

APhEx 18, 2018 (ed. Vera Tripodi)
Ricevuto il: 09/02/18
Accettato il: 11/10/18
Redattore: Bianca Cepollaro

APhEx
PORTALE ITALIANO DI FILOSOFIA ANALITICA
GIORNALE DI **FILOSOFIA**
NETWORK

N° 18, 2018

P R O F I L I

Margaret Gilbert

Silvia Tossut

Margaret Gilbert (1942) è una filosofa di origini britanniche, professore di filosofia morale presso l'Università di Irvine (California) dal 2006. Gilbert è una tra i filosofi che hanno dato il via alla ricerca nell'ambito dell'ontologia sociale. Nel 1989, con la pubblicazione del celebre libro On social facts, Gilbert ha articolato la sua teoria dei soggetti plurali, dedicando i successivi trent'anni a un raffinamento progressivo di questa teoria e alla sua applicazione a diversi ambiti che spaziano dalla filosofia politica all'epistemologia. Attualmente, la sua ricerca si concentra sulla nozione di impegno congiunto, sulle questioni dei diritti e doveri intrinseci alla socialità.

1. LA TEORIA DEI SOGGETTI PLURALI
2. LE AZIONI COLLETTIVE
3. L'IMPEGNO CONGIUNTO
4. LE CREDENZE COLLETTIVE
5. LE CONVENZIONI SOCIALI
6. DIRITTI, ISTITUZIONI E OBBLIGO POLITICO
7. BIBLIOGRAFIA
 - 7.1 OPERE DI MARGARET GILBERT
 - 7.2 BIBLIOGRAFIA SECONDARIA
 - 7.3 ALTRE OPERE CITATE

1. La teoria dei soggetti plurali

La riflessione filosofica di Margaret Gilbert è innescata da questa domanda: «Come possiamo spiegare il concetto quotidiano e intuitivo di “fenomeno sociale”?» (1989, 2; trad. it. dell'autore). Consideriamo un esempio di fenomeno sociale, come le collettività. Siamo in grado di elencare, con una certa facilità, una serie di esempi di che cosa sia una collettività: un partito politico, un gruppo di lettura, una squadra di calcio. Proviamo ora a cercare un principio intuitivo che funga da criterio per la formulazione dei nostri elenchi. È chiaro che il nostro concetto di collettività non equivale al semplice concetto logico di insieme: quando parliamo di collettività o gruppo sociale, vogliamo indicare *qualcosa in più* (1989, 9). Gilbert sostiene che questo “qualcosa in più” non va ricercato in una struttura esternamente osservabile, ma piuttosto nelle disposizioni e negli stati mentali delle persone coinvolte. Affinché un insieme di persone sia una collettività c'è bisogno che si crei un senso interno di unità che dipende da uno stato mentale specifico dei partecipanti (1989, 12). Il “collante” del mondo sociale (umano) è costituito dalla capacità di ciascuno di percepirsi come membro di un soggetto plurale (1989, 13).

Prima di spiegare in che cosa consista questa specificità e di articolare meglio il significato di “senso interno di unità”, è necessario fare alcune premesse, la prima delle quali è metodologica.

Posto che «il concetto intuitivo di una collettività identifica un fenomeno estremamente interessante» (1989, 10; trad. it. dell'autore), compito del filosofo che vuole formulare una teoria della socialità è di proporre un'analisi filosofica il più possibile conforme alla nostra comprensione preteorica dei concetti presi in esame. Inoltre, il rispetto delle

intuizioni e la coerenza con il significato comune dei concetti sociali informali dovranno essere il banco di prova finale di ogni approccio filosofico.

Sulla scorta di questa norma metodologica, Gilbert si dice scettica circa quelle spiegazioni che considerano metaforiche tutte le nozioni sociali espresse in modalità plurale: se le persone attribuiscono letteralmente intenzionalità, emozioni, credenze, e capacità di azione ai gruppi, i filosofi non possono semplicemente bollare tutte queste attribuzioni come modi inappropriati di esprimersi. Qualunque forma di *singolarismo* è dunque una teoria scorretta, perché non è in grado di cogliere gli aspetti genuinamente sociali e collettivi del nostro stare al mondo. Gli esseri umani hanno una comprensione intuitiva dei concetti sociali che può, proprio in virtù della sua intuitività, fungere da premessa implicita dei loro ragionamenti pratici ed esercitare un'influenza tanto sul comportamento sociale delle persone quanto sui loro giudizi relativi al mondo sociale (Gilbert 1989, 11).

Nell'elaborazione iniziale, Gilbert rivendica le radici sociologiche della sua riflessione. Mentre i filosofi dediti alla spiegazione del sociale le sembrano orientati in senso singolarista, riconosce alla sociologia classica il merito di aver colto la dimensione genuinamente collettiva del mondo sociale. La nozione di "fatto sociale" a cui Gilbert si rifà è, in effetti, un debito a Durkheim, anche se è da Georg Simmel che trae tre degli elementi principali del suo impianto teorico: l'idea che i gruppi sociali sono fenomeni reali; la tesi secondo cui l'identità di un gruppo sociale in quanto tale è fondata nello stato mentale dei suoi membri; il riferimento al fatto che la peculiarità di tale stato mentale consiste nel percepirsi connessi agli altri in un modo speciale.

L'irriducibilità dei fenomeni sociali a un livello di spiegazione individuale è una delle tesi più care a Gilbert, ed è una tesi condivisa da alcuni dei più influenti studiosi di ontologia sociale (Searle 1995, 2010, Tuomela 1995). La peculiarità del pensiero di Gilbert su questo punto è il fatto di declinare tale irriducibilità nella direzione di un'interpretazione *olistica* dei fenomeni sociali (per esempio, Gilbert 2009) che si oppone ai cosiddetti approcci *sommativi*. Una spiegazione dei fatti sociali è *sommativa* se sostiene che l'attribuzione di una caratteristica a un gruppo corrisponde sempre all'attribuzione di tale caratteristica a ognuno (o a molti) dei suoi membri (Mathiesen 2007, 211). Il termine "caratteristica" va qui inteso nel senso più ampio possibile: ai gruppi attribuiamo stati psicologici, responsabilità, credenze, intenzioni, azioni, e molto altro ancora. La spiegazione olistica, invece, enfatizza la peculiarità del possesso collettivo di una determinata caratteristica.

L'approccio sommativo si articola in svariate versioni che vanno dalla sua espressione più ingenua (Quinton 1975) alla versione sofisticata elaborata da Angelo Corlett (1996: 77-108; 2007), tutte accomunate dalla tesi secondo cui ogni aspetto della realtà sociale si può spiegare riferendosi alle intenzioni, agli atteggiamenti e alle azioni degli individui.

Che dire dell'approccio sommativo rispetto all'analisi della socialità? Gilbert concede che questo approccio è coerente con alcune intuizioni preteoriche sulla socialità (1989, 254) (per esempio, con l'intuizione secondo cui solo gli individui sono propriamente degli agenti) e gli riconosce il vantaggio di non ricorrere a personificazioni dei gruppi evitando il riferimento a strane proprietà emergenti. A livello intuitivo, la tesi secondo cui i gruppi sono agenti dotati di intenzioni e preferenze sembra inestricabilmente connessa a tesi controverse sulla "mente" di agenti collettivi (per una discussione completa del realismo delle entità sociali, si veda List & Pettit 2011, 73-78).

Secondo Gilbert, questo non basta però a rendere il sommativismo una teoria corretta della socialità. La ragione è che quest'approccio non è in grado di cogliere un elemento importante della comprensione comune dei concetti sociali, quello che Gilbert chiama il "sapore" precipuamente collettivo dei fenomeni sociali, percepito dai partecipanti, che corrisponde a uno stato mentale particolare. È proprio questo stato mentale che ci fa percepire la differenza tra un'azione collettiva e l'esecuzione simultanea di azioni individuali (1989, 159). Percepire se stessi come membri di una *collettività* o di un *soggetto plurale* è una condizione necessaria per partecipare a un'azione sociale (1989, 13).

La critica di Gilbert al sommativismo fa emergere una criticità importante che, a mio avviso, riguarda l'intero impianto teorico, vale a dire l'uso che Gilbert fa delle intuizioni. Il richiamo di Gilbert al rispetto delle intuizioni preteoriche come banco di prova per le teorie filosofiche è poco trasparente perché non è sostenuto da una sufficiente elaborazione teorica che sia in grado di stabilire perché dovremmo fidarci delle nostre intuizioni e quali siano le intuizioni rilevanti. Da un lato, infatti, non è affatto chiara la ragione per cui dovremmo prendere sul serio e includere nell'analisi filosofica le intuizioni sulla socialità. Il fatto di avere determinate intuizioni non implica affatto che esse facciano parte di un concetto filosoficamente interessante. Potrebbe essere, per esempio, che il modo di comprendere le azioni collettive cui Gilbert fa riferimento sia determinato culturalmente, e non corrisponda a una caratteristica essenziale delle azioni collettive. Inoltre, in nessuno dei suoi scritti Gilbert specifica come vadano risolti eventuali conflitti fra le intuizioni. Perché l'intuizione relativa al "sapore"

collettivo è da preferire rispetto alle intuizioni dei sommativisti? Infine, l'idea che un'elaborazione filosofica debba necessariamente rispettare le intuizioni preteoriche delle persone comuni è una tesi che Gilbert assume, ma che meriterebbe un'argomentazione sostanziale.

Ritornando alla concezione di socialità che Gilbert delinea, va rilevato che l'elemento distintivo della socialità è il risultato di un insieme di atteggiamenti interiori dei partecipanti, più che di qualche struttura percepibile dall'esterno. Il riconoscimento esterno del carattere collettivo di una certa azione non è essenziale, e dipende in senso causale dagli stati mentali delle persone coinvolte nell'azione. Secondo Gilbert, questa tesi intenzionalista dei fenomeni sociali è coerente con le nostre intuizioni preteoriche poiché «secondo i nostri concetti quotidiani di collettività, gli esseri umani individuali devono vedere se stessi in un modo particolare per poter costituire una collettività» (1989, 12; trad. it. dell'autore).

Gilbert sostiene che la capacità di ragionare in termini di soggetti plurali è una condizione necessaria per poter prender parte a delle azioni sociali, dato che «solo chi ha il concetto di un soggetto plurale può contribuire a costituire tale soggetto» (1989, 205; trad. it. dell'autore). Questo perché un'azione collettiva richiede che i membri conoscano il contenuto delle nozioni sociali; in particolare, devono sapere che l'appartenenza a un soggetto plurale coinvolge un insieme di diritti e doveri specifici, connessi al tipo speciale di impegno che sta alla base della creazione della collettività.

Il riferimento all'insieme di diritti e doveri reciproci che vige all'interno di un soggetto plurale caratterizza l'approccio di Gilbert rispetto a quello di altri teorici dell'ontologia sociale. Se, infatti, la nozione di un soggetto plurale irriducibile alla dimensione individuale può ricordare la nozione di intenzionalità collettiva elaborata da Searle, in Gilbert la dimensione normativa dell'impegno congiunto ha carattere costitutivo: la dimensione precipuamente collettiva dell'agire sociale è sempre accompagnata dal riconoscimento di un insieme di diritti e doveri reciproci incorporati nell'impegno congiunto.

2. Le azioni collettive

Secondo Gilbert, la socialità ha una struttura sottostante specifica e unica, e pertanto l'analisi di fenomeni di piccola scala e temporanei è utile per scoprire la struttura della società. L'esempio più famoso tra quelli proposti da Gilbert è quello della passeggiata in compagnia (cfr. 1989, 17, 164, 362; 1990; 1996, 178). Fare una passeggiata assieme a qualcuno è un'attività

sociale ordinaria, con un obiettivo semplice, coinvolge un grado basso di interazione e i contributi individuali sono delle azioni piuttosto elementari. L'analisi di questa azione collettiva mostra per prima cosa in che senso le intenzioni delle persone coinvolte sono essenziali all'azione collettiva. Passeggiare assieme, infatti, non è qualcosa che semplicemente capita – non si tratta solamente di camminare a fianco di qualcuno. Le persone devono *decidere* di fare una passeggiata assieme. Questa decisione può essere presa tramite un accordo verbale esplicito o anche attraverso un semplice scambio di occhiate o qualche altro segnale tacito; quello che conta è che le persone abbiano la sensazione che una decisione è stata presa. Quello che è davvero necessario per qualsiasi azione sociale è che ci sia un *accordo* tra le parti che non sia semplicemente la somma degli impegni individuali di ognuno a fare la propria parte nell'attività: l'accordo che crea un'azione collettiva implica (i) che ciascuna delle parti sia impegnata ad agire con gli altri *come un unico corpo* e (ii) che gli impegni reciproci siano pubblici (relativamente alle persone coinvolte).

È bene ricordare che l'espressione “unico corpo” in (i) intende rimandare alla natura olistica della collettività creata dalle intenzioni dei membri, ma non implica l'esistenza di una “natura intrinseca” del gruppo (2013, 64, 175). Per evitare questa ambiguità, negli scritti più recenti Gilbert preferisce l'espressione “agire come un singolo corpo” (cf. 2013 e la sua parziale trad. it. 2015). La condizione (i) si riferisce alla comprensione di sé delle persone coinvolte nell'azione collettiva: affinché un individuo faccia parte di un unico corpo con delle altre persone, è necessario che costui veda se stesso *come se* agisse in quanto parte di un corpo dotato di mente propria, accettando determinati vincoli all'espressione della propria volontà. Si tratta di un'alienazione (parziale e temporanea) della propria volontà necessaria per costituire una collettività.

Le azioni collettive richiedono anche il vedere gli altri come *partner* dell'azione e non come meri partecipanti. La descrizione degli altri come partner ha lo scopo di evitare un'interpretazione internistica dei fenomeni collettivi: perché ci sia un'azione sociale non basta che l'agente abbia semplicemente qualcun altro in mente (1989, 28). Per questo motivo, quando un soggetto esprime la propria disponibilità a creare un soggetto plurale con qualcun altro, si tratta sempre dell'espressione di una “quasi-prontezza”, che rimane tale fino a che non verifica che anche l'altro ha una disposizione analoga. Il “noi” acquista il suo senso completo e appropriato solo in seguito all'accertamento della reciproca disponibilità di far parte di un certo soggetto plurale, ma è possibile farne un uso “iniziatore” che, per quanto improprio, è utile a creare una collettività non ancora esistente. Se

qualcuno dice: “Andiamo?”, l’utilizzo della prima persona plurale segnala la sua disponibilità di creare un soggetto plurale con l’interlocutore con lo scopo, per esempio, di passeggiare. Ma è solo quando l’interlocutore esprime un assenso che il “noi” acquista il suo senso proprio.

Un’azione collettiva richiede dunque un concetto particolare sia di se stessi che dei propri partner nell’azione. Nel loro insieme, queste due condizioni corrispondono a uno stato mentale di ciascun partecipante in virtù del quale ciascuno vede se stesso e i(l) partner come le parti di un *soggetto plurale*, nel senso che «ciascuna delle parti deve capire che qualcosa viene fatto *da loro*» (1989, 160; trad. it. dell’autore), dove il pronome personale va inteso come qualcosa di diverso dal semplice elenco delle persone coinvolte.

Questa speciale comprensione richiede un monitoraggio reciproco del comportamento degli altri membri (2013, 174), funzionale al raggiungimento del senso di unità in virtù del quale le persone si sentono *impegnate* a rispettare un insieme di diritti e doveri incorporati nell’agire sociale. Se facciamo una passeggiata assieme, ciascuno di noi sente di avere il dovere di camminare a una velocità tale da permettere al partner di tenere il passo, e di avere il diritto di aspettarsi lo stesso dal compagno; ancora, ciascuno percepisce l’esistenza di un diritto di rimproverarsi vicendevolmente se i doveri reciproci vengono violati. I diritti e i doveri percepiti sono creati dall’atto stesso del passeggiare assieme, e, secondo Gilbert, non sono diritti e doveri morali, bensì “politici” nel senso più ampio del termine.

Per cogliere l’importanza di questa distinzione consideriamo il dovere di aiutare l’altro. Supponiamo che a un certo punto della passeggiata uno dei partecipanti inciampi. L’altro se ne accorge e sostiene il primo impedendone la caduta. Questa azione potrebbe essere dettata, per esempio dall’altruismo, cioè dipendere da un dovere morale: si aiuta qualcuno perché costui non si faccia male, perché possa continuare a camminare. L’aiuto è finalizzato, in definitiva, all’aiutare l’altro a raggiungere i *suoi* obiettivi (non farsi male, arrivare a lezione per tempo). Ma è possibile anche che l’aiuto derivi direttamente dall’azione collettiva, e che si decida di prestare aiuto per ottemperare il dovere incorporato nell’azione collettiva cui si prende parte. In questo caso, si aiuta l’altro a fare la sua parte per raggiungere l’obiettivo del soggetto plurale.

La vita sociale è resa possibile dal fatto che le persone hanno conoscenza comune dell’insieme di diritti e doveri incorporati nei concetti sociali e, quindi, possono assumere che i loro compagni si comportino in

modo conforme, senza dover fare ulteriori supposizioni circa i principi morali delle persone con cui si trovano a interagire.

Dalla conoscenza comune dell'insieme di diritti e doveri incorporati nelle azioni sociali deriva il diritto al rimprovero. Si tratta del diritto che svolge il ruolo forse più importante nella teoria dei soggetti plurali. «Un rimprovero è una forma – seppur mite – di punizione. Bisogna avere un certo status per rimproverare qualcuno esattamente come bisogna avere un certo status per punirlo in altri modi» (2013, 171; trad. it. dell'autore). La conoscenza comune del diritto reciproco di rimproverarsi ha il potere di rafforzare la relazione tra i partner e di aumentare la reciproca lealtà, a causa della repulsione che tutti proviamo nei confronti delle punizioni: «se sei avverso a subire trattamenti spiacevoli, allora sapere che qualcuno ha lo status di poterti punire per un certo comportamento serve a dissuaderti da quel comportamento» (2013, 171-172).

Il diritto di rimproverare e l'intero insieme di diritti e doveri delle azioni collettive derivano dalla conoscenza comune da parte dei membri dell'obiettivo del soggetto plurale e della struttura di vincoli che il soggetto plurale pone in essere. Agire assieme, agire collettivamente, richiede un senso di dipendenza reciproca che vale anche qualora l'obiettivo del soggetto plurale possa, in linea di principio, essere realizzato da un singolo membro. Anche in questo caso l'azione può rivelarsi collettiva, a patto che ciascun partecipante continui a vedere l'obiettivo del soggetto plurale come il «nostro obiettivo», e l'azione come «fatta in compagnia di un altro» (1989, 157). Per poter fare qualcosa assieme, quindi, dobbiamo costituire un *soggetto plurale dall'obiettivo comune*. Per i partecipanti, l'obiettivo comune è pubblico e appartiene al soggetto plurale (1989, 163-164). L'obiettivo del soggetto plurale diventa, inoltre, la fonte motivazionale delle loro azioni individuali: avere un obiettivo comune modifica il comportamento individuale, perché ciascun membro del soggetto plurale, nei contesti pertinenti, agirà in conformità con l'obiettivo comune. Per questo motivo, l'obiettivo comune trasforma gli attori individuali in parti di un agente unificato creato dalle loro volontà. Per formare il soggetto plurale di un obiettivo comune è necessario che le persone esprimano la propria volontà di costituire con gli altri il soggetto plurale in questione.

Secondo Gilbert, le azioni individuali volte al perseguimento dell'obiettivo comune sono intraprese *a motivo* dell'appartenenza al soggetto plurale: quando agisco come membro di un soggetto plurale ciò che motiva le mie azioni è l'obiettivo del soggetto plurale. Accettare un obiettivo comune come “nostro” è il nocciolo della creazione di un soggetto plurale (1989, 164).

Se tutti i membri hanno lo stato mentale di costituire un soggetto plurale con gli altri e c'è conoscenza comune di questo, si dice che le parti sono *impegnate congiuntamente*. La capacità di avere impegni congiunti è lo strumento alla base della possibilità degli esseri umani di agire socialmente.

3. L'impegno congiunto

La nozione di impegno congiunto può essere colta attraverso la nozione di "raggruppamento di volontà" (*pool of wills*), usata da Gilbert nei primi scritti (p.es. 1989, 409-411; 2006: cap. 6), e utile per capire in prima approssimazione che cosa succede con un impegno congiunto, e cioè che le volontà delle persone coinvolte si legano simultaneamente e interdipendentemente:

se le circostanze lo permettono, queste volontà saranno dirette al fine, come se appartenessero a un'unica persona. Cioè, la coerenza del comportamento che ne è l'espressione sarà simile alla coerenza dell'espressione della volontà di una singola persona che agisce per perseguire i propri obiettivi (1989, 211; trad. it. dell'autore).

La metafora delle volontà ha il limite di non veicolare l'interpretazione olistica di questa volontà comune che Gilbert intende sottolineare. Per esempio, Gilbert descrive la volontà comune come «una somma o raggruppamento di volontà che è dedicato al perseguimento di certi obiettivi, idee o principi propri» (1989, 410-411; trad. it. dell'autore). Ma ciò è incoerente con l'approccio non sommativo che Gilbert difende. La metafora porta con sé una vaghezza inevitabile, e pertanto Gilbert ha preferito, negli anni successivi, descrivere lo stesso fenomeno con l'espressione tecnica "impegno congiunto" (*joint commitment*).

Un impegno congiunto è l'impegno delle volontà di due o più persone. La forma generale dell'impegno congiunto rispetto a un'azione X è la seguente:

Impegno congiunto: Le parti sono impegnate congiuntamente a X-are come un corpo o, equivalentemente, ad agire come un singolo corpo che fa X.

In altri termini, ogni impegno congiunto è un impegno singolo con molti soggetti; il soggetto plurale ha i propri obiettivi, ed è creato dall'impegno congiunto dei suoi membri che esprimono la loro volontà di costituire una

singola entità collettiva. L'impegno congiunto è, quindi, un meccanismo in grado di creare una fonte motivazionale unica per le azioni di tutte le parti: nella misura in cui le persone agiscono come un unico corpo, ciascuno ritrova nell'obiettivo comune una ragione sufficiente per svolgere la propria parte. Data la struttura dell'impegno congiunto, la fonte motivazionale unificata risulta essere completamente *indipendente* dalle preferenze e dagli obiettivi individuali.

L'impegno congiunto è diverso e distinto rispetto agli impegni individuali dei membri. Diversamente dalla metafora del raggruppamento di volontà, la definizione di impegno congiunto non lascia spazio a interpretazioni conflittuali circa questa indipendenza, perché rende chiaro il fatto che si tratta di uno stato mentale speciale che richiede necessariamente di essere espresso e condiviso con gli altri. Se mancano l'espressione pubblica, o se mancano gli altri che esprimono la volontà di essere congiuntamente impegnati, non si verifica la creazione del soggetto plurale.

Posto che l'impegno congiunto è indipendente dagli impegni personali, le motivazioni individuali non servono per l'esecuzione di azioni collettive. Questo vale in particolare per l'obiettivo comune: l'impegno congiunto ad accettare come un unico corpo un determinato obiettivo non richiede che i partecipanti abbiano un obiettivo personale corrispondente. Se si tratta di agire per realizzare tale obiettivo comune, gli obiettivi personali non vanno presi in considerazione, poiché «si deve semplicemente fare ciò che si può, congiuntamente agli altri, per raggiungere l'obiettivo» (Gilbert 2006, 138; trad. it. dell'autore). Se tu e io abbiamo un impegno congiunto e creiamo un soggetto plurale con l'obiettivo di fare una passeggiata assieme, la ragione che motiva il mio passeggiare deve essere che questa è la mia parte nella *nostra* attività, il mio contributo per raggiungere il *nostro* obiettivo.

La nozione di impegno congiunto è *semplice e olistica*: non è la somma di impegni personali, ma il risultato degli impegni condizionali delle parti, e la conoscenza comune di essi (2000, 2). L'interdipendenza degli impegni condizionali implica che l'impegno congiunto non è posseduto da alcun membro individuale, e che esso «può essere rescisso solo con l'accordo di tutti» (2013, 174; trad. it. dell'autore). Per definizione, qualcuno è il soggetto di un impegno personale se e solo se ne è l'unico autore e ha l'autorità di rescinderlo unilateralmente (2000, 14-36). Analogamente, è il soggetto plurale a essere l'autore dell'impegno congiunto. Quindi, la rescissione dell'impegno dipende dal soggetto plurale. Il requisito della rescissione congiunta, dovuto dalla natura olistica dell'impegno congiunto, rende il soggetto plurale un centro di *agency* stabile: se nessuno può rescindere unilateralmente l'impegno congiunto, ciascun membro può

contare sulla persistenza degli impegni dei suoi compagni quando agisce per raggiungere l'obiettivo comune. Al contrario, la semplice somma di impegni individuali è instabile, perché l'assenza di una motivazione unificata per le azioni rende incerto l'impegno degli altri (2000, 50-70).

L'obbligo di agire alla luce degli obiettivi e delle credenze del soggetto plurale ha delle forti ricadute psicologiche sugli individui, legate alla necessità di sopprimere (o quantomeno inibire) obiettivi e preferenze personali. Una volta che si è impegnati congiuntamente a raggiungere un obiettivo come un unico corpo «l'azione di un membro può essere spiegata senza alcun riferimento ai suoi obiettivi, valori o principi di azione personali» (1996, 268; trad. it. dell'autore).

Gilbert trae una conclusione molto forte dalla trasformazione della fonte motivazionale delle azioni, suggerendo che, in alcuni casi, la forza e il protrarsi di un impegno congiunto potrebbero portare alla completa abolizione delle preferenze personali, attraverso un fenomeno che lei chiama "fusione degli ego" (2013, cap. 11).

4. Le credenze collettive

Parallelamente alla spiegazione delle azioni collettive, Gilbert sviluppa anche una teoria delle credenze collettive (1989, 237-314; 1994; 2013, cap.7). Gilbert sostiene una nozione di credenza collettiva *non sommativa* e *non correlativa*: non sommativa, in quanto ritiene che la credenza collettiva non corrisponda a una qualche combinazione delle credenze individuali dei membri del soggetto plurale; *non correlativa* perché le credenze collettive non sono in relazione con le credenze individuali dei membri del soggetto plurale (le credenze individuali su *p* non sono sufficienti né necessarie perché un gruppo creda che *p*).

Gilbert sostiene che il sommativismo sulle credenze sia sbagliato perché «un insieme di credenze reali, ma segrete e non svelate non è abbastanza per costituire qualcosa che ci verrebbe naturale chiamare la credenza del gruppo» (1989, 258; trad. it. dell'autore). Anche se le credenze fossero conoscenza comune nel gruppo, inoltre, ciò non basterebbe a renderle collettive, perché mancherebbe ancora la dimensione precipuamente sociale di cui hanno bisogno: una credenza collettiva richiede che un certo modo di pensare ottenga una posizione radicata nella collettività (2000, 45-46) e che gli individui abbiano quella credenza per ragioni connesse alla loro appartenenza al gruppo.

Le credenze individuali non sono neppure necessarie per le credenze collettive. In molte situazioni, possiamo attribuire correttamente una

credenza a un gruppo anche se i suoi membri non credono quel contenuto. Gilbert illustra il punto con il celebre esempio del circolo letterario. Alla fine di un dibattito, i membri del circolo esprimono il loro assenso rispetto a una certa interpretazione del componimento analizzato. L'affermazione su cui concordano è una credenza collettiva. L'esistenza della credenza collettiva è indipendente dalle opinioni individuali sul contenuto, perché può essersi formata anche se alcuni membri non hanno alcuna opinione sulla poesia discussa. Inoltre, la credenza collettiva resiste ai cambiamenti di opinione dei membri: anche se cambiassero tutti idea, questo non cambierebbe la credenza del gruppo, a meno di svolgere un altro dibattito sul tema. Il punto è che le credenze di un gruppo sono determinate dai processi e dalle procedure per la formazione delle credenze collettive. Le procedure per la formazione di una credenza collettiva dipendono dal contesto e possono differire di caso in caso, ma hanno in comune il fatto di essere determinate dai "voti" dei membri piuttosto che dalle loro credenze, nel senso che quello che conta sono le espressioni pubbliche più che i pensieri privati (2013, 168). Sebbene possa capitare che il voto corrisponda alle credenze, la possibilità del voto strategico basta a rendere indiretta la relazione tra credenze individuali e collettive. Dal punto di vista logico, il fatto che tutti i membri di un gruppo credano individualmente che p non determina il grado in cui sono impegnati congiuntamente ad accettare p (1989, 319). Inoltre, la semplice partecipazione al processo di votazione implica che ci si impegna ad accettare congiuntamente l'opinione risultante, anche se dovesse essere in conflitto con le proprie opinioni: «partecipare al processo di votazione [...] è un modo di indicare che si è pronti ad accettare come credenza del gruppo la credenza che sarà selezionata dal processo di votazione» (2013, 169-170; trad. it. dell'autore).

La nozione di credenza collettiva che deriva dalle considerazioni appena esposte è non correlativa e olistica. Un gruppo G crede che p se e solo se i suoi membri sono impegnati congiuntamente a credere che p come un soggetto plurale (2000, 44-45; 2013, 171). C'è una credenza collettiva se e solo se tutti i membri indicano la loro disponibilità ad accettare una certa opinione come l'opinione del gruppo e ad agire come parti di un singolo corpo con quell'opinione.

La possibilità che vi sia una credenza collettiva in totale assenza di credenze individuali può sembrare controversa e controintuitiva, e si potrebbe perfino dubitare che casi come questo si possano propriamente descrivere come esempi di gruppi che hanno una certa credenza. Ma, secondo Gilbert, l'unico requisito che deve essere soddisfatto per poter dire che un soggetto ha una credenza è l'adeguatezza comportamentale e, quindi,

c'è una credenza collettiva nella misura in cui una certa opinione ha conseguenze appropriate sul comportamento del gruppo e dei suoi membri, per esempio nel senso che «quando le persone accettano congiuntamente che p , si vincolano ad accordare a p lo *status* di assunzione nei loro ragionamenti pubblici, nelle loro discussioni, argomenti e conversazioni con gli altri nei contesti pertinenti» (1989, 309; trad. it. dell'autore).

Quando agiamo come membri di un soggetto plurale ci sentiamo i “portavoce” del gruppo, e sentiamo quindi un dovere di qualificare come personale un'eventuale espressione di dissenso rispetto alla credenza del gruppo (usando locuzioni come “Parlo a titolo personale”) (1989, 306-307).

È però importante osservare che la possibilità teorica di esprimere il dissenso è spesso resa impercorribile da ragioni pratiche. Anche se si qualifica come personale il proprio dissenso, infatti «l'espressione di una propria visione personale contraria all'opinione del gruppo rischia di suscitare negli altri dei dubbi circa la propria credibilità nell'impegno congiunto» (2000, 44; trad. it. dell'autore). Anche sulla spiegazione delle credenze collettive, Gilbert non può fare a meno di rilevare il potenziale coercitivo di credenze collettive così intese: «è chiaro che le credenze collettive, nell'approccio dei soggetti plurali, tendono a sopprimere lo sviluppo di idee contrarie sia a livello individuale che collettivo» (2013, 177).

5. Le convenzioni sociali

Un altro aspetto del mondo sociale su cui Gilbert si sofferma sono le convenzioni sociali. Anche in questo caso, la sua analisi prende le mosse dall'uso quotidiano del concetto di “convenzione sociale” (1989, 315) per arrivare a definire una nozione filosoficamente interessante che sia fedele a tale uso comune.

Con una definizione di senso comune, una convenzione sociale consiste in una norma (o insieme di norme) che sancisce come ci si debba comportare in determinate situazioni della vita pubblica. Per esempio, le convenzioni ci dicono quale posata usare per prima a una cena formale, o come vestirci ai funerali, o ancora come comportarci facendo la fila al supermercato e quando muoverci al semaforo. Se ci si trova in un contesto in cui si sa che vale una certa convenzione, si ha un buon motivo per agire in conformità a essa: «l'esistenza di una convenzione è, quindi, in grado di promuovere conformità alla convenzione stessa» (1989, 316; trad. it. dell'autore). Gilbert sostiene che, in quanto fenomeni sociali paradigmatici, le convenzioni sociali vengono create esclusivamente da soggetti plurali e

articola la sua tesi a partire dall'analisi della teoria delle convenzioni sociali più discussa nella letteratura, quella di David Lewis (1969/1974).

Secondo Lewis, una convenzione è una regolarità nel comportamento dei membri di una popolazione che si verifica quando essi si trovano a interagire in situazioni ricorrenti con una certa struttura nel sistema delle preferenze. Più precisamente, le convenzioni sono soluzioni di giochi di coordinazione in cui predomina la coincidenza degli interessi e ci sono almeno due equilibri di coordinazione possibili. Se per esempio siamo al telefono e cade la linea, possiamo richiamare o attendere di essere richiamati. L'importante è che uno e solo uno di noi richiami. Come decidere chi dei due debba richiamare e chi attendere? Le convenzioni servono a risolvere problemi di questo genere.

Lewis sostiene che le convenzioni influenzano il comportamento degli individui coinvolti creando delle aspettative reciproche sul comportamento, cosa che può avvenire con un accordo esplicito, ma anche tacitamente se una delle soluzioni appare ovvia, o "saliente" ai partecipanti. Tra gli svariati meccanismi che possono rendere saliente una certa soluzione, Lewis riconosce un ruolo cruciale alla storia precedente: il fatto che in situazioni analoghe precedenti ci si sia comportati in un certo modo fa sì che gli individui si aspettino un comportamento simile nel caso attuale.

Gilbert però articola una puntigliosa critica della teoria di Lewis. Gilbert sottolinea che nel quadro concettuale della teoria dei giochi la salienza di una soluzione non può fornire all'agente razionale alcuna motivazione per agire in quella direzione (1989, 333) e, pertanto, Lewis non riesce a spiegare la conformità alle convenzioni con meccanismi interni alla teoria dei giochi. Infatti, se la convenzione non modifica la struttura delle preferenze, un agente razionale non ha modo di decidere quale alternativa scegliere solo sulla base di mere aspettative di regolarità comportamentale.

Ben più importante, però, è il fatto che la critica di Gilbert investe l'impalcatura teorica su cui Lewis si basa, sostenendo che la nozione elaborata da Lewis non è in grado cogliere il concetto di convenzione sociale che usiamo nella vita di tutti i giorni, in quanto è ancorato a una visione individualistica delle preferenze e delle motivazioni dell'agire.

Qual è il modo corretto di approcciarsi al tema delle convenzioni? Secondo Gilbert, bisogna tenere conto di due aspetti: primo, le convenzioni sono dei fenomeni essenzialmente collettivi; secondo, hanno una dimensione normativa.

La teoria di Lewis non è in grado di spiegare in modo efficace nessuno dei due punti perché è individualista e si concentra sulle aspettative anziché sull'insieme di vincoli reciproci.

La teoria dei soggetti plurali invece si profila come una valida alternativa, primo perché è in grado di spiegare le convenzioni come fenomeni essenzialmente collettivi. La relazione tra “avere una convenzione” ed “essere una collettività” non è però articolata in modo nitido da Gilbert, che oscilla tra due posizioni. In alcuni passaggi sostiene infatti che una popolazione diventa un gruppo sociale o collettività per il fatto di avere una convenzione (p.es. 1989, 367); in questo senso, le convenzioni sociali funzionerebbero come un tipo particolare di credenza collettiva. Altrove, Gilbert suggerisce invece che solo una collettività già costituita come soggetto plurale può creare delle convenzioni sociali, in quanto esse per sussistere necessitano che gli individui si sentano parte di un “noi” (p.es. 1989, 377).

Quale che sia la corretta interpretazione, Gilbert sostiene che per capire il funzionamento delle convenzioni bisogna concentrarsi sui soggetti plurali prendendo sul serio l’idea che si tratti di veri e propri agenti, dotati di preferenze e obiettivi propri che sono distinti da quelli degli individui coinvolti (1989, 361). Esattamente come accade per le azioni collettive di altro tipo, quando si ha a che fare con le convenzioni «le volontà [individuali] sono congiuntamente impegnate rispetto all’obiettivo. Costituiscono quindi il soggetto plurale di questo obiettivo, e sono in grado di condividere un’azione, cioè il raggiungimento dell’obiettivo congiunto» (1989, 357; trad. it. dell’autore).

Per avere una convenzione nel senso di Gilbert, non basta che ciascuno accetti individualmente un certo principio di azione (e si aspetti che gli altri lo accettino). Serve, piuttosto, che coloro che seguono la convenzione abbiano un impegno congiunto nei confronti del rispetto di un principio adottato congiuntamente (1989, 385). Solo un impegno congiunto, infatti, è in grado di fornire agli individui dei rinforzi sufficienti per agire in conformità con la convenzione attraverso la conoscenza reciproca del fatto che ciascuno monitora il comportamento degli altri e che esiste un diritto reciproco a rimproverarsi in caso di mancata conformità (1989, 397).

Il riferimento all’impegno congiunto porta con sé la struttura di obblighi e diritti discussa nei paragrafi precedenti, e consente a Gilbert di spiegare anche il secondo elemento essenziale delle convenzioni: la dimensione normativa che include il diritto reciproco di rimproverarsi e il dovere di conformarsi alle prescrizioni della convenzione (1989, 385). L’autrice infatti scrive: «Ho il dovere di conformarmi nella misura in cui sono uno di “noi”, perché questo principio è “nostro”» (1989, 377; trad. it. dell’autore).

Riassumendo, mentre l'analisi di Lewis punta a spiegare il fatto che i soggetti si conformano alla convenzione facendo riferimento a un insieme di aspettative reciproche sulle regolarità comportamentali, la teoria elaborata da Gilbert si concentra sulla dimensione normativa della convenzione stessa e sul vincolo speciale creato dagli impegni congiunti.

6. Diritti, istituzioni e obbligo politico

Nella sua elaborazione più recente (2018), Gilbert affronta il tema della normatività insita nel vivere sociale da un'altra prospettiva, considerando il tema più ampio dei diritti. Gilbert sostiene che una nozione chiave per affrontare il discorso dei diritti e doveri sociali è quella di "diritto di esigere" (*demand right*). Avere il diritto di esigere significa essere nella posizione di esigere da un altro una determinata azione; in modo equivalente, significa che l'altro *mi deve* una certa azione (2018, 70). Gilbert ritiene che questo tipo di diritto sia alla base della normatività sociale.

Come è possibile che esistano diritti di questo tipo? Come posso trovarmi nella posizione di esigere da te che tu faccia qualche cosa? Gilbert sostiene che la risposta a tale domanda va cercata nel modo in cui gli esseri umani agiscono assieme, e si riferisce quindi alla sua teoria delle azioni collettive e dei soggetti plurali al cui cuore c'è l'impegno congiunto (2018, cap. 4).

L'esistenza di un diritto di esigere è possibile perché le nostre interazioni sono governate da impegni congiunti che portano con sé la propria, specifica struttura di diritti e doveri: coloro che prendono parte a un impegno congiunto hanno il diritto di esigere gli uni dagli altri la conformità all'impegno stesso (2018, 99). Gilbert articola questa tesi facendo ancora una volta ricorso alla comprensione intuitiva delle persone coinvolte nelle azioni collettive: il fatto che i partecipanti a un impegno congiunto si trovino nella posizione di esigere dagli altri partecipanti azioni conformi all'impegno in questione è condizione necessaria e sufficiente per attribuire loro il diritto di esigere quella conformità. Dato che comprendere se stessi e gli altri come legati da questa struttura di obblighi reciproci è parte costitutiva dell'impegno congiunto, i partecipanti si trovano di fatto in questa posizione, e quindi hanno anche il diritto di esigere dagli altri la conformità (2018, 169).

L'impegno congiunto produce dunque il diritto di esigere. Il meccanismo attraverso cui questo avviene è intrinsecamente collettivo: i

partecipanti a un impegno congiunto hanno il diritto di esigere gli uni dagli altri il conformarsi all'impegno preso sulla base del fatto che «*hanno imposto assieme un particolare tipo di vincolo normativo su ciascuno riguardo alle alternative che egli può razionalmente intraprendere in futuro*» (2018, 170). Dunque, l'impegno congiunto dà a ciascun partecipante una ragione sufficiente per conformarsi e la conformità all'impegno congiunto diventa la scelta razionale per ciascun partecipante: le inclinazioni e i desideri personali non sono motivazioni da considerare nel momento in cui si svolge un'azione come parte di un soggetto plurale.

Dopo aver mostrato il legame tra la struttura normativa del diritto di esigere e l'impegno congiunto, Gilbert mostra come il diritto di esigere spieghi i diritti connessi alle promesse, agli accordi e, più in generale, alle relazioni sociali anche a livello molto generale, compresi i sistemi legislativi e le istituzioni.

Secondo Gilbert, la spiegazione del diritto di esigere in termini di impegni congiunti permette di spiegare tali diritti in modo indipendente dalla morale e dal diritto. Questo aspetto ha un'applicazione nei diritti umani in generale. Secondo Gilbert, non esiste una comunità morale che sia la fonte del diritto; piuttosto esiste una comunità fondata su impegni congiunti che hanno (o possono avere) come contenuto temi morali. Anche i più generali diritti umani esistenti si fondano su una generalizzazione dell'impegno congiunto (2018, 233). L'unico modo in cui possiamo fondare i più elementari diritti umani è «creando degli impegni congiunti che non esistono ancora» (2018, 342); questa è l'unica via per il progresso morale delle società.

Anche per quanto riguarda l'obbligo politico, inteso in generale come un obbligo specifico nei confronti del proprio Stato, Gilbert rimarca la centralità dell'impegno congiunto: i membri di una certa popolazione hanno un diritto di esigere reciproco solo se c'è un impegno congiunto alla base della comunità di appartenenza. È chiaro che in casi di collettività molto ampie non è richiesto un accordo esplicito tra le parti. È sufficiente che l'impegno congiunto si formi in modi meno espliciti, anche gradualmente, come quando una pratica sociale prende forma in maniera graduale (2018, vi).

7. Bibliografia

7.1 Opere di Margaret Gilbert

1989, *On Social Facts*, New York, Routledge.

1990, «Walking together: A paradigmatic social phenomenon», in *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 15, pp. 1-14; ripubblicato in French P.A., Vehling T. E. & Wettstein H. K. (eds.) *The Philosophy for the Human Sciences*, University of Notre Dame Press.

1994, «Remarks on collective belief», in Schmitt F.F. (ed.) *Socializing Epistemology: the Social Dimension of Knowledge*, Lanham MD, Rowan and Littlefield, pp. 235-256.

1996, *Living Together: Rationality, Sociality, and Obligation*, Lanham, MD, Rowman and Littlefield.

2000, *Sociality and Responsibility: New Essays in Plural Subject Theory*, Lanham, MD, Rowman and Littlefield.

2001, «Collective preferences, obligations, and rational choice», in *Economics and Philosophy*, 17, pp. 109-120.

2006, *A Theory of Political Obligation: Membership, Commitment, and the Bonds of Society*, Oxford, Oxford University Press.

2009, «Shared intention and personal intentions», in *Philosophical Studies*, 144, pp. 167-187.

2013, *Joint Commitment: How We Make the Social World*, New York, Oxford University Press; parziale trad. it. F. De Vecchi (a cura di), 2015, *Il Noi Collettivo: Impegno Congiunto e Mondo Sociale*, Milano, Raffaello Cortina editore.

2018, *Rights and Demands. A Foundational Inquiry*, Oxford, Oxford University Press.

7.2 Bibliografia secondaria

- Brewer T., 2003, «Two kinds of commitments (and two kinds of social groups)», *Philosophy and Phenomenological Research*, (66)3, pp. 554-583.
- Chant S. R. & Ernst Z., 2008, «Epistemic conditions for collective actions», *Mind*, 117(467), pp. 549-573.
- De Vecchi F., 2015, «I soggetti plurali. L'ontologia sociale di Margaret Gilbert» in Gilbert, M. *Il noi collettivo. Impegno congiunto e agire sociale*, Raffaello Cortina Editore, pp. IX-XXVII.
- De Vecchi, F. e Tossut, Silvia (eds.), 2006, (ed.), «Joint Commitment: Collective Intentionality, Norms and Justice», [special issue], *Phenomenology and Mind*, vol. 9.
- Kutz C., 2000, «Acting together», *Philosophy and Phenomenological Research*, 60(1), pp. 1-31.
- Michael J. & Pacherie E., 2015, «On commitments and other uncertainty reduction tools in joint action», *Journal of Social Ontology*, 1, pp. 89-120.
- Miller S., 2010, *The Moral Foundations of Social Institutions: A Philosophical Study*, Cambridge University Press.
- Schmitt F. F. (ed.), 1994, «The justification of group beliefs», in *Socializing Epistemology: the social dimension of knowledge*, pp. 257-288.
- Tummolini L. et al., 2013, «A convention on tacit agreement betwixt us: on reliance and normative consequences», *Synthese*, 190, pp. 585-618.
- Wilkins B., 2002, «Joint commitments», *The Journal of Ethics*, 6(2), pp. 145-155.
- Wylie, A. (ed.), 2006, (ed.), «Epistemic Diversity and Dissent», [special issue], *Episteme*, vol. 1-2.

7.3. Altri testi citati

Corlett A., 1996, *Analyzing social knowledge*, Lanham MD, Rowman and Littlefield.

Corlett A., 2007, «Analyzing Social Knowledge», *Social Epistemology: a Journal of Knowledge, Culture and Policy*, 21: 231-247.

Lewis D., 1969, *On Conventions*, Cambridge MA, Harvard University Press (La convenzione. Studio filosofico, trad. it., Bompiani 1974).

List C. & Pettit P., 2011, *Group Agency*, Oxford University Press.

Mathiesen K., 2006, «The epistemic features of group beliefs», *Episteme*, pp. 161-175.

Quinton A., 1975, «Social objects», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 76, pp. 1-27.

Searle J. R., 1995, *The construction of social reality*, Simon and Schuster.

Searle J. R., 2010, *Making the social world. The structure of human civilization*, Oxford University Press.

Tuomela R., 1995, *The importance of us: a philosophical study of basic social notions*, Stanford University Press.

Tuomela R., 2010, «An account of group knowledge», in Schmid H.B., Sirtes D. & Weber M. (eds.), *Collective Epistemology*, Ontos Verlag, pp. 75-118.

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

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

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