». Regole di un gioco, regole della grammatica, regole di un calcolo	43
5. Prescrizioni. Le prescrizioni sono gli ordini, i permessi e le proibizioni date da un'autorità normativa a qualche soggetto della norma. I concetti di promulgazione e di sanzione	44
6. Costumi. Confronto con le regole, le prescrizioni e le regolarità naturali. I costumi determinano modelli di condotta ed esercitano una « pressione normativa » sui membri di una comunità. I costumi come prescrizioni anonime	44
7. Direttive o norme tecniche concernenti i mezzi per il conseguimento di un fine. Le norme tecniche sono basate su relazioni necessarie (proposizioni anancastiche). Le norme tecniche vanno distinte dalle norme ipotetiche	46

8. Norme morali. Loro affinità ai costumi. Le norme morali sono prescrizioni? O sono invece direttive per la realizzazione dei valori morali? Il deontologismo	p. 48
9. Regole ideali. Loro collegamento con i concetti di bontà e di virtù. Le regole ideali sono concettuali	51
10. Sommario dei principali tipi di norme esaminati in questo capitolo	53
II. Preliminari logici: la logica del mutamento	55
1. La logica deontica nacque come estensione della logica modale. Nella presente opera, la logica deontica si studia da un punto di vista diverso. La conoscenza della logica modale e della teoria della quantificazione è auspicabile, ma non necessaria. Si richiede invece la conoscenza della logica proposizionale	55
2. Rudimenti di logica proposizionale. Proposizioni ed enunciati. Gli enunciati esprimono proposizioni. Nomi di proposizioni e di enunciati. Definizione di <i>p</i> -espressioni. Il <i>p</i> -calcolo	55
3. Rudimenti di logica proposizionale (continua). Funzioni di verità. Equivalenze tautologiche. Forme normali. Descrizioni di stato e mondi possibili. Gli enunciati descrittivi esprimono proposizioni contingenti	57
4. Che cos'è una proposizione? Proposizioni generiche e individuali. L'occasione per la verità o la falsità di una proposizione. Universali e individui. Proposizioni generali e particolari	61
5. Fatti. Suddivisioni dei fatti in stati di cose, processi ed eventi. Gli enunciati che esprimono proposizioni contingentemente vere descrivono fatti. Nomi di fatti	64
6. La concezione degli eventi come coppie ordinate di stati di cose. L'evento come trasformazione di stato. Stato iniziale e stato finale	66
7. Il <i>T</i> -calcolo. Definizione di <i>T</i> -espressioni. I quattro tipi di trasformazioni di stato elementari	67
8. Ogni trasformazione di stato è una funzione di verità di trasformazioni di stato elementari. Trasformazioni di stato tautologiche	69

9. Forma normale positiva delle <i>T</i> -espressioni	p. 71
10. Descrizioni di mutamento	72
III. Atto e abilità	75
1. Gli atti umani. Importanza di questo concetto per una teoria delle norme. In questo libro non si affronta il tema del libero arbitrio	75
2. Atti ed eventi. Tipi di atti. Atti generici e atti individuali	75
3. L'occasione in cui si esegue un atto. Occasione ed opportunità	77
4. L'agente. Tipi di agenti	78
5. Risultati dell'azione e conseguenze dell'azione. La connessione tra un atto ed il suo risultato è intrinseca. La connessione tra un atto e le sue conseguenze è estrinseca. Relatività del concetto di risultato. Risultato ed intenzione	79
6. Distinzione tra atto e attività. Quale di questi concetti è precedente? L'attività corporea come prerequisito degli atti umani. Agire e fare	81
7. I quattro tipi di atti elementari. Le condizioni dell'agire	83
8. Il concetto di astensione. Gradi di astensione. Risultati e conseguenze dell'astensione. Le condizioni dell'astensione. I quattro tipi di astensioni elementari	86
9. Atto e abilità. I due significati di « poter fare (essere in grado di fare) ». « Essere in grado di fare » e « saper fare » (« know how »). Abilità, destrezza e capacità	90
10. Fare e tentare. Astensione e tentativo infruttuoso	93
11. Natura reciproca delle abilità a fare e ad astenersi. Indipendenza logica delle abilità in relazione ai quattro tipi di atti elementari	95
12. Forzare ed impedire. Loro relazione con l'abilità dell'agente a fare e ad astenersi	97
IV. La logica dell'azione	99
1. Il <i>df</i> -calcolo. Definizione delle <i>df</i> -espressioni	99
2. <i>d</i> - e <i>f</i> -espressioni elementari	99

3. Ogni <i>df</i> -espressione è una funzione di verità di <i>d</i> - e <i>f</i> -espressioni elementari. Proprietà distributive di <i>d</i> - e <i>f</i> -operatori. <i>df</i> -tautologie	p. 101
4. La forma normale positiva delle <i>df</i> -espressioni	104
5. Le descrizioni di atto. Descrizioni di stato, descrizioni di mutamento e descrizioni di atto corrispondenti	105
6. Negazione interna ed esterna di <i>df</i> -espressioni. Compatibilità ed incompatibilità di <i>df</i> -espressioni	107
7. Conseguenze interne ed esterne di <i>df</i> -espressioni	109
8. <i>df</i> -espressioni uniformi. Carattere intensionale delle <i>df</i> -espressioni in relazione alle <i>T</i> - e <i>p</i> -espressioni	110
V. Analisi delle norme	115
1. Le sei « componenti » delle prescrizioni. Il concetto di nucleo normale	115
2. Il carattere normativo. Suddivisione delle norme in norme d'obbligo e norme permissive, e delle prescrizioni in ordini, permessi e proibizioni	115
3. Il contenuto normativo. Suddivisione delle prescrizioni in regolamentazioni dell'azione e regolamentazioni dell'attività. Natura secondaria di queste ultime	116
4. (<i>continua</i>) Suddivisione delle norme in norme positive e negative. Norme elementari. <i>OP</i> -espressioni	117
5. Le condizioni di applicazione delle norme	118
6. (<i>continua</i>) Suddivisione delle norme in norme categoriche e norme ipotetiche	120
7. L'autorità normativa. L'azione normativa. Suddivisione delle prescrizioni in prescrizioni teonome e prescrizioni positive. Autorità normative personali e impersonali. Il concetto di ufficio. Autorità normative individuali e collettive	121
8. (<i>continua</i>) Suddivisione delle norme in norme autonome ed eteronome. Può un agente dare ordini e permessi a se stesso?	122
9. Il soggetto della norma. Possono esservi prescrizioni per l'intero genere umano? Può una pre-	

scrizione rivolgersi « disgiuntivamente » al proprio soggetto? Il caso di « qualcuno deve lasciare la nave »	p. 123
10. L'occasione	125
11. (<i>continua</i> 9 e 10) Suddivisione delle prescrizioni in prescrizioni particolari e prescrizioni generali. Le prescrizioni particolari e il significato di « legge » e « regola ». Le opinioni di Austin e di Blackstone	127
12. Ordine e proibizione. Relazione tra « dovere » e « non dovere »	130
13. Il concetto di permesso. Permesso debole e permesso forte. Soltanto i permessi forti sono norme	131
14. Nota sul principio <i>nullum crimen sine lege</i> . Sistemi normativi aperti e chiusi	133
15. Gradi di permesso forte. Il permesso come concessione, come diritto e come facoltà	135
16. È il permesso un carattere normativo indipendente? Il permesso, se visto come concessione, può essere una dichiarazione di intenzione o una promessa di non-interferenza. Condizione normativa delle promesse	137
VI. Norme, linguaggio e verità	141
1. Distinzione tra norma e formulazione normativa. Una prescrizione non è né il senso né il riferimento della sua formulazione nel linguaggio. Il concetto di promulgazione. La dipendenza delle prescrizioni dal linguaggio	141
2. Dipendono dal linguaggio tutti i tipi di norme? Relazione con il linguaggio di regole, norme tecniche e costumi. Diversa posizione di norme e valutazioni in relazione al linguaggio	142
3. Osservazioni sugli enunciati al modo imperativo. Non tutti gli usi tipici degli enunciati imperativi consistono nell'enunciazione di norme. Non tutte le norme si possono formulare per mezzo di enunciati imperativi. Se usati come formulazioni normative, gli enunciati imperativi si usano principalmente, ma non esclusivamente, per dare prescrizioni (ordini e proibizioni). « Imperativi permissivi »	144

4. Il linguaggio **morale non è una** specie del discorso prescrittivo, **e il linguaggio** normativo non è la stessa cosa **che il linguaggio** al modo imperativo p. 147
5. Osservazioni sugli enunciati deontici. Loro maggiore ricchezza semantica — in confronto agli enunciati imperativi — per l'enunciazione di norme. L'uso degli enunciati deontici per la espressione di relazioni anancastiche 149
6. Uso come formulazioni normative di enunciati (ordinari) al modo indicativo, al tempo presente o futuro 151
7. La semplice analisi del *segno* non dice se l'enunciato dato sia una formulazione normativa. Si mette in guardia il lettore contro una concezione della logica deontica come studio di certe forme *linguistiche* del discorso 151
8. Le norme hanno un valore di verità? Questa domanda va riformulata in modi diversi per gli svariati tipi di norme esistenti. Le prescrizioni non ricadono nella categoria della verità. Anche se le norme non hanno un valore di verità, le formulazioni normative hanno un significato 152
9. Ambiguità sistematica degli enunciati deontici. Bisogna distinguere tra un uso degli enunciati deontici come formulazioni normative ed un uso degli enunciati deontici per fare asseriti normativi 154
10. Il fondamento di verità di un asserito normativo è l'esistenza di una norma. Asseriti normativi e proposizioni normative 155
- VII. L'esistenza delle norme 157
 1. Il problema ontologico delle norme. Esistenza contingente e necessaria 157
 2. Il principio che *Dovere* implica *Potere* (essere in grado di). Discussione di « *Dovere* ». Estensione del principio alle norme permissive 158
 3. (*continua*) Discussione di « *implica* ». Il principio che *Dovere* implica *Potere* non è in contrasto con l'idea di una netta separazione tra norma e fatto. I fatti concernenti l'abilità umana come presupposto logico dell'esistenza di norme 159
 4. (*continua*) Discussione di « *Potere* (essere in

- grado di) ». Non riuscire a seguire la norma nel singolo caso non annulla la norma, ma l'incapacità generica di ottemperare alla norma distrugge la norma p. 161
5. Applicazione agli ideali del principio che *Dovere* implica *Potere*. Un uomo è *in grado di diventare* ciò che egli *deve essere* 162
 6. (*continua*) Applicazione alle regole e alle norme tecniche del principio che *Dovere* implica *Potere*. Diversi significati di « *volere* ». Il perseguimento di un fine (dell'azione) presuppone che l'agente sia in grado di fare quanto è necessario al conseguimento del fine 163
 7. (*continua*) Applicazione alle prescrizioni del principio che *Dovere* implica *Potere*. *Dare e ricevere* prescrizioni. L'esistenza delle prescrizioni dipende solo dal dare prescrizioni. Tutto ciò rende l'esistenza indipendente dall'abilità a seguire le prescrizioni? 165
 8. L'azione normativa. Risultato e conseguenze dell'azione normativa. L'esecuzione coronata da successo dell'azione normativa istituisce una relazione tra l'autorità ed il soggetto. Analogia tra prescrivere e promettere. L'esistenza di una prescrizione è il suo essere « in vigore » 167
 9. Intenzione e motivazioni dell'azione normativa. L'intento dell'ordinare è il « far fare » 169
 10. Permettere è lasciar fare. Lasciar fare attivo e passivo 171
 11. La teoria della volontà normativa. Gli ordini esprimono, o manifestano, la volontà dell'autorità normativa di far sì che i soggetti della norma facciano e si astengano dal fare certe cose. I permessi e la volontà di tollerare (concedere) 172
 12. L'arte di comandare intesa come abilità a far sì che gli agenti facciano, o si astengano dal fare, certe cose. L'abilità ad ordinare non implica che chi ordina riesca a far sì che chi riceve l'ordine faccia ciò che egli vuole. I concetti di obbedienza e disobbedienza. Deduzione del principio che *Dovere* implica *Potere* dai presupposti dell'ordinare 173
 13. Corrispondenza delle abilità a dare e a prendere ordini. Ordinare, tentare di ordinare e ordinare di tentare 175

14. Promulgazione e sanzione efficace sono ingredienti dell'azione normativa. La misura dell'efficacia	p. 178
15. L'abilità ad ordinare presuppone che chi ordina abbia una forza superiore a quella di chi riceve l'ordine. L'ordinare non è possibile tra eguali	179
VIII. La logica deontica: norme categoriche	183
1. La Logica Deontica. La sua base è una teoria dei nuclei normali. Sua suddivisione in uno studio delle norme categoriche ed uno studio delle norme ipotetiche	183
2. Interpretazione descrittiva e prescrittiva delle O- e P-espressioni. Usi verofunzionali e non-verofunzionali dei connettivi	184
3. Consistenza delle norme. Consistenza e possibilità dell'esistenza	188
4. Norme e negazione. Il concetto di norma negativa	190
5. Compatibilità di norme. Definizioni	196
6. Teoremi di compatibilità e incompatibilità tra norme. Ordini di Sisifo e concetto di equilibrio deontico	200
7. Compatibilità e possibilità di coesistenza di norme. Il concetto di <i>corpus</i>	203
8. Norme ed esistenza necessaria. Norme tautologiche	209
9. Implicazione tra norme	212
10. Implicazione e coesistenza necessaria di norme. Prescrizioni derivate e impegni dell'autorità normativa	214
11. «Dovere implica Potere (essere consentito)»	215
12. La regola di O-distribuzione	216
13. La regola di P-distribuzione	218
14. I costituenti di una norma	219
15. Le conseguenze interne dei contenuti normativi si riflettono in relazioni di implicazione tra norme	221

16. Le tavole di verità della Logica Deontica. Loro uso per decidere se una certa OP-espressione sia una tautologia deontica	p. 223
IX. La logica deontica: norme ipotetiche	227
1. Prescrizioni ipotetiche. Differenza tra prescrizioni categoriche ed ipotetiche. Il problema della condizionalità delle prescrizioni ipotetiche	227
2. Proposizioni ipotetiche concernenti norme categoriche, proposizioni categoriche concernenti norme ipotetiche, e norme ipotetiche. Nelle norme ipotetiche il contenuto, e non il carattere, è soggetto a condizioni	227
3. Norme ipotetiche e norme tecniche. Queste ultime spesso appartengono al retroterra delle motivazioni delle prime. Le norme tecniche non sono norme ipotetiche concernenti i mezzi per il conseguimento di fini	229
4. Azione condizionata. Le /-espressioni	230
5. Le <i>df</i> -espressioni come casi degenerati di /-espressioni	231
6. Le /-espressioni elementari	231
7. Le condizioni di consistenza delle /-espressioni atomiche. Forma «corta» e forma «lunga» delle /-espressioni	232
8. /-espressioni uniformi	234
9. Ogni /-espressione è una funzione di verità di /-espressioni elementari	235
10. Costituenti di una /-espressione. Tavole di verità. /-tautologie	235
11. Forme normali di /-espressioni	236
12. Concezione delle norme categoriche come casi limite o casi degenerati di norme ipotetiche. Ridefinizione delle OP-espressioni	237
13. I principi della logica delle norme categoriche sono anche i principi della logica delle norme ipotetiche. Ridefinizione dei concetti di contenuto, condizioni di applicazione e norma negativa di una norma data. I concetti meta-logici di consistenza, compatibilità e implicazione	238

14. Alcuni teoremi sulla relazione tra norme categoriche ed ipotetiche	p. 240
15. Distributività dell'O-operatore rispetto alla congiunzione	241
16. Non-distributività del P-operatore rispetto alla disgiunzione	243
17. Il concetto di impegno . Discussione di alcune formule del vecchio sistema di logica deontica e dei loro equivalenti nel nuovo sistema	244
18. I Paradossi dell'Impegno. Ridefinizione del concetto di impegno. L'impegno come perdita volontaria di libertà normativa	248
X. Norme di ordine superiore	251
1. Norme, proposizioni normative e atti normativi come eventuali contenuti di altre norme. Definizione di norme di ordine superiore. Norme di ordine superiore e prescrizioni	251
2. Emanazione e revoca di prescrizioni. Due concetti di revoca	253
3. I concetti di sub-autorità, autorità superiore e autorità suprema o sovrana	253
4. Particolare rilievo dei permessi tra le norme di ordine superiore. Norme di competenza e delega di potere	254
5. Il concetto di validità. Validità fattuale e validità normativa. Validità e verità. Invalidità	257
6. Catene di subordinazione. Il concetto di sistema normativo. Validità all'interno di un sistema. Le leggi dello stato formano un sistema?	261
7. Atti normativi invalidi e usurpazione di potere normativo. Il concetto di rivoluzione	263
8. Sistemi normativi indipendenti e sistemi normativi intersecantisi	265
9. Sistemi normativi in conflitto	266
10. È logicamente possibile un conflitto all'interno di un sistema normativo? Concezioni delle norme di competenza come concessioni di azione normativa e come diritti all'azione normativa. Concezione del sistema normativo come <i>corpus</i> . La trasmissione del volere sovrano	267