

SPAZIOFILOSOFICO

1/2016

Numero 16
Azione/Agency



Fondatori

Enrico Guglielminetti
Luciana Regina

Editorial Board

Enrico Guglielminetti (Direttore)
Erica Benner
Silvia Benso
Edward S. Casey
Gianfranco Dalmaso
Susan Haack
Ágnes Heller
Simo Knuutila
Thomas Macho
Ugo Perone
Luciana Regina
John Sallis
Brian Schroeder
Bernhard Waldenfels
Jason M. Wirth
Palle Yourgrau

Editorial Advisory Board

Teodolinda Barolini
Peter Dahler-Larsen
Mario Dogliani
Jennifer Greene
Hans Joas
John D. Lyons
Angelo Miglietta
Angelo Pichierri
Notger Slenczka
Francesco Tuccari

Redazione

Ezio Gamba

Comunicazione e Stampa

Alessandra Mazzotta

Progetto Grafico

Filippo Camedda

© 2016 SpazioFilosofico
Tutti i diritti riservati

ISSN: 2038-6788

Gli articoli della rivista sono sottoposti a blind review. La pubblicazione è subordinata per ogni articolo all'approvazione dei valutatori anonimi esterni alla direzione e all'accoglimento di eventuali richieste di revisione.

SPAZIOFILOSOFICO

1/2016

AZIONE/AGENCY

a cura di Enrico Guglielminetti

INDICE

E. GUGLIELMINETTI-L. REGINA, <i>L'azione e chi la fa. Editoriale</i>	11
E. GUGLIELMINETTI-L. REGINA, <i>Actions and Their Actors. Editorial</i>	13

TEORIA

G. LÖHRER, <i>Actions, Reason Explanations, and Values</i>	17
M. LEONE, <i>Batteri, animali, uomini</i>	31

POLITICHE

K. LUDWIG, <i>Corporate Speech in Citizens United vs. Federal Election Commission</i>	47
---	----

PRATICHE

S. SEMINARA, <i>Delitto tentato e reato impossibile: i confini dell'azione punibile</i>	83
---	----

STUDI

A. BERTINETTO, <i>Freude an dem Tun. Il sentimento dell'agire nella filosofia di Fichte</i>	95
R. VITI CAVALIERE, <i>Azione e "buona volontà" in Hannah Arendt</i>	111
R. EGIDI, <i>Action, Mind and Matter in G.H. von Wright's Later Writings</i>	121
V. BUSACCHI, <i>Ermeneutica critica e analitiche (chiesastiche) dell'azione</i>	131
T. SCHWINN, <i>Jürgen Habermas on Linking Systems and Action Theory</i>	143
G. CAVALLO, <i>Hans Joas e la creatività dell'azione</i>	157

Sugli Autori/About the Authors	169
--------------------------------	-----

AZIONE/AGENCY

L'AZIONE E CHI LA FA

EDITORIALE

Studiare l'azione significa tematizzare ciò che è più comune e celato: tematizzandolo se ne svela la non ovvietà. Ogni teoria dell'azione comincia così, descrivendo una zona concettuale specifica, che ha i tratti dell'autocomprensione e della motivazione, all'interno dell'area semantica più generica che concerne i movimenti, i processi e i comportamenti.

Siamo abituati a ritenere che qualunque cosa, se non *sta*, immota, ininfluyente e indifferente, *agisce* o per lo meno può agire. Parliamo di *agente* per tutto ciò che è in grado di provocare effetti, come nel caso degli agenti atmosferici o chimici.

L'opera di riconcettualizzazione filosofica restringe il campo, indicando quasi sempre nell'azione il peculiare accadimento che proviene da un soggetto capace di intenzioni e di scopi. In questo modo l'azione viene distinta dal movimento e la motivazione dalla causa, così come i processi automatici e meccanici, non intenzionali, non volontari, vengono distinti da quelli intenzionali e finalizzati, quindi anche imputabili. Fra filosofia dell'azione, filosofia pratica ed etica si istituisce perciò una quasi perfetta equivalenza, e il proliferare di questioni intorno all'azione è quello che fiorisce intorno alle diverse impostazioni etiche. Libertà, responsabilità, creatività, rapporti con l'altro "regno", quello della necessità, della causalità, della condizionatezza.

L'azione è anche la cellula concettuale più importante delle scienze storico-sociali, che si sono ritagliate uno spazio autonomo dalle scienze naturali appunto partendo dalla distinzione fra azione e movimento. Questa è stata ed è fondamentale per porre le grandi questioni di metodo che non cessano di interpellare chi si occupa di un accadere che ha o può avere motivazioni e non cause meccaniche, e che richiede quindi comprensione e non solo spiegazione, immedesimazione e non solo osservazione.

Il dibattito contemporaneo sull'azione è dominato dalla questione dell'*agency*, che è ricercata come "qualità di un evento che ne fa un'azione", e che ripropone daccapo e con precisione gli interrogativi linguistici, fenomenologici, etici, sociologici, politici e giuridici che hanno sempre investito l'azione.

L'introduzione del termine *agency* in aggiunta al termine *azione* è un modo per porre il problema se anche dispositivi non umani (macchine, computer, robot...) siano capaci di agire e se, per converso, le azioni dell'uomo non siano più simili ad eventi di quanto a tutta prima potremmo pensare.

Ampiamente dibattute sono altresì le questioni della *group agency*, della *proxy agency*, della *corporate agency*: in generale dell'azione collettiva, della sua configurazione sistemica, della sua relazione e opposizione con l'azione degli individui.

Possiamo dire di un collettivo (un'azienda, un partito politico, una nazione...) che *agisce* in quanto tale? O sono solo i suoi membri o i suoi dirigenti ad agire? La domanda *se* e *quando* vi sia azione, va dunque di pari passo con la domanda circa il *soggetto* dell'azione.

Chi agisce? Sempre più diffusa è l'impressione che ad agire siano i sistemi, o che i singoli siano "agiti" dai sistemi: che l'azione non stia (più?) propriamente in capo agli individui, né ad organizzazioni di media grandezza. Saremmo dunque un'epoca espropriata di azione? Possiamo dire propriamente di agire, quando saliamo o scendiamo dalla metropolitana, portiamo i bimbi all'asilo, ci rechiamo al lavoro, andiamo via per il week end? O questa azione dipende piuttosto dai sistemi coinvolti?

Se ad agire sono i sistemi, non sorprende che l'azione degli individui appaia velleitaria. In particolare, l'agire cade in discredito là dove intenda superare una barriera di legittimità, che tende ormai a ripresentarsi come una barriera naturale, come se le persone appartenessero a caste gerarchicamente ordinate e incomunicanti tra loro. Ciascun teatro dell'azione appare separato dagli altri, di ordine di grandezza superiore o inferiore. È possibile agire nel proprio teatro, non in quello degli altri: che ognuno resti al proprio posto – è il discorso del Capo.

Nello stesso tempo, la diffusione delle informazioni rende ciascuno capace di formarsi una propria opinione e, dunque, (potenzialmente) *capace di agire su teatri differenti da quelli assegnati*. Si determina così un crescente *divide* tra capacità di agire ed azione, tra costituzione reale e costituzione immaginaria della propria sfera di azione: la prima si comprime (se non in assoluto, perlomeno in un senso relativo), la seconda si espande. Sempre di più, l'azione diventa fantasmatica, solamente rappresentata.

I movimenti cosiddetti antipolitici nascono forse da questa sproporzione di capacità di agire ed azione, dalla crescente separatezza dei teatri dell'azione, unita a un superamento immaginario del fossato che li divide.

La capacità (perlomeno virtuale) di agire su teatri differenti, unita all'impossibilità o al divieto di farlo, genera una frustrazione, legata alla mancanza di riconoscimento. Coloro che potrebbero (e comunque vorrebbero) agire su un teatro più vasto, sembrano legati per sempre a un teatro più angusto.

*Enrico Guglielminetti
Luciana Regina*

ACTIONS AND THEIR ACTORS

EDITORIAL

To study actions means to thematize that which is most common and hidden; by thematizing it, one discloses its non-obviousness. Every theory of action begins by describing a specific conceptual field, one that is characterized by self-understanding and motivation, within the more general, semantic area having to do with movements, processes, and behaviors.

In ordinary life, we are used to thinking that anything that does not *stand* still, uninfluential, and indifferent *acts* or at least can act. We speak of an *agent* in the case of anything that is capable of causing effects, such as atmospheric or chemical agents.

The work of philosophical conceptualization restricts the field and almost always identifies action with the peculiar happening that originates in the presence of a subject capable of intentions and purposes. In this way, actions and motivations are distinguished from movement and cause; likewise, automatized and mechanical processes, which are non-intentional and non-voluntary, become distinct from intentional and finalized processes, to which accountability also applies. An almost perfect equivalence comes to be in place between philosophy of action, practical philosophy, and ethics. The proliferation of questions around the topic of action occurs with respect to the various ethical approaches. Among the questions that arise are freedom, responsibility, creativity, and relations with the other “kingdom,” that is, the kingdom of necessity, causality, or conditionedness.

Action is also the conceptual core of the historical-social sciences. These sciences have in fact carved their own space of autonomy from the natural sciences on the basis of the distinction between action and movement. This distinction has been and is fundamental in order to ask the major methodological questions that have not ceased to interest those concerned with forms of occurrences that entail or may entail motivations but not mechanical causes. Such forms of occurrences require not simply explanation but also understanding, not only observation but also identification with them.

The contemporary debate on action is driven by the question of agency. This question is explored as “quality of an event that turns the event into an action.” The question proposes anew and with precision the linguistic, phenomenological, ethical, sociological, political, and juridical interrogatives that have traditionally characterized action.

The introduction of the term “agency” in addition to “action” is a way of raising the question whether non-human devices such as machines, computers, robots, and so on may also be capable of acting or, conversely, whether human actions are closer to events than we can initially assume.

The questions of group agency, proxy agency, corporate agency, and in general the question of collective agency, its systemic configuration, its relation and opposition to individual’s actions are also widely debated.

Can we say that a collective entity (a firm or business, a political party, a nation) acts as such? Or is it its members or leaders who act? The question *whether* and *when* action is present goes hand in hand with the question concerning *the subject* of action.

Who acts? The impression that it is systems that act and individuals are “acted upon” by systems has gained widespread support; that is, actions (any longer?) rest neither with individuals nor with mid-size organizations. Do we live, then, in an age that has been robbed of action? Can we properly say that we act when we get on or off the subway, take our children to school, go to work, or travel on the weekend? Or are these actions dependent on the systems that are involved?

If it is systems that act, then it comes as no surprise that individuals’ actions appear as unrealistic. In the specifics, actions are discredited when they aim at overcoming legitimacy boundaries, which now strive to appear as natural as if individuals belonged to hierarchically ordered and non-communicating ranks. Each action stage appears as separated from others of a higher or lower rank. One may act on one’s own stage but not on the stage of others. Everyone should stay in his or her place – this is the Boss’ discourse.

At the same time, the dissemination of information makes anyone capable of forming his or her own opinion and thus (potentially) *acting on different stages from the assigned ones*. What occurs is a growing divide between abilities to act and actions, real and imaginary constitution of one’s own sphere of action. The former shrinks (if not absolutely, at least relatively) whereas the latter expands. Actions become increasingly phantasmatic and merely represented.

The so-called anti-political movements are perhaps born out of the disproportion between ability to act and actions, the increasing separation of the action stages, and an imaginary overcoming of the gap separating them.

The (at least virtual) ability to act on various stages together with the impossibility or ban on doing so generates frustration linked to the lack of recognition. Those who could (or at least would like to) act on a wider stage seem to be forever bound to a more limited stage.

Enrico Guglielminetti
Luciana Regina

(translated from Italian by Silvia Benso)

TEORIA

Guido Löhrer

ACTIONS, REASON EXPLANATIONS, AND VALUES

Abstract

According to the orthodox causalist view, intentional action is a behavior which is caused in the right way by the reasons for which the agent acted and it is explained in terms of their causally effective reasons. Thus, reasons are considered to be causes, and common-sense action explanation in terms of reasons counts as a species of causal explanation. This paper will challenge the orthodox view with an array of objections that together support a teleological account interpreted as a value-based account. Actions realize values and unveil them. A reason explanation of a rational agent's goal-directed behavior invokes the value toward which the conduct was directed.

1. Introduction

There is a fundamental gap between things that merely occur or happen to us and actions we perform intentionally and for a reason. These kinds of behavior call for different explanations. According to the causalist theory of mind and action, both kinds of behavior are to be explained causally but they differ in their causal histories. Cautious causalists consider intentional action as a behavior caused in the right way (i) by the agent's reasons, or (ii) by a set of appropriate mental states of the agent, or (iii) by their neural correlates, or (iv) by a fact about something the agent believed, desired, or intended (see Mele 2013, p. 168; 2003, pp. 39, 52; cf. Goldman 1970 and J. Hornsby 1980). Intentional action, then, is to be explained by invoking reasons, mental states, or facts which cause the action and do it in the right way. Starting from Donald Davidson's *Actions, Reasons, and Causes* (1963/1980), the causal theory of action explanation has become the standard view. Nevertheless, it turned out to be utterly challenging to explicate the crucial normative expression "in the right way" in purely causal terms (see Davidson 1973/1980, pp. 78-79; 1976/1980, p. 267; 1978/1980, p. 87 including fn. 3; Mele 2003, p. 52). Thus, the causal theory of action explanation still faces serious objections.

On the one hand these objections draw on counterexamples citing so-called deviant causal chains which connect mental states with the caused behavior without providing a reason for the behavior in question. Here is a general pattern for the interesting part of these examples: An agent's intention throws her into a nervous state, whereby she entirely loses control over her behavior. Even so, as it happens her intention is realized in a wayward way but just as it was intended. In cases of this kind, though the explanation is causal, it is no action explanation because it explains an event which is no

action at all¹. On the other hand it has been disputed that a causal theory succeeds in ascertaining those mental states of an agent which actually have become causally effective. Even when the causal chain runs in the right way, the account does not quite achieve what we expect it to do.

The persistence of the problems faced by the orthodox view suggests that we need to look for alternative explanations. One of the alternatives that have been put forward is a teleological account. According to this view the best explanation of an action invokes the function or purpose of the behavior or the goal that the agent directed her behavior at, rather than its causal history.

I want to show, firstly, that the strongest of these explanations should be regarded as a value-based action explanation and, secondly, that a value-based explanation really achieves what a causal action explanation claims to accomplish but fails to do. In what follows I will (2.) give a sketch of the orthodox view and (3.) its main difficulties. Then, I will (4.) contrast this view with the teleological theory which is interpreted as a value-based account and finally (5.) confronted with three objections. Actions realize values and they unveil them. A reason explanation of a rational agent's goal-directed behavior invokes the value which was supposed to be realized by the conduct in question².

2. Causal Action Explanations – The Standard View

An intentional action is what an agent does for a reason. Invoking this reason explains her action. This is the largely uncontroversial basis of action-theoretical considerations. In *Actions, Reasons, and Causes*, the founding document of the causalist theory of action explanation, Davidson asks for the relation between an intentional action and the reason for which the agent performed the action³. His account, which has become the orthodox view, brings two theses into play: the *Belief Desire Thesis* and the *Causal Thesis*. The first of them concerns the form of explanatory reasons, the second relates to the species of explanation.

In everyday life, reasons for acting are commonly given as follows: I am bundling waste paper because it is Wednesday. Bob did a headstand to impress Sally. But according to Davidson, reasons explain single actions only if they have the form of so-called *primary reasons* or if they are reducible to this form. Primary reasons – this is the first thesis – are composed of two mental attitudes, namely an agent's pro attitude toward a type of actions with a certain property and the agent's belief that the single action in question is an instantiation of this action type and displays this property (cf. Davidson 1963/1980, p. 5): Bob has a pro attitude toward actions that impress Sally, and he believes that doing a headstand here and now is an action that impresses Sally. Therefore he does a headstand.

¹ Mele 2003, p. 53: “No plausible version of *CA* [the causal approach; G.L.] identifies action with *non-actional* events caused in the right way”.

² The subsequent discussion relies on preliminary work in Löhrer 2006; 2008; Löhrer and Schon 2016.

³ Davidson 1963, p. 3: “What is the relation between a reason and an action when the reason explains the action by giving the agent's reason for doing what he did?”.

The phrasing is quite heavy-handed, and the expression “pro attitude” could hardly prevail in action theory. Instead it is now said that a primary reason is a belief-desire pair consisting of a desire to achieve a goal and the belief that the action to be explained is an apt means to achieve this goal.

(BD) A reason which explains an action ϕ consists of an agent’s desire for A and her belief that ϕ will achieve A.

Taken by themselves, neither the desire nor the belief explains the action. Common-sense action explanations may usually suppress either the one or the other component of the reason or they tacitly presuppose them. Why are you going to the café? I am going to the café because I want to meet my friends. Why are you going to the café? Because I believe that by going to the café I will meet my friends. However, according to the orthodox view, these reasons must be translatable into the form of primary reasons. This is the belief desire thesis, which concerns the form of explanatory reasons.

In a weak sense any explanation which relies on reasons of this form might be considered as value-based, albeit in two different regards. Firstly, my desire to meet my friends reveals that I am caring for a meeting with them and that I attach value to it. Secondly, with my belief that going to the café is an apt means to realize my desire I appreciate the instrumental value of such a behavior⁴.

If a reason has the correct epistemic form of a primary reason, it satisfies only a necessary condition, not a sufficient condition of an orthodox reason explanation of action. Davidson’s question for the relation between an intentional action and the reason for which the agent performed the action is not yet answered. Right here the causal thesis comes into play.

(C) The explanatory primary reason for an action is its cause (cf. Davidson 1963/1980, pp. 4 and 12).

Connecting the belief-desire thesis with the causal thesis we obtain:

The agent’s desire for A and her belief that action ϕ accomplishes desire A caused the agent’s action ϕ . Thus, the action is explained only by that reasonable reason (the pair of mental attitudes or its neural correlate) which has become causally effective⁵.

Davidson stresses that action explanation is a species of causal explanation. Reason explanation is a species of the genus causal explanation. Explanatory reasons for action form a species of the genus cause. They are those reasons that cause actions in the right way⁶.

⁴ Cavell 2004, p. xvi: “[B]eliefs and desires are inextricable from evaluations”.

⁵ Davidson 1974, p. 233: “Two ideas are built into the concept of acting on a reason [...]: the idea of cause and the idea of rationality. A reason is a rational cause. One way rationality is built in is transparent: the cause must be a belief and a desire in light of which the action is reasonable”.

⁶ Cf. Davidson 1963, pp. 10-11; 1987, p. 109. Davidson (1984), p. 26: “[B]elief and desire seem equally to be causal conditions of action”. Cf. Mele 2013, pp. 161, 164, 168.

3. *The Davidsonian Challenge and the Troubles with the Standard View*

It is important to emphasize that in *Actions, Reasons, and Causes* the causal thesis does not primarily serve pursuing a naturalization program. It rather involves the solution to an explanatory problem, for “a person can have a reason for an action, and perform the action, and yet this reason not be the reason why he did it” (Davidson 1963/1980, p. 9). So it could have been that I went to the café because I wanted to meet my friends and I believed that I could achieve this goal in this way. But it might also have been that I went to the café because I wanted to have coffee and I believed that I could achieve this goal in this way. Both reasons would justify my action. But if I go to the café only for one of these reasons, this reason alone explains my action. So there are Davidsonian cases where an agent has a couple of reasons that would justify her action though she acted only for one of them. Here is an example from Alfred Mele of what might be called a Davidsonian case:

“Two different things, *T1* and *T2*, independently dispose Al to mow his lawn this morning. *T1* has to do with schedule-related convenience and *T2* with vengeance. Al wants to mow his lawn this week, and he believes that this morning is a convenient time, given his schedule for the week. But he also wants to repay his neighbour for the rude awakening he suffered recently when she turned on her mower at the crack of dawn, and he believes that mowing his lawn this morning would constitute suitable repayment. As it happens, Al’s purpose in mowing his lawn this morning accords with one or the other of *T1* and *T2* but not both” (Mele 2013, p. 170).

With situations like this in mind, the causalists give to their arguments in favor of the causal account the form of a challenge to the non-causalist one⁷. For instance, in virtue of what is it true that Al mowed his lawn for the one reason and not the other, and that the one and not the other explains Al’s action? The Davidsonian challenger then hastens to affirm that the causalist does not have this problem. According to the orthodox view the reason which causes the action in the right way is the reason which explains the action. Since action explanations are hybrid, i.e., both reason-based explanations and causal, and primary reasons for actions are their causes, the cause of the action picks the explanatory reason out of the set of justifying reasons. How is that possible?

Davidson distinguishes a metaphysical level of extensionally construed entities however described, i.e., the events, from the levels of their descriptions, e.g., their description as actions. Descriptions of events differ in their vocabulary. Any extensionally construed event, no matter how described, allows for a description phrased in physical terms which makes the event a physical event. Analogously, an event is mental if it can also be described in a mental vocabulary.

Causality is a relation between individual events on the metaphysical level, i.e., a relation of tokens of events, no matter how described. Talk of causality is justified only if

⁷ In Löhner and Sehon 2016, pp. 86-87, Sehon and I argue that the challenge is actually intended to be an argument for the causal theory of action.

the event tokens fall under event types which are linked such that causal laws can be phrased as true statements of laws in the form of universally quantified conditionals.

Singular causal statements, such as “event p caused event q”, will explain an event q only if the link constitutes the exemplification of a law. Davidson suggests that causal laws can only be couched in a purely physical vocabulary. Thus, the thesis that the reason for an action is its cause has to be understood as follows. If there is a true mental description of an event, then there is also a corresponding true physical description of a causal relation which exemplifies a law. Therefore, as Davidson says in *Mental Events*,

“it is possible to know that a mental event is identical with some physical events without knowing which one (in the sense of being able to give a unique physical description that brings it under a relevant law)” (Davidson 1970a, p. 224).

So construed, the standard view does not achieve what it claims to achieve. It only assures that there is a physical cause corresponding to the explanatory reason, but it is not in a position to single out the explanatory reason from a set of possible justifying reasons. With this, the promise of *Davidson’s Challenge* has gone. It is unquestionable that the intentional behavior of an agent has causes. When an intentional behavior is caused, the agent’s intentions or their neural correlates play a causal role in causing this behavior. Nobody would deny this. But the standard view does not merely assert that there are causes of human behavior, it also claims that the causes of human action are *reasons* of the agent (cf. Löhrer and Schon 2016, p. 92). Though, in establishing the correct reason for which an agent performed an action, assigning a causal role merely to primary reasons in general instead of a specific reason is no step forward.

The causalist might reply that – in spite of an abundance of examples – it is not the task of a causal theory of action explanation to explain individual actions. What is at stake is rather an ontological anchoring of the explanatory reason and, according to the causalist, non-causal explanations are lacking such a fact of the matter (see, e.g., Child 1994, p. 96). Therefore, the lesson to be learned from the causalist would be solely a matter of principle. Firstly, the explanatory reason has to be conceived as a reason the agent had before she started to perform the action. Otherwise the reason could not be the cause which brought about the action. Secondly, given the belief-desire thesis, one must look for the explanatory reasons among the mental antecedents of an action. Thus, explaining an action amounts to invoking its causally effective reasons, i.e. explaining an action calls for some kind of mind reading as it were.

Davidson seems to have conceived of his challenge as an inference to the best explanation. If it is true that there are reasons for acting which are the cause of the action, the sought-after connection between action and reason is found as well. In this case the causal fact makes it true that one reason rather than the other explains the behavior. However, with an inference to the best explanation, there is a quick answer available to non-causalists. According to the non-causalist, there are non-causal, e.g. teleological truth-makers which make non-causal or teleological action explanations true. Such a teleological truth-maker is the underlying teleological fact that the agent has directed her behavior toward the particular end in question. With that we are facing a stalemate. If there is no further independent evidence, none of both parties may claim to

possess an argument against the other and in favor of its own theory of explanation, at least not without begging the question. If Davidson's Challenge poses a problem to the non-causalist, it equally poses a problem to the causalist⁸.

Let us suppose that Davidsonians can answer Davidson's Challenge, then there is a further ponderous objection left at any rate, viz. the argument from primary deviant causal chains. This argument is supposed to show that the theory of causal action explanation is inappropriate because it is too liberal. It says that even if we concede that reasons are causes preceding the action, the standard view supplies us with the wrong kind of explanations for events which are no actions at all.

Davidson's own example concerns a mountaineer who desires to get rid of the second man on the rope and believes that she could achieve this goal by loosening her grip on the rope. This thought unnerves her and causes her to involuntarily loosen her grip (cf. Davidson 1973, p. 79). Again, instantiations of primary deviance always conform to the same pattern. An agent adopts an intention to act. However, the intention does not cause the action but prompts a nervous state which provokes an involuntary bodily movement that accidentally realizes the intention. Thus, an agent's beliefs and desires cause a bodily movement which makes for the intended goal. All the conditions of the standard view seem to be met, and yet we are not inclined to admit that the agent's beliefs and desires which cause her behavior fit in with a reason explanation of this behavior.

Adherents of the causal account have tried to counter the problem in a causal-theoretical manner. The subtlest of these approaches is presumably Al Mele's. Mele (2003, pp. 54-58) conceives a myth about Promethean agents whose implanted neurophysiological mechanism precludes that nervousness becomes the cause of a behavior. The cortex of Promethean agents distinguishes command signals prompted by an instantaneously effective intention from those which are caused by an intermediary nervous state. Only command signals prompted by an instantly effective intention are transformed into executive signals to specific muscles. Since these executive signals are not produced by nervous states, no correlating bodily movements occur. Thus intentional action cannot be confounded with events which, though caused by the same primary reasons and having the same results, are no intentional actions at all.

However, this proposed solution faces an objection too. The argument from deviant causal chains charges causalism of accepting too many events as actions, while Mele's concept of action seems to turn out too narrow. Normally we do not dispute that actions can be accompanied with nervousness. In competition or during an exam it may even happen that a maximum capacity could not be achieved without the excitement prompted by the intention to achieve maximum capacity. Intuitively there is no reason to deny that in a situation like those the agent performed an intentional action (cf. Wilson 1989, p. 252; Schon 1997, p. 202; 2005, p. 98; Löhner 2006, p. 792). Notice that Davidson, of all people, considers futile all efforts to solve the problem of causal deviance with a causal apparatus. Further, "in the right way" is a normative expression which doesn't have its place in scientific causal explanation (cf. Schueler 2001, pp. 254-257 and pp. 259-261; Keil 2007, p. 75). Certainly this already holds true for the talk of

⁸ For a detailed argument cf. Löhner/Schon 2016, pp. 89-93.

causal deviance. Causal relations obtain or do not obtain. Speaking of a deviance of causal chains seems to be reasonable only if one thinks of a deviation relative to an intended or expected course of events which has been found correct. The interpreter will notice it only *ex post eventu* (see Searle 1983, p. 139).

4. *Teleological Action Explanation*

The term “purpose” (Ancient Greek: *telos*) is used with different meanings. Firstly, “purpose” denotes the goal of an action which the agent sets herself. Secondly, the term “purpose” signifies the function which a thing, activity, or person fulfills, e.g., a heart has the function to pump blood; a shopping list is supposed to function as a memory aid. Regarding the second meaning, we have to distinguish between functions which belong to things, persons and behaviors in a natural, non-intentional way on the one hand, and functions which things, persons and behaviors have only because an agent has a purpose for them on the other. The same holds for teleological action explanations. When we think of purposes as natural functions, we normally deal with the study of action types. However, if we think of purposes as functions in an intentional sense, then action explanations aim at ascertaining the function which the agent has for her individual action and the goal that she has directed this action at.

(1) Ruth Millikan’s teleo-functionalism is a teleological account of the first kind. In *White Queen Psychology and Other Essays for Alice* (1993) she gives a naturalistic reconstruction of intentional action in terms of proper functions or teleo-functions, i.e. the purposes a certain behavior has been selected for (cf. Millikan 1993; see also Sehon 2013, p. 737). Intentional and rational behavior is interpreted as an evolutionary pattern of adaption that, like animal flight behavior, includes a large spectrum of partial functions which might occasionally be called up without committing the individual to a certain pattern, because these mechanisms are always available in a redundant number and they can compensate each other if one of them fails. Millikan emphasizes that these teleo-functional mechanisms do not have to occur in the life of every member of a species. It will do if they are sometimes useful in the evolution of the species and can be reactivated when required. It may be that rational behavior can be evolutionarily explained as a survival benefit, but presumably there are neither strict laws which make for predicting human behavior nor *ceteris paribus* laws of the behavior of those who have a certain teleo-functional property.

With the help of a theory of natural selection, a teleological account of this kind reduces the goal-directedness of a human behavior to its survival benefit. Yet a couple of obstacles would have to be removed in order to explain actions that seem irrelevant toward differential reproduction and which are hardly reducible to behavioral disposition that gave survival benefits to our ancestors: going to the café in order to meet someone, writing poems, collecting expressionists, and so on.

(2) Another teleological account strikes me as much more promising. Its foundations are presented in Scott Sehon’s *Teleological Realism* (2005) and a couple of papers.

Agent α performed action ϕ in order to achieve goal A .

According to Sehon, action explanations are irreducibly teleological (Sehon 2013, p. 736). That means that teleological explanations cannot be reduced to causal explanations. The latter was proposed by Alfred Mele (cf. Mele 2003, pp. 55 and 58-60)⁹:

Agent α ϕ 'd in order to achieve A if and only if α 's ϕ ing was caused by α 's desire for A and her belief that ϕ ing fulfills her desire for A .

That is, I went to the café in order to meet my friends if and only if my desire to meet my friends and my belief that I could meet my friends if I went to the café caused it that I went to the café. Being a causal account, the causally reducible account faced the same objections as the standard view.

The irreducibly teleological account instead is freely adapting Davidson's *Principle of Charity* which says that, in order to interpret both an agent's linguistic and non-linguistic behavior, we cannot help striving for a theory of the agent's behavior that makes her as rational as possible¹⁰. This holds true for both the choice of goal and the choice of the means, i.e. the actions to achieve these goals. Sehon has framed two rationality principles.

“(R₁) Agents act in ways that are appropriate for achieving their goals, given the agent's circumstances, epistemic situation, and intentional states.

(R₂) Agents have goals that are of value, given the agent's circumstances, epistemic situation, and intentional states” (Sehon 2005, p. 139; cf. 2007, p. 159).

In an imperative form the first principle can be already found in Franz Brentano:

“Choose those means that will actually bring about the end” (Brentano 1889/2009, p. 6 (§ 17)).

There the second principle firstly reads as follows:

“Choose an end that can reasonably be thought of as being attainable” (Brentano 1889/2009, p. 7 (§ 17)).

But following the *Nicomachean Ethics*¹¹, this immediately turns into

⁹ The reductive approach was initiated by an observation which Davidson made in the introduction to his *Essays on Actions and Events*: “I accept the view that teleological explanation of action differs from explanation in the natural sciences in that laws are not essentially involved in the former but hold that both sorts of explanation can, and often must, invoke causal connections” (Davidson 1980, p. xii).

¹⁰ Davidson 1970a, p. 221-222: “[W]e cannot intelligibly attribute any propositional attitude to an agent except within the framework of a viable theory of his beliefs, desires, intentions, and decisions. [...] Global confusion, like universal mistake, is unthinkable, not because imagination boggles, but because too much confusion leaves nothing to be confused about and massive error erodes the background of true belief against which alone failure can be construed. [...] In our need to make him [i.e. an agent; G.L.] make sense, we will try for a theory that finds him consistent, a believer of truths, and a lover of the good (all by our own lights, it goes without saying).”

¹¹ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, VI, 8, 1141b 12-14: “The person unqualifiedly good at deliberation is the one who tends to aim, in accordance with his calculation, at the best of the goods for a human being that are achievable in action”.

“[C]hoose the best among the ends that are attainable: this is the only adequate answer” (Brentano 1889/2009, p. 7 (§ 17))¹².

Dealing with rational willing, Husserl adopts Brentano’s imperative in his *Lectures on Ethics and Value Theory*:

“Do the best that is attainable!” (Husserl 1914/1988, p. 153 (§ 21); my translation)

or

“Do the best among the attainable good within your current [i.e., at the moment of choice] overall practical sphere!” (Husserl 1914, p. 142 (§ 20); my translation).

We also find this rule at the end of Davidson’s *How is Weakness of the Will Possible?*, where it is called the *Principle of Continence*:

“[P]erform the action judged best on the basis of all available relevant reasons” (Davidson 1070b, p. 41).

The agent is required to perform the action which, considered in the light of all available reasons, seems her to be the best and most valuable one. Nevertheless it is questionable whether such a principle, imperative in form, is at all reasonable. It would be reasonable to require the performance of the action which has been judged to be the best only if it is possible to break the rule by performing, say, the next best action.

By contrast, Leibniz’s *Principle of the Best* says that humans always strive for what appear best to them¹³. The human will cannot do other than aiming at what, all things considered, seems to be the best. It is impossible for the will to fall short of this measure. Thus the *Principle of the Best* provides the foundation for final explanations. Teleological explanations of this kind are value-based in a strong sense. The optimum supplies us with the connection between the explanatory reason and the action. It separates the reason for which the action was performed from the other reasons (see Leibniz 1714/1997, p. 187 (§§ 54-56)).

Since final explanations are value-based in a principle-of-the-best-style, the *Principle of Charity* in Davidson’s version does not meet all requirements for ascertaining the explanatory reason for acting. A superlative variant of the maxim is needed: “Given two interpretations of a person’s behavior, choose the one that makes her most rational!” From this Sehon obtains two principles for a teleological explanation according to which an agent ϕ ’d in order to ψ :

“(I₁) Find a ψ such that ϕ ing is optimally appropriate for ψ ing, given a viable theory of the agent’s intentional states and circumstances” (Sehon 2005, p. 146).

¹² See also Brentano 1889/2009, p. 77: “Never choose anything less than the best that is attainable”.

¹³ Leibniz 1685/1997, p. 39 (§ 30): “God has decreed that the will shall always tend to the apparent good, expressing or imitating the will of God in certain particular respects, in regard to which this apparent good always has something of the genuine good in it. By virtue of this decree God determines our will to the choice of that which appears the best, without necessitating it in the least.”

“(I₂) Find a ψ such that ψ ing is the most valuable state of affairs toward which ϕ ing could be directed, given a viable theory of the agent’s intentional states and circumstances” (Sehon 2005, p. 147; cf. 2007, pp. 163-165).

The first principle requires looking for the goal whose realization the action to be explained represents the best strategy for. The second principle requires searching the most valuable goal that can be achieved by means of the action to be explained. With both principles the action to be explained has to be considered in the light of a background theory of the agent’s intentional states and circumstances; all by the interpreter’s light, of course¹⁴. A teleological explanation will be conclusive if it sufficiently accounts for both principles.

However, it takes a *Principle of Simplicity* and a *Principle of Conservativeness* to complement those aforementioned principles. Here epistemic values such as consistency, diachronic coherence, explanatory power, and simplicity come into play. Here is an example. Suppose that when Sally pressed the cancel key of her laptop she deleted the file of her philosophy paper which was to be submitted immediately. Did Sally press the cancel key in order to delete the file? It might be that, for deleting the file, pressing the cancel key is the most appropriate means, and furthermore, owing to the circumstances, deleting the file might be the most valuable goal Sally can achieve by pressing the cancel key of her laptop. But an explanation of Sally’s behavior along these lines would fail to deliver an overall theory of the agent’s behavior that makes her as rational as possible, both in the actual and nearby counterfactual circumstances. Those who know Sally for quite some time may be certain that the paper on the file was important to her and she does not tend to act impulsively or rashly. Given that she thought that by pressing the key she could save the file, her behavior becomes comprehensible as being a mistake.

From the foregoing it follows that one can interpret a behavior as a goal-directed and rational action only if it does not compel us to one of the subsequent consequences: a massive revision of the background theory, a significant complication of the explanation of the agent’s behavior, or a rationalization of the agent’s behavior at the price of making her significantly less rational altogether. A teleologist is thus not compelled to consider a behavior goal-directed when it is not. The teleological epistemology allows for distinguishing goal-directed, rational behavior from both irrational behavior and from any behavior that is not intentional or no action at all.

Teleological explanations support counterfactuals about nearby possible worlds. This is an important point because thereby teleological explanation accomplishes what otherwise is attributed to causal explanation. I went to the café in order to meet my friends. *Ceteris paribus*, if meeting my friends had required going to the cinema, I would have gone to the cinema. *Ceteris paribus*, if I had not had the goal of meeting my friends, I would not have gone to the café. Or else: *Ceteris paribus*, if by going to the café I could have achieved another goal which I rated as most valuable I would have not gone to the café in order to meet my friends. To put it in a general form:

Agent α ϕ ’d in order to A .

¹⁴ For action explanations considered in the light of the agent’s circumstances see also Tanney 2005.

Ceteris paribus, if by ϕ ing agent α could have achieved a more valuable goal B, α would have ϕ 'd in order to B.

Ceteris paribus, if for agent α ψ ing would have been the optimally appropriate means for achieving goal A, α would have ψ ed in order to A.

Different teleological explanations of the very same behavior support different counterfactuals (cf. Sehon 2005, pp. 157-160; and 2007, pp. 167-169). The value-based teleological account provides a method for ascertaining the reason for which the agent acted and which explains her action. Consequently, it successfully takes up the Davidsonian Challenge.

5. *Objections and Replies*

The causalist standard view of action explanation considers as reason explanation those causal antecedents, i.e. desires and beliefs, causing the action in the right way. This theory seems to have a remarkable advantage. The explanatory reason being the cause of an action provides the correct explanation with an, as it were, metaphysical anchoring. The standard view draws a metaphysical distinction between the explanatory reason of an agent's action and reasons of which each would merely justify her behavior (cf. D'Oro 2007, p. 17-18; 2012, p. 213; and in contrast cf. Mele 2010). Nevertheless it has to be conceded firstly that this metaphysical anchoring does not help ascertain the correct explanatory reason for an individual action, i.e. give the correct action explanation. However, if exactly this metaphysical anchoring is at stake, the causalist is not better off than the teleologist because it is in the teleologist's option to claim that the correct teleological explanation is metaphysically anchored in the irreducible teleological fact that the behavior of the agent was directed by her toward that particular end or toward the realization of that value (Löhner and Sehon 2016, p. 90 and pp. 92-93). I would secondly like to stress again that all attempts to give the normative expression "caused in the right way" an interpretation in purely causal terms seem to have failed up to now.

The causal theory of action explanation draws on an inference to the best explanation, in the absence of a better alternative. Teleological action explanation tries to bring forward such an alternative. An agent ϕ 'd in order to A if, considered in the light of a reliable theory of the agent's intentional states and circumstances, A was the best, i.e. the most valuable end that she could achieve by ϕ ing and ϕ ing was her best means to achieve A. Nevertheless, there seem to be serious difficulties with value-based explanations.

(1) It is impossible to ascertain an optimum if the values to be compared and ranked are incomparable. But with regard to the very same observable behavior this should be out of the question. Indeed it might be that, considered in the light of a background theory of the agent's intentional states and circumstances, it is impossible to figure out

whether a visit to a concert or the repair of a washing machine is of higher value. But it is hard to imagine that both goals could be brought about by the same behavior¹⁵.

(2) It is impossible to ascertain the explanatory reason if two alternate teleological reason explanations can refer in equal measure to an ‘all-in-all’ best means for an ‘all-in-all’ best goal, where both explanations fit the background theory equally well and also meet the requirements of simplicity, conservativeness, and coherence, and where it is guaranteed that only one of the reasons explains the behavior teleologically. That might be an extremely rare case. Indeed it might be that a certain behavior is optimally appropriate to achieve two entirely different ends. Though, additional circumstances and counterfactual situations will normally still allow both cases to be distinguished. But if all such rationalizing evidence is exhausted without a verdict about the explanatory reason being reached, then the causalist faces the same problem. Since the causalist cannot read the agent’s mind or observe the causal chain starting from various brain states and leading to her behavior, the causalist is forced to exercise the same procedure as the teleologist, even if she wants to understand it as a heuristic method.

(3) Here is a third objection. When introducing a value-based teleological account in addition to causal explanations, we get another type of explanation which nearly cannot apply to anything but actions (cf. Sehon 2005, ch. 13). From this point of view causalism is more parsimonious, and from an economic vantage point causalist theories should even be preferred. However, if the objection I raised against causalism in the previous paragraph is convincing, this also pertains to the reducible teleological account. Thus we would have to accept that explanations of events which are actions and of events which are not are mutually irreducible. They explain different things in different ways¹⁶.

References

- ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, ed. and transl. R. Crisp, Cambridge University Press, Cambridge UK 2000.
- F. BRENTANO (1889/2009), *The Origin of the Knowledge of Right and Wrong*, ed. R.M. Chisholm, transl. R.M. Chisholm and E.H. Schneewind, Routledge, London 2009.
- R. CHANG (1997), *Introduction*, in EAD. (ed.), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, Harvard University Press Cambridge MA 1997, pp. 1-34, 254-261.
- W. CHILD (1994), *Causality, Interpretation and the Mind*, Clarendon Press, Oxford UK 1994.
- M. CAVELL (2004), *Introduction*, in D. DAVIDSON, *Problems of Rationality*, Clarendon Press, Oxford UK 2004, pp. xiii-xx.
- D. DAVIDSON (1963), *Actions, Reasons, and Causes*, in ID., *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford UK 1980, pp. 3-19.

¹⁵ See also Ruth Chang’s objections to arguments for the incomparability of values (Chang 1997).

¹⁶ For proof reading of my English I wish to thank Beate Hampe.

- D. DAVIDSON (1970a), *Mental Events*, in ID., *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford UK 1980, pp. 207-227.
- D. DAVIDSON (1970b), *How is Weakness of the Will Possible?*, in ID., *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford UK 1980, pp. 21-42.
- D. DAVIDSON (1973), *Freedom to Act*, in ID., *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford UK 1980, pp. 63-81.
- D. DAVIDSON (1974), *Psychology as Philosophy*, in ID., *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford UK 1980, pp. 229-239.
- D. DAVIDSON (1976), *Hempel on Explaining Action*, in ID., *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford UK 1980, pp. 261-275.
- D. DAVIDSON (1978), *Intending*, in ID., *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford UK 1980, pp. 83-102.
- D. DAVIDSON (1978), *Problems in the Explanation of Action*, in ID., *Problems of Rationality*, Clarendon Press, Oxford UK 2004, pp. 101-116.
- D. DAVIDSON (1984), *Expressing Evaluations*, in ID., *Problems of Rationality*, Clarendon Press, Oxford UK 2004, pp. 19-37.
- G. D'ORO (2007), *Two Dogmas of Contemporary Philosophy of Action*, in "Journal of the Philosophy of History", 1 (1/2007), pp. 10-24.
- G. D'ORO (2012), *Reasons and Causes. The Philosophical Battle and the Meta-philosophical War*, in "Australasian Journal of Philosophy", 90 (2/2007), pp. 207-212.
- A. GOLDMAN (1970), *A Theory of Human Action*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs NJ 1970.
- J. HORNSBY (1980), *Actions*, Routledge & Kegan Paul, London 1980.
- E. HUSSERL (1914/1988), *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre – 1908-1914* (Husserliana XXVIII), ed. U. Melle, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1988.
- G. KEIL (2007), *What Do Deviant Causal Chains Deviate From?*, in C. LUMER-S. NANNINI (ed.), *Intentionality, Deliberation and Autonomy. The Action-Theoretic Basis of Practical Philosophy*, Ashgate, Aldershot 2007, pp. 69-90.
- G.W. LEIBNIZ (1685/1997), *Discourse on Metaphysics*, in ID., *Philosophical Writings*, ed. G.H.R. Parkinson, Everyman, London 1997, pp. 18-47.
- G.W. LEIBNIZ (1714/1997), *Monadology*, in ID., *Philosophical Writings*, ed. G.H.R. Parkinson, Everyman, London 1997, pp. 179-194.
- G. LÖHRER (2006), *Abweichende Kausalketten, abwegige Handlungsverläufe und die Rückkehr teleologischer Handlungserklärungen*, in "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 54 (5/2006), pp. 785-800.
- G. LÖHRER (2008), *Alltagspsychologische Handlungserklärungen, Kausalität und Normativität*, in "Internationale Zeitschrift für Philosophie", 17 (1/2008), pp. 76-100.
- G. LÖHRER-S. SEHON (2016), *The Davidsonian Challenge to the Non-Causalist*, in "American Philosophical Quarterly", 53 (1/2016), pp. 85-95.
- A.R. MELE (2003), *Motivation and Agency*, Oxford University Press, New York NY 2003.
- A.R. MELE (2010), *Teleological Explanations of Actions: Anticausalism vs. Causalism*, in J. AGUILAR-A. BUCKAREFF (ed.), *Causing Human Actions: New Perspectives on the Causal Theory of Action*, MIT Press, Cambridge MA 2010, pp. 183-198.
- A.R. MELE (2013), *Actions, Explanations, and Causes*, in G. D'ORO (ed.), *Reasons and Causes: Causalism and Non-causalism in the Philosophy of Action*, Macmillan, Basingstoke 2013.

- R.G. MILLIKAN (1993), *Explanation in Biopsychology*, in EAD., *White Queen Psychology and Other Essays for Alice*, MIT Press, Cambridge 1993, pp. 171-192.
- G.F. SCHUELER (2001), *Action Explanations: Causes and Purposes*, in B.F. MALLE-L.J. MOSES-D.A. BALDWIN (ed.), *Intentions and Intentionality. Foundations of Cognition*, MIT Press, Cambridge MA 2001, pp. 251-264.
- J. SEARLE (1983), *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge UK 1983.
- S. SEHON (1997), *Deviant Causal Chains and the Irreducibility of Teleological Explanation*, in "Pacific Philosophical Quarterly", 78 (2/1997), pp. 195-213.
- S. SEHON (2005), *Teleological Realism. Mind, Agency, and Explanation*, MIT Press, Cambridge MA 2005.
- S. SEHON (2007), *Goal-Directed Action and Teleological Explanation*, in J.K. CAMPBELL-M. O'ROURKE-H.S. SILVERSTEIN (ed.), *Topics in Contemporary Philosophy: Causation and Explanation*, MIT Press, Cambridge MA 2007, pp. 155-170.
- S. SEHON (2013), *Teleology*, in H. PASHLER (ed.), *Encyclopedia of the Mind*, Sage Publications, Beverly Hills CA 2013, pp. 735-737.
- J. TANNEY (2005), *Reasons-Explanations and the Contents of the Mind*, in "Ratio" (new series), 18 (2005), pp. 338-351.
- G.M. WILSON (1989), *The Intentionality of Human Action*, revised and enlarged Edition, Stanford University Press, Stanford 1989.

Massimo Leone

BATTERI, ANIMALI, UOMINI

Abstract

The article sketches a semiotic philosophy of action through comparing three different species and their ways to manage motility: bacteria, non-linguistic animals, and human beings. The article claims that all living species share the common requirement of having to determine a course of action in a polarized universe. At the same time, it also argues that results of such determination are as incommensurable as the innate cognitive devices through which the three species deal with such polarity. Whereas bacteria have no access to potentiality, and non-linguistic animals have a limited access to it, human beings can construct infinite simulacra of potential courses of action. Human beings' need to choose among infinite potentialities, the article concludes, grounds both their intrinsic liberty and their irredeemable responsibility.

1. Motilità e narritività

Osservando al microscopio una brulicante coltura batterica si è portati ad attribuire a ciò che si vede un andamento narrativo, concependo e descrivendo i movimenti dei batteri come se fossero azioni sottese da una qualche intenzionalità (cfr. Leone 2009a). Ecco un minuscolo *rhodospirillum rubrum* improvvisamente abbandonare lo stato d'immobilità, freneticamente avvitarci su se stesso, con sinuoso incedere elicoidale spostarsi da un punto all'altro dello spazio, quindi fermarsi per poi bruscamente riprendere il cammino, oppure roteare con decisi colpi di coda per cambiare direzione. Ecco un microscopico *chromatium* schizzare nervosamente da un punto all'altro, fermandosi e poi scattando nuovamente con ritmo irregolare. Ed ecco ancora un *oscillatorium* scivolare placidamente da un lato all'altro della coltura, senza bruschi cambiamenti di rotta ma piuttosto con piccoli aggiustamenti di direzione. Tanta è la propensione a narrativizzare il movimento che si finisce col prestare ai batteri non solo un'intenzionalità motoria, ma anche un tono emotivo (cfr. Dusi e Marrone 2007): il placido *oscillatorium*, l'impaziente *chromatium*, il sistematico *rhodospirillum* (fig. 1).

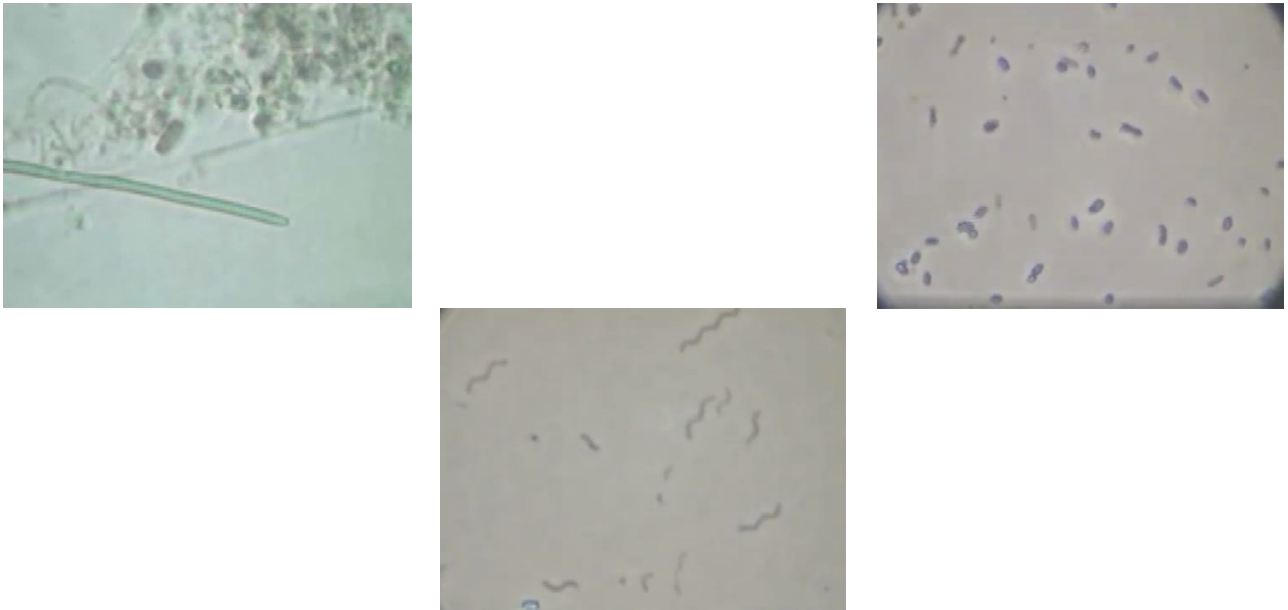


Fig. 1: Immagini estratte da video di motilità batteriche
(da sinistra a destra, *oscillatorium*, *chromatium*, e *rhodospirillum*)

I semiotici sanno bene che gli esseri umani sono inclini a concepire e rappresentarsi secondo schemi narrativi non solo i movimenti degli esseri viventi ma anche quelli degli oggetti inanimati, per esempio quello di una pietra che ruzzola inaspettatamente lungo un pendio (cfr. Greimas 1970 e 1983). Pare che a tutto ciò che si muove, sia esso dotato o meno di vita secondo i canoni della biologia contemporanea, gli esseri umani tendano ad attribuire una qualche forma di soggettività narrativa, sorretta da un qualche tipo di intenzionalità (cfr. Leone 2011b). Nel caso dei batteri, però, questa tendenza conduce facilmente a una riflessione che riguarda tanto il concetto di vita quanto quello di umanità. Se i batteri sono vita, e vita sono pure gli esseri umani, che cosa distingue i movimenti dei primi da quelli dei secondi? Quando si attribuisce un'intenzionalità soggettiva e una soggettività intenzionale allo spostamento di un essere umano nello spazio si sta forse cedendo alla stessa distorsione narrativa che spinge ad immaginare l'intenzionalità del batterio?

2. *Motilità e intenzionalità*

Da un lato, l'universo quale gli esseri umani tendono a percepirlo e concepirlo pare caratterizzato da una generale motilità, ove per motilità si deve intendere la possibilità che ogni entità di questo stesso universo si sposti in relazione alle altre, dando così luogo all'impressione di un mutamento di posizione sia nello spazio che nel tempo (cfr. Leone 2012d). Dall'altro lato, la motilità biologica si caratterizza come una specificazione di questa motilità generale, ovvero come la capacità di muoversi spontaneamente e attivamente, consumando energia in tale processo. Ma cosa vuol dire "spontaneamente"? E che cosa "attivamente"? Se questa definizione si riferisce alla motilità umana, si ha il sentore di coglierne immediatamente il significato, senza particolari difficoltà. Quando la mattina esco di casa e mi avvio verso il mio ufficio, per

esempio, esercito la mia motilità nel senso che maturo la volontà di recarmi in ufficio, ovvero sento il dovere di farlo, e tale combinazione di volere e dovere attiva la mia ricerca di un sapere e di un potere conseguenti: adesso non lo ricordo più, ma la prima volta che sono andato nel mio nuovo ufficio ho dovuto e voluto sapere come giungervi attraverso il reticolo delle strade cittadine, così come ho dovuto e voluto potere arrivarvi prendendo gli appositi mezzi di trasporto o semplicemente camminando, una tecnica di spostamento appresa in tenera età (cfr. Certeau 1990, Leone 2011d e Marsciani 2007).

Ma cosa vogliono dire “spontaneamente” e “attivamente” quando sono riferiti alla motilità di un batterio? Secondo l’attuale conoscenza biologica, affinché i batteri si muovano è necessario che vi sia un gradiente di qualche tipo (cfr. Leone 2012a). I microbiologi, in particolare, distinguono diversi tipi di motilità batterica a seconda della natura del gradiente che la scatena (cfr. Bardy, Ng e Jarrell 2003): la chemiotassi, la termotassi, la fototassi, la magnetotassi, la galvanotassi, la gravitassi, la durotassi, l’aptotassi, etc. designano motilità batteriche che si sviluppano, rispettivamente, lungo gradienti chimici, termici, luminosi, magnetici, elettrici, gravitazionali, di rigidità, di adesione, etc. Tutti questi tipi di motilità, tuttavia, sono sottesi da una stessa dinamica, il cui principio fondamentale è la presenza di una polarizzazione, di una divaricazione fra una polarità positiva e una negativa (cfr. Dusenbery 2009). La divaricazione è un effetto dell’evoluzione continua dell’universo. L’universo muta, ma gli stati di tale mutamento non sono fra loro incommensurabili. Vi si può trovare, invece, la misura di una continuità, ma anche di una tensione, fra un più e un meno. Più in astratto, “polarizzazione” è il nome che diamo all’intellegibilità degli effetti del tempo nell’universo; alla leggibilità della sua evoluzione.

Di conseguenza, la condizione minima affinché un batterio possa muoversi è che in qualche modo sia in grado di percepire la differenza fra queste due polarità. Per essere più precisi, questa è la condizione minima perché un batterio possa muoversi secondo quel particolare tipo di motilità che, stando alle conoscenze biologiche attuali, caratterizza gli esseri viventi (cfr. Schweinitzer e Josenhans 2010). A causa di un fenomeno noto come “moto browniano”, per esempio, anche particelle di polline prive di vita possono essere osservate al microscopio come se fossero in movimento, eppure tale movimento non corrisponde alla motilità biologica prima descritta, vale a dire una motilità che si esercita “spontaneamente” e “attivamente”, bensì a un moto senza vita, di cui Albert Einstein per primo ha trovato l’equazione (cfr. Einstein 1905).

Ma è necessario ritornare sul senso di questi avverbi quando sono riferiti alla motilità batterica. D’accordo, affinché i batteri esercitino la loro motilità essi devono in qualche modo percepire la differenza fra una polarità positiva e una negativa. Tuttavia, sarebbe una deformazione narrativa sostenere che i batteri “scelgono” di dirigersi verso la polarità positiva. A quanto è dato di sapere, in realtà, non vi è modo di distinguere, nei batteri, fra percezione di un differenziale e movimento: da un lato, è solo il movimento del batterio che ne segnala la capacità di percepire un differenziale lungo un qualche tipo di gradiente; dall’altro lato, però, tale movimento è interamente determinato dalla capacità di percepire questo differenziale. In altri termini, il batterio non sa fare altro che muoversi in direzione della polarità positiva, ed è questo suo muoversi verso di essa che la qualifica come positiva. Dato un determinato gradiente, il batterio è condannato ad adattare la propria motilità al differenziale in questione.

Non a caso, di una descrizione che dicesse che il batterio “sceglie” di muoversi in una direzione piuttosto che in un’altra si direbbe che è antropomorfizzante, nel senso che presta al batterio, e in particolare alla rappresentazione della sua motilità, tratti che si reputano invece caratteristici della specie umana. In questo senso, dire che un batterio “decide di muoversi” non sarebbe molto diverso, quanto a livello di antropomorfizzazione, dal dire che un ventilatore “decide di muoversi”. Come il ventilatore, il batterio non può non muoversi come si muove, seguendo ciecamente il crinale di un gradiente.

3. *Motilità e necessità*

Il confronto fra la motilità del batterio e quella degli esseri umani consente di approfondire il significato della distanza che li separa non soltanto dal punto di vista biologico, ma anche da quello semiotico. Uno dei postulati essenziali dello strutturalismo, e dunque della semiotica strutturale e generativa che ne deriva, è che non può darsi senso se non a partire da una differenza (cfr. Saussure 1972 e Greimas 1966). Se per i batteri il senso del mondo, la loro *Umwelt* per dirla alla von Uexküll (1909), risiede tutto nella polarizzazione fra diversi livelli di concentrazione chimica, temperatura, luce, etc., il senso del mondo per gli esseri umani emerge pure, non dissimilmente, dal continuo scaturire di divaricazioni polari (cfr. Agamben 2002). Da questo punto di vista molto astratto, la motilità che esercitiamo quando, in una stanza dall’aria consumata, andiamo alla finestra per aprirne le ante, non è molto dissimile dalla motilità che esercita il batterio nello spostarsi con rapidi movimenti a spirale verso un punto dello spazio dove la temperatura è più favorevole.

Tuttavia, non occorre una riflessione molto approfondita per comprendere che da un altro punto di vista tali due motilità sono completamente differenti. Non a caso la semiotica strutturale contempla simultaneamente due accezioni del termine “senso”: da un lato è senso ciò che emerge da una differenza, ovvero dalla capacità di percepire un gradiente; dall’altro lato, però, è anche senso la direzionalità che consegue a questa percezione, ovvero lo stabilirsi di un’intenzionalità che configura il soggetto rispetto a tale gradiente (cfr. Calabrese 1987). Insomma, gli esseri umani sono come batteri quando percepiscono il differenziale fra una stanza priva di ossigeno e una stanza ben areata, ma non sono affatto come batteri quando sviluppano l’intenzionalità del passaggio dalla prima alla seconda.

Il discrimine fra batterio ed essere umano è in fondo tutto qui: posti in una stanza chiusa, e capaci di percepire il differenziale fra la presenza di ossigeno e la sua assenza, gli esseri umani possono decidere di non conformarsi al gradiente in questione, e dunque di non attivare la motilità che li condurrebbe ad aprire la finestra (cfr. Leone 2012b).

In questa prospettiva, l’umano si definisce allora come potenzialità, ovvero come capacità, a fronte della percezione di un gradiente, di seguirne la polarità positiva, di seguirne quella negativa, ma anche di non seguire né l’una né l’altra, optando per l’immobilità. Per inciso, è solo a partire da tale potenzialità che l’identificazione delle polarità positiva e negativa del gradiente risulta problematica. Nel batterio, al contrario, non vi è potenzialità alcuna, essendo esso incapace di non muoversi, o di muoversi in

senso inverso a quello della polarità che la sua stessa motilità identifica come positiva. Il batterio è, in altre parole, pura attualità, peso che cede inesorabilmente alla forza di gravità.

Nel suo *Trattato di semiotica generale*, Umberto Eco ha definito la semiotica come la disciplina che studia tutto ciò che può essere utilizzato per mentire (cfr. Eco 1975). Ad esempio, il passaggio d'informazione che si attiva tra la tastiera e lo schermo del mio computer quando digito un testo non può essere oggetto di studio della semiotica, in quanto, data la pressione di un certo tasto, quello della lettera "r", mettiamo, lo schermo non potrà far altro che visualizzarla immediatamente. Non vi è modo per cui la tastiera possa mentire allo schermo, e anche se fosse malfunzionante non farebbe altro che trasmettere segnali sbagliati secondo una regola fissa. In altre parole, la semiotica non può studiare dal suo punto di vista il passaggio d'informazione fra tastiera e schermo, che è invece oggetto di studio dell'informatica, perché a fronte della pressione di un certo tasto lo schermo non ha alternative nel visualizzarlo. Più in generale, si può riformulare la definizione di Eco sostenendo che la semiotica è la disciplina che studia tutto ciò che ha un'alternativa. Là dove non vi è alternativa, non vi è neppure senso, e laddove non vi è senso non può esservi né menzogna né studio semiotico (cfr. Leone 2011d).

Può dunque la semiotica sviluppare un'analisi delle dinamiche di senso caratterizzanti la situazione di qualcuno che, chiuso in una stanza, avverta che vi si respira aria cattiva e decida di aprire la finestra? La risposta è certamente positiva, perché questo individuo avrà sempre l'alternativa di aprire la finestra o non aprirla, di spalancarla ovvero lasciarla socchiusa, di aprirla da sé oppure di dire a qualcun altro di farlo, etc. Ognuno di questi movimenti, inclusi quelli che consentono l'articolazione fonatoria del linguaggio verbale, sono attualizzazioni a partire da un vasto sistema di potenzialità o, come le avrebbe definite Saussure, *parole* che si staglia sullo sfondo di una complessa *langue* (cfr. Leone 2011c).

Può allora la semiotica, analogamente, sviluppare un'analisi delle dinamiche di senso caratterizzanti la situazione del batterio che, chiuso in una coltura, avverta che essa è percorsa da un gradiente magnetico, e prenda dunque a spostarsi verso la polarità positiva di esso? Secondo le conoscenze attuali della microbiologia e l'impostazione della semiotica classica, la risposta dovrebbe essere negativa. Il batterio non ha alternative. La sua motilità, come si diceva, è priva di potenzialità, ergo non esprime senso alcuno.

4. *Motilità e libertà*

Ma se la semiotica studia solo i fenomeni di senso, e se i fenomeni di senso scaturiscono soltanto a partire dalla polarizzazione tra due o più potenzialità alternative, allora si può tranquillamente concluderne che il vero oggetto di studio della semiotica è, di fatto, la libertà (cfr. Leone 2009b e 2012c). O, per meglio dire, che la semiotica più o meno implicitamente ammette quale suo postulato che la libertà sia a fondamento del proprio oggetto di studio. Se non vi è libertà di scegliere fra due alternative possibili, allora non può esservi potenzialità alcuna, ma solo attualità; o meglio, in assenza di libertà di scelta lo stesso concetto di attualità decade, in quanto esso non sussiste se non in relazione a

quello di una matrice di potenzialità che la sottende; si scivola dunque nel regno della pura necessità. Ma se non vi è potenzialità senza libertà, e se non vi è senso senza potenzialità, allora non vi è neppure senso senza libertà.

Tuttavia, la strategia euristica della semiotica non è tanto quella di studiare il senso dal punto di vista della libertà, sviluppando così una sorta di metafisica della libertà in chiave semiolinguistica, ma invece quella di studiare la libertà dal punto di vista del senso, sviluppando invece una semiolinguistica della libertà con implicazioni metafisiche (nel senso di un'esplorazione del concetto di potenzialità infinita a partire da quello linguistico di ricorsività; cfr. Leone 2016). La maggior parte dei semiotici non s'interessano a queste implicazioni, soprattutto quando perseguono lo scopo specifico di analizzare un certo contesto di senso piuttosto che quello generale di sviluppare una filosofia del senso in chiave semiotica (cfr. Greimas 1968). D'altra parte, tali implicazioni diventano immediatamente centrali non appena si testino le cosiddette soglie della semiotica, per esempio quando si esplori il discrimine fra la natura semiotica dell'essere umano e quella presumibilmente non semiotica di altri esseri viventi, a inclusione degli stessi batteri¹.

Pertanto, dato il discrimine fra la motilità potenziale degli esseri umani e quella necessaria dei batteri, due questioni emergono cruciali. La prima è quella di appurare se si tratti di un discrimine netto o graduale, ovvero di qualificare la distanza che separa gli esseri umani dagli altri esseri viventi e, più in generale, dal resto dell'universo. La seconda è quella di comprendere in che cosa consista esattamente tale discrimine, e da che cosa si origini.

Allo stato attuale delle conoscenze microbiologiche, la motilità di un batterio come l'*Escherichia coli* può essere descritta come segue. Il batterio è in grado di compiere due movimenti: continuare a spostarsi nella medesima direzione, ovvero cambiare direzionalità. Attraverso un complicato sistema di ricettori, il batterio monitora periodicamente la concentrazione di un certo elemento chimico nell'ambiente circostante. Se il batterio "si accorge" che si sta spostando lungo un gradiente positivo, allora continua a muoversi nella stessa direzione; se invece "si accorge" che si sta spostando lungo un gradiente negativo, per esempio da zone con più cibo a zone con meno cibo, allora cambia direzione (cfr. Saragostia *et al.* 2011).

Vi sono almeno due aspetti interessanti in questa dinamica di motilità. Il primo è che il batterio deve poter comparare il suo stato presente con quello immediatamente precedente. Deve essere dunque dotato di una forma sia pur molto rudimentale di memoria. Il secondo aspetto è che il batterio deve essere in grado di cambiare direzione. Ma la domanda da porsi a questo punto è la seguente: allorché un batterio cambia direzione alla propria motilità, in che modo si determina la nuova direzionalità rispetto a quella precedente? Le conoscenze microbiologiche attuali sostengono che tale cambiamento sia "random", ovvero dettato dal caso. Ma attenzione, perché se si sostiene che la scelta di direzionalità del batterio non è necessaria, in quanto esso non può sapere in quale direzione incontrerà un gradiente più favorevole, allora si ammette implicitamente che la scelta di direzionalità del batterio è, da un certo punto di vista,

¹ Cfr. Eco 1975. La letteratura sulla biosemiotica è molto vasta; per un'introduzione, cfr. Barbieri 2007a e 2007b.

libera (cfr. Hoffmeyer 2010). Il batterio può dunque scegliere, per quanto tale termine sembri inappropriato in questo caso, dove spostarsi alla ricerca di un ambiente migliore. Di conseguenza, può dunque darsi una sorta di microsemiotica della motilità batterica, nel senso che anche i cambiamenti di direzionalità di questa motilità paiono non riconducibili a stretta necessità.

Si consideri adesso la motilità di un essere umano che cammini attraverso la città per recarsi da casa all'ufficio. La semiotica contemporanea tende a includere un fenomeno di questo tipo fra i suoi possibili oggetti di studio (cfr. Leone 2011e). In effetti, il reticolo stradale urbano può essere analizzato come un sistema di alternative potenziali rispetto al quale ciascun attraversamento, sia esso pedonale o di altro tipo, attualizza un percorso possibile. Il senso di tale percorso, e dunque il fatto che possa essere analizzato semioticamente, scaturisce proprio dal fatto che si opponga a tutta una serie di attraversamenti alternativi: alcuni sceglieranno il tragitto più breve tra casa e ufficio, altri quello con meno semafori, altri ancora quello con più monumenti o aree verdi, e così via, e a ciascuna di queste scelte corrisponderà, proprio in virtù del suo stagliarsi rispetto a un sistema di alternative scartate, un senso più o meno preciso (cfr. Leone 2008).

Ci si può chiedere allora se la libertà di scelta nella costruzione di ogni attraversamento sia un requisito essenziale del suo configurarsi come oggetto di senso. La risposta è certamente positiva: se il cittadino fosse obbligato per natura a percorrere sempre lo stesso tragitto, allora tale percorso non avrebbe senso alcuno, in quanto non potrebbe opporsi a nessun tragitto alternativo. Ma ci si può chiedere anche quale sia, secondo la prospettiva semiotica, la qualità di questa libertà di scelta. Si tratta, dal punto di vista della semiotica, non di una libertà assoluta, ma di una libertà a partire da un sistema di potenzialità (cfr. Leone 2012e). Di una libertà per così dire limitata alla matrice di attraversamenti offerta al cittadino dal reticolo stradale urbano a seguito delle complicate vicende storiche del suo sviluppo. A ogni istante il cittadino può scegliere se fermarsi o continuare a muoversi, e in questo secondo caso in che direzione farlo. Eppure tale libertà non è infinita, ma sempre vincolata a un sistema finito di potenzialità. Infine, ci si può chiedere cosa spinga il cittadino a cambiare direzione in un senso oppure in un altro. Si possono formulare ipotesi in tal senso, ma la risposta ultima sarà, in molti casi, che si tratta di un *random walk*, come i matematici designano questo genere di fenomeni stocastici (cfr. Hughes 1996): le ragioni per cui un cittadino sceglie di girare a destra piuttosto che a sinistra saranno impossibili da determinare.

Ritornando ai batteri, qual è allora la differenza profonda che ne separa la motilità da quella degli esseri umani? In entrambi i casi, la motilità non può essere spiegata senza un sia pur minimo riferimento al concetto di scelta, e dunque di libertà. In entrambi i casi, tuttavia, la concezione di tale scelta, come pure della libertà che essa implica, pare subordinata al concetto di casualità. È soltanto perché non conosciamo le cause fisico-chimiche che determinano necessariamente il cambiamento di direzionalità nella motilità di un batterio *escherichia coli* che imputiamo tale cambiamento al caso, e dunque vi proiettiamo la possibilità di una libera scelta tra più alternative. Similmente, è soltanto perché non conosciamo le cause psicosociali che determinano necessariamente i cambiamenti di direzionalità nella motilità di un cittadino che attribuiamo tale cambiamento alla casualità, e dunque vi immaginiamo la possibilità di un senso che scaturisca dalla libera attualizzazione di una potenzialità fra altre.

Al contrario, si può ipotizzare che con il progredire della ricerca micro-biologica il batterio sarà viepiù inchiodato a una serie di atti necessari e che, analogamente, con l'avanzare della ricerca psicosociale, l'essere umano finirà col risultare più libero di un batterio soltanto in termini quantitativi, ma non qualitativi; sarà cioè più difficile ricondurre la libertà umana a necessità, ma solo a causa del numero di fattori da tenere in considerazione, e non della loro qualità. Insomma, si finirà per trasformare quella che sembra una partita a dadi in una partita a scacchi, per dirla con Marcel Duchamp, e il caso apparirà sempre più come un concetto antiquato, una sorta di flogisto, una misura del deficit d'intelligenza delle cose.

Seguendo questa china non si può giungere che a una concezione meccanicistica della vita, ove la nozione di libertà inevitabilmente scompare, o permane solo nei casi in cui non si riescano a cogliere le determinazioni che di necessità impongono un certo corso alla motilità dei viventi. Ogni tipo di movimento, dunque, da quello che brulica nella struttura subatomica dei *mineralia* su per il tropismo dei *vegetalia*, fino alla semplice tassi dei *bacteria* e soprattutto alla complessa motilità degli *animalia* (esseri umani inclusi) farebbe parte di un complicato meccanismo la cui formula ci consentirebbe non solo di ricostruire il passato dell'universo, ma anche di predirne con certezza il futuro.

Questa impostazione assolutamente deterministica e meccanicistica trascurerebbe però un dato che pure è essenziale nella filosofia dell'evoluzione. Da un lato, ravvisare che al cuore della motilità dei batteri, e forse anche del tropismo delle piante, per non parlare del brulichio della struttura subatomica dell'universo, sussiste lo stesso principio di attualizzazione rispetto a una matrice di alternative potenziali, consente di abbracciare l'intero universo in una veduta d'insieme, la quale si configuri come una sorta di primo embrione di "teoria del tutto" (cfr. Teilhard de Chardin 1955). Dall'altro lato, però, l'identificazione di questo principio comune non può distogliere dal tener conto che, lungo il corso dell'evoluzione, tale stesso principio subisce riconfigurazioni che ne alterano decisamente la portata e soprattutto le conseguenze dal punto di vista di una filosofia o metafisica del senso. Si consideri, per esempio, la differenza fra fototropismo e fototassi: in entrambi i casi, l'essere vivente tende a orientarsi verso ciò che gli s'impone come polarità positiva dell'universo, ovvero un'abbondanza di luce contrapposta alla sua scarsità.

Tuttavia, mentre nel fototropismo, ad esempio quello dei vegetali, l'essere vivente non può che crescere in direzione della luce, nella fototassi l'essere vivente può, in un certo senso, sbagliare. Può sbagliare perché, sia pure nel breve istante in cui compie un mutamento di direzionalità rispetto a un corso pregresso, può in realtà orientarsi, per sbaglio, verso un punto dell'universo con meno luce. Insomma, l'incremento di motilità dell'essere vivente, oltre a risultare adattivo in quanto consente un'esplorazione attiva dell'universo piuttosto che una ricezione passiva di esso, ne aumenta il potenziale di libertà, introducendo un principio di scelta.

Nel caso del batterio, per esempio, la struttura biologica lo obbligherà, è vero, a non persistere in tale direzione "errata" e a mutarla nuovamente alla ricerca di condizioni ambientali più favorevoli, eppure per un breve istante esso avrà compiuto un'azione che è impossibile alle piante, vale a dire, quella di "scegliere" un movimento sbagliato. In termini antropomorfici, si potrebbe dire che il batterio è dotato di una sia pur minima, sia pur elementarissima, capacità di auto-inganno (cfr. Leone 2011b). Che cosa sia

all'origine di questo auto-inganno non è dato di sapere allo stato attuale delle ricerche, e può darsi che un giorno la risposta “il caso” sia effettivamente sostituita da una spiegazione interamente deterministica della motilità batterica, che le precluda ogni metafisica dell'errore al pari di come essa è preclusa al tropismo vegetale.

Tuttavia, risalendo il corso dell'evoluzione paiono emergere ulteriori mutamenti nel rapporto fra potenzialità e attualità nel vivente, mutamenti i quali allargano sempre più la sfera dell'imponderabile sino a garantirla, o almeno così sembra, da ogni tentativo di riduzionismo deterministico e meccanicista.

Se, come si è suggerito, la motilità coincide con l'istituirsi della possibilità di una sorta di auto-inganno all'interno del regno dei batteri, forme più complesse di motilità conducono a un incremento esponenziale di tale possibilità. In particolare, questo incremento si verifica negli esseri viventi in cui la dinamica cognitiva che guida la motilità implica una qualche forma di gestione simulacrale del movimento. In termini più semplici, mentre la pianta non può compiere un movimento “errato”, e mentre il batterio non può scoprire che un certo movimento è “errato” se non compiendolo, gli esseri viventi dotati di una qualche forma di sistema cognitivo simulacrale possono scoprire, o perlomeno ipotizzare, che un movimento è errato senza compierlo realmente, ma invece “testandolo” in forma vicaria nella propria rappresentazione simbolica dell'ambiente. È questo, infatti, uno dei maggiori vantaggi adattivi di siffatto tipo di cognizione: la possibilità di esplorare l'ambiente circostante senza dar luogo a una motilità fisica, ma generando una sorta di motilità virtuale.

Si potrebbe sostenere che il passaggio da una motilità fisica a una virtuale non esclude la possibilità teoretica di una spiegazione deterministica della seconda come della prima: è vero, l'emersione, durante il corso dell'evoluzione, di sistemi cognitivi per la gestione simulacrale della motilità aumenta in modo esponenziale il numero di potenzialità alternative rispetto al quale un determinato movimento si attualizza. Il delfino, a differenza del batterio, non deve necessariamente compiere un mutamento casuale di direzionalità del proprio movimento nell'ambiente per esplorarne le caratteristiche; il delfino, al contrario, può costruire una serie di rappresentazioni simulacrali di potenziali mutamenti di direzionalità, in misura tanto maggiore quanto maggiori sono le sue capacità di computazione cognitiva.

D'altra parte, si potrebbe affermare che il complicarsi della matrice di potenzialità virtuali che sottende l'attualizzarsi di un movimento reale possa anch'esso essere ricondotto a una complessa serie di determinazioni causali, per cui in fin dei conti la libertà del delfino nel computare rappresentazioni simulacrali dell'ambiente testandovi motilità virtuali non sarebbe qualitativamente maggiore della libertà del batterio nel mutare di direzionalità di movimento rispetto a un ambiente ostile. Nell'uno e nell'altro caso, l'imponderabilità del movimento sarebbe spiegabile nei termini dell'ignoranza dello studioso piuttosto che in quelli di un'intrinseca libertà dell'essere vivente inscritta nel meccanismo stesso della propria motilità ambientale.

5. *Motilità e infinito*

Vi è però un punto nell'evoluzione dell'universo il quale sancisce un ulteriore salto di qualità nelle dinamiche che regolano il rapporto fra motilità degli esseri viventi e ambiente circostante. Questo salto di qualità, che alle conoscenze attuali sembra coincidere con l'apparire dell'umano, consiste in ciò che si potrebbe definire, metaforicamente, "l'emersione dell'infinito". Se negli esseri viventi dotati di complessi sistemi cognitivi per la gestione simulacrale della motilità la possibilità di testare l'ambiente attraverso movimenti virtuali ha costituito un enorme vantaggio adattivo, tale vantaggio pare accrescersi ulteriormente con l'emersione di un sistema cognitivo particolarmente complesso, il quale consente non solo di generare rappresentazioni simulacrali dell'ambiente e di compiervi movimenti virtuali, ma permette altresì di generare un numero infinito di tali rappresentazioni.

Si potrebbe sostenere che tale emersione coincida con l'apparire, nella storia dell'evoluzione dell'universo, del linguaggio umano, ma unicamente a patto che si concepisca il termine "linguaggio" non solo come linguaggio verbale, o come facoltà linguistica, bensì come capacità di dar luogo a un numero infinito di rappresentazioni simulacrali dell'ambiente. Molta della ricerca più attuale sulle origini del linguaggio punta a spiegarne la genesi considerandolo come un'evoluzione particolarmente sofisticata della motilità. Le febbrili ricerche che attualmente si compiono sui neuroni specchio potrebbero ben presto dare fondamento sperimentale a tali ipotesi (cfr. Leone 2012d).

Ma dal punto di vista di una filosofia evoluzionista del senso ciò che conta sottolineare è altro. L'apparire del linguaggio, inteso come dinamica cognitiva che consente un'infinita esplorazione virtuale dell'ambiente, non si limita ad accrescere esponenzialmente il numero di alternative potenziali rispetto al quale si attualizza il comportamento umano. Vi è infatti un salto qualitativo tra il sistema cognitivo simulacrale degli esseri viventi che hanno accesso a un numero assai ampio ma comunque finito di rappresentazioni virtuali della motilità ambientale, e il sistema cognitivo simulacrale di quegli esseri viventi i quali, come l'uomo, hanno accesso a un numero potenzialmente infinito di tali rappresentazioni.

Meccanismi quali la ricorsività linguistica, per esempio, che consentono la formazione di un numero infinito di costrutti cognitivi a partire da un numero finito di loro componenti, segnano, dal punto di vista di una filosofia evoluzionista del senso, il passaggio dell'umano al reame della pura potenzialità. In altri termini, ogni attualizzazione dell'umano non è più riconducibile deterministicamente e meccanicisticamente a una matrice di potenzialità, in quanto tale matrice è, almeno teoricamente, infinita. Ecco perché l'emersione del linguaggio, così come è stato definito pocanzi, fonda il concetto di libertà in quanto caratteristica precipua dell'umano, ovvero in quanto impossibilità di dissolvere la dimensione d'imponderabilità che soggiace alla scelta, qualsiasi essa sia.

Inoltre, se la motilità consente al batterio una sia pur minima esperienza di auto-inganno, e se la cognizione della motilità permette al delfino di esperire tale auto-inganno virtualmente, la cognizione linguistica della motilità allarga la sfera dell'auto-inganno fino a farla coincidere con quella dell'umano. L'essere umano è totalmente libero anche perché è infinitamente capace di persistere lungo una traiettoria

che lo conduce da un'abbondanza di luce a una sua scarsità, dalla presenza di aria alla sua assenza, dalla vita alla morte. È proprio perché l'uomo è infinitamente libero di sbagliare, scegliendo la morte, che egli si distacca da qualunque altro essere vivente.

Questo affresco a rozze pennellate di un'ipotesi di filosofia evoluzionista del senso e dell'azione non è al momento che uno scarso schema euristico da riempire con approfondimenti ulteriori e soprattutto da trasformare in un'ipotesi che sia in qualche modo falsificabile attraverso l'esperienza empirica. Tuttavia, vi è un aspetto di tale affresco che occorre sottolineare in chiusura: quell'emersione dell'infinito che dal punto di vista semio-linguistico è stata caratterizzata come coincidente con l'apparire del linguaggio, astrattamente inteso, da un altro punto di vista potrebbe essere identificata con l'apparire del religioso. L'ipotesi di fondo, che in questo scritto non si può che accennare e che chi scrive si sforza di esplorare nei suoi studi, è infatti quella che la storia dell'evoluzione contempla, a un certo punto del suo corso, una frattura in cui coincidono l'emersione del linguaggio, l'emersione dell'umano, e l'emersione del religioso (cfr. Leone 2012c). Da questo punto di vista, le religioni storiche, ma anche altre forme complesse di discorso spirituale, non sarebbero altro che grammatiche tese a gestire un senso dell'infinito che, selezionato come adattivo durante l'evoluzione dell'universo, è consustanziale alla natura umana, una natura che sarebbe, secondo questa prospettiva, innatamente linguistica, innatamente religiosa, e anche innatamente libera. È questa particolare frattura nella storia evolutiva del senso che dà luogo all'emergere dell'"*homo potentialis*". È questo specifico plesso di co-determinazioni biologiche, cognitive, e semiolinguistiche che determina il raggio dell'azione umana e la qualifica come inesorabilmente libera, ma anche come inesorabilmente responsabile.

Riferimenti bibliografici

- G. AGAMBEN (2002), *L'aperto: l'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- M. BARBIERI (a cura di; 2007a), *Biosemiotic Research Trends*, Nova Science Publishers, New York 2007.
- M. BARBIERI (2007b), *Introduction to Biosemiotics: The New Biological Synthesis*, Springer, Dordrecht 2007.
- S. BARDY-S. NG-K. JARRELL (2003), *Prokaryotic Motility Structures*, in "Microbiology", 149 (2003), pp. 295-304.
- O. CALABRESE (1987), *Passioni e valori: un'economia dell'esistenza semiotica*, in P. FABBRI-I. PEZZINI (a cura di), *Affettività e sistemi semiotici. Le passioni nel discorso*, numero monografico di "Versus", 47-48 (1987), pp. 15-22.
- M. DE CERTEAU (1990), *Pratiques d'espace*, in ID., *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Gallimard, Paris 1990, pp. 139-94.
- D.B. DUSENBERY (2009), *Living at Micro Scale*, Harvard University Press, Cambridge MA 2009.
- N. DUSI-G. MARRONE (a cura di; 2007), *Narrazione ed esperienza. Per una semiotica della vita quotidiana. Atti del XXXIV Congresso dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici, Arcavacata di*

- Rende (CS), 17-19 novembre 2006; pubblicato nell'archivio degli atti di "E/C. Rivista on-line dell'AISS-Associazione Italiana di Studi Semiotici": <http://www.ec-aiss.it/archivio/tipologico/atti.php> (ultimo accesso 19 gennaio 2016).
- U. ECO (1975), *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano 1975.
 - A. EINSTEIN (1905), *Über die von der molekularkinetischen Theorie der Wärme geforderte Bewegung von in ruhenden Flüssigkeiten suspendierten Teilchen*, in "Annalen der Physik", 17 (1905), pp. 549-60.
 - A.J. GREIMAS (1966), *Sémantique structurale. Recherche et méthode*, Larousse, Paris 1966.
 - A.J. GREIMAS (1968), *Semiotica o metafisica?*, in "Strumenti critici", II (1/1968), pp. 71-79.
 - A.J. GREIMAS (1970), *Du sens: Essais sémiotiques*, Seuil, Paris 1970.
 - A.J. GREIMAS (1983), *Du sens II: Essais sémiotiques*, Seuil, Paris 1983.
 - J. HOFFMEYER (2010), *Semiotic Freedom: an Emerging Force*, in P. DAVIES-N.H. GREGERSEN (a cura di), *Information and the Nature of Reality: From Physics to Metaphysics*, University of Cambridge Press, Cambridge UK 2010, pp. 185-204.
 - B.D. HUGHES (1996), *Random Walks and Random Environments*, Oxford University Press, Oxford 1996.
 - M. LEONE (2008), *Questuanti, mendicanti, accattoni: pratiche e performance nello spazio urbano*, in N. DUSI-E. CODELUPPI-T. GRANELLI (a cura di), *Riscrivere lo spazio: pratiche e performance urbane*, numero monografico di "E/C. Rivista on-line dell'AISS-Associazione Italiana di Studi Semiotici", 2 (2008); disponibile all'URL http://www.ec-aiss.it/monografici/2_riscrivere_lo_spazio.php (ultimo accesso il 19 gennaio 2016).
 - M. LEONE (a cura di; 2009a) *Attanti, attori, agenti. Il senso dell'azione e l'azione del senso; dalle teorie ai territori/ Actants, Actors, Agents: The Meaning of Action and the Action of Meaning: from Theories to Territories*, numero monografico di "Lexia", 3-4 (2009).
 - M. LEONE (2009b), *La Legge e il Colore. Analisi semiotica di alcune incisioni di Marc Chagall*, in S. JACOVIELLO *et al.* (a cura di), *Texture. Scritti seriosi e schizzosi scherzosi per Omar Calabrese*, Protagon Editori, Siena 2009, pp. 69-90.
 - M. LEONE (a cura di; 2011a), *Ambiente, ambientamento, ambientazione/ Environment, Habitat, Setting*, numero monografico di "Lexia", 9-10 (2011).
 - M. LEONE (2011b), *Motility, Potentiality, and Infinity. A Semiotic Hypothesis on Nature and Religion*, in "Biosemiotics", 5 (3/2012), pp. 369-89.
 - M. LEONE (2011c), *Négation et englobement*, in "NAS: Nouveaux Actes Sémiotiques", 114 (2011); disponibile all'URL <http://epublications.unilim.fr/revues/as/2581> (ultimo accesso 19 gennaio 2016).
 - M. LEONE (2011d), *Rituals and Routines: A Semiotic Inquiry*, in "Chinese Semiotic Studies", 5 (1/2011), pp. 107-20.
 - M. LEONE (2011e), *Semiotica dell'attraversamento*, in "E/C. Rivista on-line dell'AISS-Associazione Italiana di Studi Semiotici", 16 maggio 2011 (http://www.ec-aiss.it/index_d.php?recordID=564; ultimo accesso il 19 gennaio 2016).
 - M. LEONE (2012a), *Bacteria*, in P. COBLEY-D. FAVAREAU-K. KULL (a cura di), *A More Developed Sign. Advancing the Work of Jesper Hoffmeyer*, University of Tartu Press, Tartu 2012, pp. 33-36.
 - M. LEONE (2012b), *Breve introducción a la semiótica de la protesta*, in "C.I.C. Cuadernos de Información y Comunicación", 17 (2012), pp. 161-173.

- M. LEONE (2012c), *Libertà religiosa e significazione*, in L. BERZANO (a cura di), *Credere è reato? Libertà religiosa nello Stato laico e nella società aperta*, Edizioni Messaggero, Padova 2012, pp. 63-75.
- M. LEONE (2012d), *Motilità, potenzialità, e infinito: un'ipotesi su natura e religione*, in C. SCOROLLI (a cura di), *Azione, percezione, e linguaggio/ Action, Perception, and Language*, numero monografico di “RIFL – Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio”, 5 (2012); disponibile all'URL <http://www.rifl.unical.it/index.php/rifl/article/view/84> (ultimo accesso 19 gennaio 2016)
- M. LEONE (2012e), *Quanta and Qualia in the Semiotic Theory of Culture*, in E.W.B. HESS-LÜTTICH (a cura di), *Sign Culture/ Zeichen Kultur*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2012, pp. 281-302.
- M. LEONE (2016), “*Métaphysique*” et “*physique*” de la liberté religieuse dans la philosophie sémiotique du sens, in “NAS: Nouveaux Actes Sémiotiques”, 116 (2016); disponibile all'URL: <http://epublications.unilim.fr/revues/as/5548#dialogue1> (ultimo accesso 1° marzo 2016).
- F. MARSCIANI (2007), *La passeggiata Buozzi*, in ID., *Tracciati di etnosemiotica*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 75-90.
- J. SARAGOSTIA *et al.* (2011), *Directional Persistence of Chemotactic Bacteria in a Traveling Concentration Wave*, in “Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America”, 108 (39/2011), <http://www.pnas.org/content/108/39/16235.full> (ultimo accesso 19 gennaio 2016).
- F. de SAUSSURE (1972), *Cours de linguistique générale*, edizione critica a cura di T. de Mauro, Payot, Paris 1972.
- T. SCHWEINITZER-C. JOSENHANS (2010), *Bacterial Energy Taxis: a Global Strategy?*, in “Archives of Microbiology”, 192 (7/2010), pp. 507-520.
- P. TEILHARD DE CHARDIN (1955), *Le Phénomène humain*, in ID., *Œuvres*, , vol. 1, Seuil, Paris 1955.
- J. VON UEXKÜLL (1909), *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, J. Springer, Berlin 1909.

POLITICHE

Kirk Ludwig

CORPORATE SPEECH IN *CITIZENS UNITED*
VS. FEDERAL ELECTION COMMISSION

Abstract

This essay identifies two arguments in the U.S. Supreme Court's 2010 ruling in Citizens United vs. Federal Election Commission, a direct argument in Justice Kennedy's opinion, and an indirect argument in Justice Scalia's concurring opinion, for applying the First Amendment to corporate speech. It argues that the direct argument's assumption that corporations are as such agents and speakers is a conceptual and logical mistake. It argues that the indirect argument, which does not rely on this assumption, nonetheless fails to take into adequate account the structure of corporate agency, by failing to distinguish the corporation's operators from its shareholders, the former being proxy agents of the latter. When these distinctions are drawn, it becomes clear that corporate expenditures on political advocacy do not ipso facto represent shareholder views, and that restrictions on corporate expenditures for political advocacy do not ipso facto restrict shareholder rights to speak as assemblies of persons.

1. Introduction

In its January 20th, 2010 decision in *Citizens United vs. Federal Election Commission*, the United States Supreme Court ruled that certain restrictions on independent expenditures by corporations for political advocacy violate the First Amendment of the Constitution, which provides that “Congress shall make no law [...] abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances.” Justice Kennedy, writing for the 5-4 majority, held that “[b]y suppressing *the speech of manifold corporations*, both for-profit and non-profit, the Government prevents *their voices and view-points* from reaching the public and advising voters on which person or entities are hostile to *their interests*” (*Citizens United vs. Federal Election Commission* 558 U.S. 38-9 (2010); emphasis added). Much of the language of the opinion, and some of its reasoning, as this passage illustrates, presupposes that corporations are agents capable of speech, and that it is (at least in part) in the light of this that limitations on political advocacy by corporations are prohibited by the Constitution¹. While there are other strands in the argument (see note 5 in particular),

¹ Justice Kennedy writes: “We decline to adopt an interpretation that requires intricate case-by-case determinations to verify whether political speech is banned, especially if we are convinced that, in the end, this corporation has a constitutional right to speak on this subject” (558 U.S. 12 (2010)). Again: “Citizens United has asserted a claim that the FEC has violated its First Amendment right to free speech” (558 U.S. 13 (2010)). Again: “Citizens United has preserved its First Amendment challenge to

§441b as applied to the facts of its case; and given all the circumstances, we cannot easily address the issue without assuming a premise – the permissibility of restricting corporate political speech – that is itself in doubt” (558 U.S. 14 (2010)). Kennedy cites as a form of suppression of speech “subjecting the speaker to criminal penalties” and says “[t]he law before us is an outright ban, backed by criminal sanctions” (558 U.S. 20 (2010))– a ban on speakers, he means. For “[s]ection 441b makes it a felony for all corporations – including nonprofit advocacy corporations – either to expressly advocate the election or defeat of candidates or to broadcast electioneering communications within 30 days of a primary election and 60 days of a general election” (loc. cit.). Thus, he subsumes corporations as such under the heading ‘speaker’ and applies the First Amendment straightforwardly to them on that assumption. This is further supported by the observation that Kennedy says that “[s]ection 441b is a ban on corporate speech notwithstanding the fact that a PAC created by a corporation can still speak,” because a “PAC is a separate association from the corporation” (558 U.S. 21 (2010)). Since the PAC in question can be contributed to by all the employees and managers of the corporation, and the shareholders as well, this amounts to distinguishing the corporation from the employees and the shareholders. Kennedy also claims that even if the PAC could allow the corporation to speak, it is an unreasonable burden to require corporate speech to take this form. We will return to this issue in the penultimate section of the essay. But the present point is that the main line of reasoning of the Court presupposes that the corporation as such is an entity distinct from its operators and shareholders, and that the corporation as such can speak and is therefore afforded First Amendment rights. Kennedy goes on to say, “Were the Court to uphold these restrictions, the Government could repress speech by silencing certain voices at any of the various points in the speech process” (558 U.S. 22 (2010)). He says, “If §441b applied to individuals, no one would believe that it is merely a time, place, or manner restriction on speech. Its purpose and effect are to silence *entities whose voices* the Government deems to be suspect” (558 U.S. 23 (2010); emphasis added). Kennedy continues: “For these reasons, political speech must prevail against laws that would suppress it, whether by design or inadvertence. Laws that burden political speech are ‘subject to strict scrutiny,’ which requires the Government to prove that the restriction ‘furthers a compelling interest and is narrowly tailored to achieve that interest.’” Further: “Premised on mistrust of governmental power, the First Amendment stands against attempts to disfavor certain subjects or viewpoints. [...] Prohibited, too, are restrictions distinguishing among different speakers, allowing speech by some but not others. [...] Speech restrictions based on the identity of the speaker are all too often simply a means to control content” (558 U.S. 24 (2010)). Further: “the Government may commit a constitutional wrong when by law it identifies certain preferred speakers. By taking the right to speak from some and giving it to others, the Government deprives the disadvantaged person or class of the right to use speech to strive to establish worth, standing, and respect for the speaker’s voice” (loc. cit.). Kennedy concludes: “We find no basis for the proposition that, in the context of political speech, the Government may impose restrictions on certain disfavored speakers” (loc. cit.) and by this he means in particular corporations. The Court relies in part on the reasoning in the 1978 Court’s decision in *First National Bank of Boston vs. Bellotti* (to which all of the considerations to be taken up below apply as well): “The identity of the speaker is not decisive in determining whether speech is protected. Corporations and other associations, like individuals, contribute to the ‘discussion, debate, and the dissemination of information and ideas’ that the First Amendment seeks to foster” (435 US, at 783). Kennedy concludes: “The Court has thus rejected the argument that political speech of corporations or other associations should be treated differently under the First Amendment simply because such associations are not ‘natural persons’” (558 U.S. 26 (2010)). Kennedy further says, “*Bellotti*, 435 U.S. 765, reaffirmed the First Amendment principle that the Government cannot restrict political speech based on the speaker’s corporate identity” (558 U.S. 30 (2010)), and it is clear here that the idea is that it cannot restrict speech on the basis of the speaker’s being a corporation (*Bellotti*: “The question in this case, simply put, is whether the corporate identity of the speaker deprives this proposed speech of what otherwise would be its clear entitlement to protection” (435 U.S. 765)). Kennedy further quotes *Bellotti* as follows: “In the realm of protected speech, the legislature is constitutionally disqualified from dictating the subjects about which persons may speak and the speakers who may address a public issue” (558 U.S. 31 (2010)).

they are interwoven with the conception of the corporation as agent and speaker, with its voice and its viewpoints. The dissenters on the court objected on precisely this point (among others). Justice Stevens wrote sarcastically in his dissent, joined by Justices Ginsburg, Breyer, and Sotomayor, that “[u]nder the majority’s view, I suppose it may be a First Amendment problem that corporations are not permitted to vote, given that voting is, among other things, a form of speech” (558 U.S. 33 (2010)). Justice Sotomayor suggested in oral argument that the Court’s century-old practice of treating corporations as persons rests on a conceptual mistake².

My concern in this essay is not with the question whether the restrictions violate the Constitution. There are many issues that bear on this which will be outside the scope of my discussion. My concern is with the proper conceptual framework for understanding the agency of corporations and corporate speech, and the role that conceptions of these play in the background of the majority’s reasoning. The issue is legal, but it also has philosophical, conceptual and semantic aspects. It will be the latter aspects, and their potential to shed light on legal reasoning, that are my main focus. An adequate framework requires saying what properly speaking the corporation is, how agency is expressed through the corporation, whose agency it is, centrally whether the corporation is an agent or person in its own right³, and in what sense it can be said to be capable of speech. I draw on recent work in collective action theory, particularly with respect to the semantics of collective action sentences (Ludwig 2007) and the analysis of the proxy agency in collective action (Ludwig 2014), to show (i) that corporations are neither genuine agents nor (therefore) capable of engaging in genuine speech, (ii) that consequently the First Amendment does not apply to corporations *per se*, and (iii) that a better understanding of the mechanisms of corporate agency casts doubt on more indirect arguments for extending the First Amendment to “corporate speech” as well.

The theme is explicit as well in the concurring opinions of Justice Roberts and Justice Scalia. Justice Roberts writes that “Congress may not prohibit political speech, even if the speaker is a corporation or union” (558 U.S. 5 (2010)). Justice Scalia writes, “Indeed, to exclude or impede corporate speech is to muzzle the principal agents of the modern free economy. We should celebrate rather than condemn the addition of this speech to the public debate” (558 U.S. 9 (2010)). Thus, it is clear that the reasoning throughout rests on the assumption that corporations are as such speakers, and in a sense persons, even if not natural persons, and as such the First Amendment is directly applicable to them, so that the Government must show a compelling reason for restricting the speech of Corporations if such restrictions are to be constitutional. The Court concluded that there were no such compelling reasons.

² Sotomayor: “there could be an argument made that that was the Court’s error to start with, not Austin or McConnell, but the fact that the Court imbued a creature of State law with human characteristics” (Transcript of oral argument in Case 08-205, *Citizens United vs. Federal Election Commission*, Wednesday, September 9th, 2009, Alderson Reporting Company, p. 33). Strictly speaking, what Justice Sotomayor suggests the Court did can’t be done. What the Court did was sanction a certain form of speech regarding corporations to provide a compendious way of stating a body of legal doctrine to facilitate certain kinds of transactions. The mistake is to fail to recognize that the limited “legal personality” of the corporation does not sanction a blanket application of the law, as it applies to persons, to corporations, or at least to fail to recognize that extensions of its scope need to be argued for on other than syntactic grounds. See the discussion of the “legal personality” of corporations in §8, and note 23.

³ There is a tradition of treating groups, especially institutions with complex internal structure, as agents in their own right. See for example (French 1979; Copp 1979, 2006; Tollefsen 2002; List and Pettit 2011; Stoutland 1997).

2. Background and the Majority's Reasoning

In January 2008, Citizens United (CU), a non-profit corporation with an annual budget of about 12 million, released a film titled *Hillary: The Movie* (henceforth *Hillary*). Most of the funds for CU come from individuals, though they accept some funds also from for-profit corporations. CU wanted to make *Hillary* available via pay-per-view on cable television and prepared three 30-second television spots to advertise it on cable and broadcast channels. The Bipartisan Campaign Reform Act of 2002 prohibited corporations and unions from using general treasury funds to make independent expenditures for “electioneering communications” (§441b), defined as “any broadcast, cable, or satellite communication” referring to a “clearly identified candidate for Federal office,” within 30 days of a primary or 60 days of a general election (§434(f)(3)(A)). The Federal Election Commission (FEC) defines an electioneering communication further as one that is “publicly distributed,” which is defined to mean a communication that “can be received by 50,000 or more persons in a State where a primary election [...] is being held within 30 days” (§100.29(b)(3)(ii)). Citizens United wanted to make *Hillary* available within 30 days of the 2008 primary elections and, concerned that it might be found in violation of BCRA, sought “declaratory and injunctive relief against the FEC” (558 U.S. 4 (2010)). CU argued that §441b is unconstitutional as applied to *Hillary* and that BCRA’s disclaimer and disclosure requirements §§201, 311 were likewise unconstitutional as applied to *Hillary* and the three ads for the movie. The District Court denied the motion for a preliminary injunction and granted the FEC’s request for summary judgment, holding that §441b was facially constitutional under *McConnell* and as applied to *Hillary* because “it was susceptible of no other interpretation than to inform the electorate that Senator Clinton is unfit for office.” It likewise ruled against CU on the challenge to the disclaimer and disclosure requirements. The Supreme Court took the case on appeal. I shall be concerned solely with the first of the challenges to the constitutionality of §441b.

The majority held that CU’s case against §441b *as applied* to CU was not sustainable, but took up a facial challenge to it, that is, a challenge to the constitutionality of the law not as applied to a particular case because of its particular circumstances, but to its constitutionality always and in every case. The 5-4 majority held that §441b was facially unconstitutional, thereby overruling prior decisions in *Austin* and *McConnell* (2003) that upheld the constitutionality of the BCRA limits on independent expenditures by corporations and unions⁴.

I focus on two arguments discernable in the case for the majority ruling, in which assumptions about the nature of corporations and corporate agency can be seen to play a role, which I will call the direct and indirect arguments. The direct argument (see note 1) is drawn from Justice Kennedy’s controlling opinion⁵.

⁴ *Austin* and *McConnell* themselves traffic in the same assumption that corporations are speakers despite their corporate identity.

⁵ In *Bellotti*, the 1978 Court provides the basis for a different, if not completely disentangled argument, and one which is also at play in the reasoning in *Citizens United vs. Federal Election Commission*, namely,

The Direct Argument

- 1) Corporations (are persons that) are capable of speech (henceforth, ‘speakers’).
- 2) The First Amendment applies to all speakers in the jurisdiction of the Constitution (qualification henceforth to be understood).
- 3) While it is recognized that in some circumstances the government may have a compelling interest to place restrictions on speakers, there is no compelling interest that motivates restricting the speech of the relevant class of speakers, that is, corporations, in the circumstances specified in BCRA §441b.
- 4) Therefore, the government may not restrict independent expenditures for candidate advocacy by corporations in the way specified in §441b.

The Indirect Argument is suggested in Justice Scalia’s concurring opinion, written in rebuttal to Justice Stevens’ dissent⁶.

that (435 U.S. 776): “The First Amendment [...] serves significant societal interests. The proper question therefore is not whether corporations ‘have’ First Amendment rights and, if so, whether they are coextensive with those of natural persons. Instead, the question must be whether § 8 abridges expression that the First Amendment was meant to protect. We hold that it does.” The interest which the Court goes on to cite (from *Thornhill vs. Alabama* 301 U.S. 88/101-102) is “the liberty to discuss publicly and truthfully all matters of public concern without previous restraint or fear of subsequent punishment. [...] Freedom of discussion, if it would fulfill its historic function in this nation, must embrace all issues about which information is needed or appropriate to enable the members of society to cope with exigencies of their period.” This still places the emphasis on corporations being capable of speech, and parties to general discussion, so it is not fully disconnected from the background assumptions I wish to raise questions about, but it suggests a line of argument that might be detached from them. It might be maintained that even if corporations are not agents, and even if “corporate speech” is not speech, expenditures by corporations on political advocacy nonetheless contributes to “free discussion of governmental affairs” (quoted in *Bellotti* from 384 U.S. 214), “open and informed discussion” (435 U.S. 777 n.12), and “in affording the public access to discussion, debate, and the dissemination of information and ideas” (435 U.S. 783). It might even be suggested that in focusing on the argument as I do in the text, I have mislocated the epicenter of the debate. But where the epicenter lies is a bit unclear when the assumption that corporations are speakers and agents with their own voices who speak in their own right is so intricately interwoven into the discussion, and it is clear that the dissenters at least found this to be a central point of contention. In any case, let it be granted that the debate should be focused on the contribution of “corporate speech,” whatever it comes to, to “open and informed discussion.” Still, in order to properly assess this strand of argument it must be disentangled from the strands in the reasoning which rely on the assumptions that corporations are entities with voices who speak in their own right, and a fuller understanding of the way in which agency is expressed through corporations will aid in that assessment once we have disentangled it from these other assumptions. My concern is with the light that work on collective and proxy agency sheds on the issues. While acknowledging this strand in the argument, then, I set it aside to focus on other strands on which work in the theory of collective agency sheds light, reflection on which I hope will also help here. In particular, some of the issues discussed in connection with the indirect argument below will, I think, have a bearing on the line of argument that focuses on contributions to effective public discussion, for it is plausible that relevant contributions to the discussion should be made by those who have a standing in the outcome.

⁶ I draw the Indirect Argument from the following passage. It is not, in this passage, cleanly separated from the assumption of the Direct Argument that corporations are speakers in their own right, but the underlying line of thought can be restated, as I do in the text, without assuming groups as such are speakers (558 U.S. 8 (2010)): “The dissent say that when the Framers ‘constitutionalized the right to

The Indirect Argument

- 1) Corporations are assemblies of persons.
- 2) The right to speech of individuals guaranteed by the First Amendment may be expressed in coordination with others, i.e., the First Amendment extends its protection not just to the speech of each individual taken by him or herself, but also to groups of individuals coordinating their activities to express their shared views.
- 3) While it is recognized that in some circumstances the government may have a compelling interest to place restrictions on speakers or collections of speakers coordinating the expression of their shared views, there is no compelling interest of the government to restrict such coordination when the collection is a corporation in particular in the circumstances specified in BCRA §441b.
- 4) Therefore, the government may not restrict independent expenditures for candidate advocacy by corporations in the way specified in §441b.

There were many issues in dispute between the majority and the dissenters, but I am concerned only with a subset on which some conceptual issues have a direct bearing, namely,

- (a) Are corporations persons (or agents) and speakers?
- (b) What is the nature of “corporate speech”?
- (c) What is the nature of corporate agency?
- (d) What is the relation between a corporation and its operators and shareholders?

I argue that, once we have sorted out answers to (a)-(d), we will be able to see that the direct argument is unsound and that the indirect argument’s failure to make relevant distinctions undermines its force. I argue that corporations are neither persons in their own right nor capable of speech as such, and, hence, the First Amendment does not apply to corporations on the grounds that they are speakers. This undermines the direct argument. Furthermore, while corporations are (merely) groups of people, they are not strictly speaking to be identified with their managers, employees and other executive agents, such as directors – I subsume all such individuals under the term ‘operators of the corporation’. The corporation is its shareholders. The shareholders may act through the corporate form but also independently. These two facts are relevant to the plausibility of the indirect argument. First, the distinction between the operators and shareholders raises the question to what extent the actions of the corporation as directed by its operators are intended by shareholders, and in particular under what

free speech in the First Amendment, it was the free speech of individual Americans that they had in mind.’ Post, at 37. That is no doubt true. All the provisions of the Bill of Rights set forth in the rights of individual men and women – not, for example, of trees or polar bears. But the individual person’s right to speak includes the right to speak *in association with other individual persons*. Surely the dissent does not believe that speech by the Republican Party or the Democratic Party can be censored because it is not the speech of ‘an individual American.’ It is the speech of many individual Americans, who have associated in common cause, giving the leadership of the party the right to speak on their behalf. The association of individuals in a business corporation is no different – or at least it cannot be denied the right the speak on the simplistic ground that it is not “an individual American.”

circumstances the advocacy of a corporation for a candidate, at the direction of management, can be considered advocacy *by* the shareholders. This indicates that the indirect argument is not sensitive enough to when what a corporation does counts as its shareholders voicing their views. Second, the distinction between the group of shareholders and the corporate form through which they may act, directly or through their agents, raises the question to what extent restrictions on the corporation's expenditures from general funds are restrictions on the rights *of the shareholders* to advocate for candidates, even as an assembly, and so on whether restrictions on expenditures from corporate general funds for political advocacy are restrictions on the speech of its shareholders.

The rest of the essay is organized as follows. In §3, I show that *plural* action sentences are properly interpreted so as to involve only individual agents⁷. In §4, I show that action sentences involving *institutional* agents are to be interpreted on the same lines, so that their truth too involves no agents other than individual agents. In §5, I give an analysis of “institutional speech” that shows it not to be speech in the strict sense. In §6, I turn to the structure of corporate agency, the status of corporations as having a “legal personality”, and the relation of the operators to the shareholders. These strands are brought together in §7 in application to the reasoning of the Court in *Citizens United vs. Federal Election Commission* outlined above to show that the direct argument is unsound and the indirect argument overlooks a number of crucial issues that would have to be resolved before its prospects are clear. §8 is a brief summary and conclusion.

3. *Collective Action versus Collective Agents*

It is natural to assume that when a group acts, especially when it brings about something that no member of it brings about individually, we must admit in addition to the individual agents who are its members the group itself as an agent. A superficial review of the form of action sentences in the individual and collective case seems to speak in favor of this. When we contrast [1] with [2], it would appear that the only significant difference is the number of the subject term.

[1] I rowed the boat ashore.

[2] We rowed the boat ashore.

As in [1] the agent of the rowing is the referent of the subject term, so it seems, by symmetry of form, the agent of the rowing in [2] must be the referent of the subject term, that is, not any individual singly but a collection of individuals. This is a mistake, however, which is revealed when we look more closely at the logical form of the matrix of [1] (given below in [3]) and attend to the ambiguity in [2] between the distributive and collective readings of it. On the distributive reading, we understand [2] to mean each of us rowed the boat ashore. On the collective reading, we understand it to mean that we did it together.

⁷ I have argued in greater detail for the analysis of plural action sentences given here in Ludwig 2007a, 2007b and 2016.

The event analysis is by now the standard account of the logical form of [3], which I give with certain refinements, using logical notation, in [3'], though I elide treatment of tense to keep the discussion brief. I provide an ordinary language version of the analysis after the more precise formal version.

[3] \underline{x} rowed the boat ashore.

[3'] $(\exists \underline{e})(\exists \underline{f})[(\text{agent}(\underline{f}, \underline{x}) \ \& \ \text{direct}(\underline{f}, \underline{e})) \ \text{and} \ (\text{only } \underline{y} = \underline{x})(\exists \underline{f}')(\text{agent}(\underline{f}', \underline{y}) \ \& \ \text{direct}(\underline{f}', \underline{e}))] \ \& \ \text{rowing}(\underline{e}, \text{the boat ashore})$.

There are events \underline{e} and \underline{f} such that \underline{x} is an agent of \underline{f} and \underline{f} brings about \underline{e} directly and only \underline{x} is such an agent of \underline{e} and \underline{e} is a rowing of the boat ashore.

The key feature of the event analysis is that it introduces an implicit event quantifier – or two on the refined analysis. This is motivated by a variety of semantic and syntactic data, including prominently the order it brings to our understanding of adverbial modification of action sentences and event sentences more generally. The case is well documented and I will not rehearse it here⁸. In [3'], the first event quantifier introduces a *consequent event* and the second introduces an event that the agent brings about primitively, a *primitive action*. An agent brings about an event primitively if he does not bring it about by doing something else. Rowing is accomplished by grasping oars while in an aquatic vessel and moving one's arms in appropriate ways. Thus, it is accomplished by doing something else. But moving one's limbs in the way appropriate is not done by doing anything else. The relation required between the primitive action and the consequent event for an action sentence to be true may vary. In some cases, it is identity, as when I snap my fingers. In others, it may be causation (e.g., rowing by pulling) or constitution (e.g., adjourning a meeting by so announcing). In the case of causation, action verbs often require that no one else's agency mediate between one's contribution and the event. If I hire an assassin to kill a rival, I cause his death but I don't kill him myself. As above, I use 'direct(\underline{x} , \underline{y})' to express the right sort of causation without intervening agency by another. [3'] requires that there not be more than one agent of the event expressed by the action verb in the relevant way (this is the force of the '(only $\underline{y} = \underline{x}$)'-clause), which is required by our ordinary understanding of action sentences. If I built the first half of a boat and Jack built the second half, neither of us gets to say that this is the boat that he built.

Turning to the ambiguity in [2], on the distributive reading of [2], each of us rowed the boat ashore. On the distributive reading, [2] would be true if we were participating in a time trial to see who could row the boat to shore quickest, and we took turns rowing the boat to shore from a designated starting position. On the collective reading, in contrast, this situation would not be adequate to make the sentence true. We would have to be doing it together or as a group, in the same boat, at the same time, each of us making his contribution. What accounts for this ambiguity?

On the distributive reading, 'We' functions as a restricted quantifier over members of the group, as in [2d].

⁸ See Ludwig 2010 and Schein 2012 for overviews.

[2d] (Each \underline{x} of us)($\exists \underline{e}$)($\exists \underline{f}$)([(agent(\underline{f} , \underline{x}) & direct(\underline{f} , \underline{e})) and (only $\underline{y} = \underline{x}$)($\exists \underline{f}'$)(agent(\underline{f}' , \underline{y}) & direct(\underline{f}' , \underline{e})))] & rowing(\underline{e} , the boat ashore)).

Each one of us is such that there are events \underline{e} and \underline{f} such that he is an agent of \underline{f} and \underline{f} brings about \underline{e} directly and no one else is an agent of \underline{e} in that way and it's a rowing of the boat ashore.

As is well known, when there are multiple quantifiers in a natural language sentence without explicit markers for scope, we can read them with various scopes, as in 'Everyone went somewhere' ('Somewhere is such that everyone when there' vs. 'Everyone is such that he went somewhere'). When we reverse the order of the first two quantifiers in [2d] as in [2c], making appropriate adjustments to the requirement of sole agency (now we require that only members of the group contribute in the relevant way), we get the collective reading of [2]

[2c] ($\exists \underline{e}$)(Each \underline{x} of us)($\exists \underline{f}$)([(agent(\underline{f} , \underline{x}) & direct(\underline{f} , \underline{e})) and (only \underline{y} among us)($\exists \underline{f}'$)(agent(\underline{f}' , \underline{y}) & direct(\underline{f}' , \underline{e})))] & rowing(\underline{e} , the boat ashore)).

There is an event \underline{e} of which each one of us is an agent by way of some primitive action of his which contributes directly to bringing \underline{e} about and no one else is in this way an agent of \underline{e} and \underline{e} is a rowing of a boat ashore.

This is clearly just what is required intuitively for [2] to be true on the collective reading. The upshot is that collective action, understood as what is expressed by plural action sentences about groups, does not *ipso facto* commit us to collective agents, but, on the contrary, commits us to no more than individual agents all making a contribution toward some end. This is clearly compatible with the end toward which they make contributions not being brought about by any one of them individually.

Groups may act together intentionally or unintentionally. When we poison the environment, we do so unintentionally, by our various contributions, no one person's contributions being sufficient. Often, we act together intentionally, as when we elect a new president, or take a walk together, or play a game of chess. In each case, it is merely a matter of there being multiple agents of a single (perhaps complex) event. Acting together intentionally, we intend to act as a group, and we have participatory intentions characteristic of group intentional action. Following the practice in the literature, I will call these participatory intentions 'we-intentions'. We will make appeal to the notion of we-intentions below, but for present purposes no further analysis will be necessary⁹.

4. *Institutional Agents*

There is a case to be made that sentences about the actions of institutions, of the sort picked out by terms such as 'Citizens United', 'General Motors Corporation', 'The

⁹ I provide an account of we-intentions as intentions to contribute to a joint action in accordance with a shared plan in Ludwig 2007a, 2007b and 2016. For other accounts, see Bratman 1999 and 2015; Tuomela and Miller 1988; Tuomela 2005 and 2013; Searle 1990.

Supreme Court of the United States', 'the British Eighth Army', and the like, cannot be treated on the model just provided for plural action sentences. In particular:

1. Such agents are referred to in action sentences using *grammatically singular noun phrases*.
2. They appear to persist (in many cases) through changes in their membership.
3. They may (in many cases) have had different members, in some cases, perhaps entirely different members, than they in fact do.
4. They may perform actions (for example, issuing a ruling in *Citizens United vs. Federal Elections Commission*) that no *individual* could perform *in principle*.
5. They can have decision procedures that separate out research, deliberation, and decision, and which may disregard the inclinations of some of its members or perhaps in extreme cases all of them¹⁰.
6. They can have an internal organization that involves the delegation of authority to act for the whole in various matters to various subgroups, and, thus, it seems to allow for the institutional group sometimes to act though not all of its members contribute to what it does¹¹.

Thus, institutional agents can seem to take on the aspect of agents in their own right, perhaps with interests and goals which cannot be ascribed to all of their members, or perhaps any, and whose obligations and responsibilities may come apart from those of their members. While in pickup basketball games we don't want to call the teams persons in their own right, it might be thought that in the case of corporations and other similarly complex institutions it is a different game altogether.

But it is not a different game altogether: it is a more complicated game of the same basic type. Each of the features (1)-(6) listed above can be accommodated in an analysis that admits only individual agents, or shown to be misleading. I begin with a common sense argument, which I will call the argument from continuity. When a group of people decide informally to do something together, to play a game of basketball or to build a tree house, we do not want to say that the group of which they are members, which works or plays together for a term, is in any sense a person in its own right. The group does what it does by way of the agents who are its members making their individual contributions to some event that (typically) none of their individual contributions is enough to bring about, and there is nothing more to it than that. To suggest that there is suddenly another person on the scene with its own beliefs and desires and intentions is neither necessary nor sensible. It is not necessary because we can understand what is involved in playing a game of basketball or building a house entirely in terms of the contributions of the individuals who make up the group. It is not sensible because the attribution of beliefs and desires and intentions requires the attribution of a whole network of propositional attitudes. This would require a range of dispositions and the

¹⁰ For an argument for treating corporations as persons which places emphasis on these features, see French 1979.

¹¹ Tuomela 1995 (p. 142) cites the possibility of a group with an authority structure being able to delegate authority as an example in which a group may do something though not all of its members participate. The members may be divided into the operative and non-operative members, and the group counts as acting when the operative members act.

capacity for perceptual experience and consciousness that the group *per se*, as opposed to its members, fails to have. The intention to build a house, for example, presupposes possession of a wide range of concepts that implies capacities to reason and think and react, in some cases on the basis of sensory input, which the group as such clearly does not possess, though its individual members do. Consider the group choosing what color to paint the house and trim and then executing the intention, for example.

If we do not countenance the emergence of genuine group agents in these cases, there can be no reason to do so as we consider the development of more complicated institutional groups. Institutions evolve out of more informal sorts of group intentional behavior. At no point is there any development that cannot be understood in terms of the contributions of individual agents. We can see this by reflecting on the key innovation in the creation of an institution, which is the introduction of a socially constructed membership relation. The concept of a group as such is just the concept of any collection of things. Any random selection of agents constitutes a group that could do something. No special relation must hold between members of such groups, which we can call natural groups. To be a member or participant in an institutional group, however, something more is required. While every institutional group is also a natural group, not every natural group is an institutional group. Thus, the concept of membership in an institutional group is distinct from the concept of membership in a natural group. The concept is constructed, however, out of ingredients already in hand in our understanding collective intentional action by natural groups.

The formation of a club provides a simple example. The concept of a club is the concept of a group of agents each of whom agrees on an association with the others for the joint pursuit of certain common interests, and which has a formal rule for the form of association. Here, by a formal rule we mean a condition that is agreed upon by members of the group as both necessary and sufficient for being associated in the intended sense with the others. We say that the meeting of the condition then suffices for one to be appropriately associated with the others for the purposes in view, or, in other words, to be a member of the club. It may be something as simple as putting one's name on a signup sheet, or it may involve other requirements such as paying dues or coming to a certain number of meetings. Membership may then be treated by the members (those meeting it) as a condition for coordinating with and giving special status to someone in certain characteristic activities. For example, members treat each other as having a right to vote on issues that come up that concern the joint pursuit of the club's common interests, such as where and when to meet to pursue their interests.

In forming a club, we must initially decide what condition at any time is to suffice for being a member of the club. This is itself a joint activity. It comes to committing together to meeting the condition sufficing for a certain structure in the relations among all who do so. This is what brings into existence the potential for membership in the club. The form of the commitment may be given as follows:

We commit ourselves to making the following true: whoever meets condition C at a time \underline{t} is to be accorded at \underline{t} by all who meet condition C at \underline{t} as having such and such rights and obligations with respect to all who meet condition C at \underline{t} .

For example:

We commit ourselves to making the following true: whoever is at any time t such that (C) {he has paid dues of \$5 (as represented by such and such a procedure) for the year of t } is to be accorded at t by all who meet condition C (henceforth, is a member of the chess club at t) with the right to attend meetings of the club, to vote on matters pertaining to the form of its activities, and to participate in them.

Being a member of the club is socially constructed in the sense that it is a property one can have only by dint of its being collectively accepted by the members of some natural group that some condition suffices for being a member of the club. To be a member of a club, in this sense, is to have, to use John Searle's term, a status function. A status function is a function something has in virtue of the members of the group collectively accepting that it is to have that function¹². For example, that something is a twenty dollar bill is a matter of its having a certain status function. It performs its functions (as medium of exchange, unit of account, or store of value) in virtue of its being collectively accepted, in virtue of its type, for the relevant purposes. A member of a club, or Congress, or the Supreme Court has a particular sort of status function, namely, a *status role*, to which are attached, by virtue of the collective acceptance of an appropriate group (which may include a larger group in which the group in question is embedded), certain rights and responsibilities, which define how they are to act or to be treated in certain kinds of social transactions with others on the basis of their respective status roles. This is not different in principle from the designation of something of a certain shape and size as a pawn for the purposes of the play of a game of chess, except for the way that the expression of agency is folded into the function specified by a status role.

We have then two membership relations, which I will call natural membership and institutional membership. For any n things there is a natural group of which the n things are members. Some of these are groups of agents. If the agents have the concept of group intentional action and certain other concepts, then they can decide to treat certain agents in certain ways if they meet a certain condition, and thus introduce a socially constructed membership relation that individuals can bear to a group, an institutional membership relation. The institutional group in question is, at any time, a natural group, namely, that natural group each member of which meets the relevant condition at that time. I will use 'ε' to express the natural membership relation and 'ε' to express a socially constructed membership relation. In general, for different institutional groups, a different determinate membership relation is required, and so for each type of group we should use a subscript to designate the determinate form the membership relation takes. I elide this detail to keep presentation simple. Its addition would change none of our conclusions.

The type of an institutional group is typically defined by its purpose. As it is organized for collective intentional action, its organization and how it pursues its goals through collective action is determined by the status roles of its members. Meeting the condition

¹² See Searle 1995 (p. 41) and 2010 (p. 7). Collective acceptance may be expressed in an explicit agreement but it need not be. Many objects have status functions that are underwritten simply by the dispositions of relevant groups to treat them as having the relevant functions in the relevant sorts of social transactions. For our purposes, it will not be necessary to enter into further analysis of the concept of collective acceptance, but see Ludwig 2014b and 2017 for further discussion.

for institutional membership will determine a status role that is associated with every member of the group. This is compatible with membership in a group involving a sorting into more determinate status roles. Being inducted into an army, one is also assigned a more specific status role, which is expressed by an assigned rank. Integration into particular units with particular missions will then involve a further specification of a soldier's status role.

The condition for membership in an institutional group may be a condition that invokes the existence of other institutional groups, though the analysis must eventually ground out in groups that are not institutional groups. For example, to be a justice on the Supreme Court, one must be nominated by the President and approved by the Senate. Eventually, the entire system of interconnected institutions of the government is grounded in the collective acceptance of them by (enough of) its citizens.

A predicate that applies to an institutional group presupposes a membership condition that affords those who meet it the appropriate status role. When we invoke the institutional membership relation, we do so in relation to such a predicate. We say someone is a member of the chess club, or of the United States Congress, or a justice on the Supreme Court, a shareholder of General Motors Corporation, and so on, often using a term ('justice on', 'shareholder of') that indicates something about the status role of the member, and so the nature of the institution. As in these examples, we often pick out particular institutions using names for them that signal the institution type. Names for institutions are semantically marked as institution names, even when there is no predicate expressing the type incorporated into the name. Someone who did not know that 'Kuwait' was the name of a country, or that 'Crabtree and Evelyn' was the name of a company, for example, would not be counted as fully competent in their use.

This basic move for the introduction of institutional groups shows at the same time that no agents over and above individual agents are required for there to be institutional groups, and by complications of the rules involving members of such groups and their iteration, we can build very complex institutions, without there being anything unintelligible about their operation in terms of the contributions of individuals to their institution, development, and maintenance. Thus, institutional groups evolve out of informal group collective intentional behavior, and they are explicable ultimately in terms of concepts subsuming those simpler forms of collective behavior. As no more is needed to understand the simpler forms than the contributions of individual agents, the same goes for institutional agents: when they act, it is by way of their members making their contributions, and no other agents are needed to explain what is going on.

The recognition of a socially constituted membership relation turns out to be crucial for deflating some of the observations that tend to suggest that institutional actions required agents over and above their members.

First, the fact that institutions can persist through change in their institutional membership is explained by the fact that what constitutes institutional membership in the group is a time indexed condition $C(\underline{x}, \underline{t})$. At each time, there is a simple group that constitutes the institution's members at that time because they are the satisfiers of the time indexed condition. The institution itself, rather than the time slice of it, is a larger group of individual agents all of whom at one time or another met the conditions for institutional membership in it.

Second, the same thing explains how an institution could have had different members and could have existed though it had completely different members than it in fact does. A different group could have been the group whose members met the relevant membership condition. It is the same group only in the sense of being the denotation of the same description, for effectively groups which are institutional groups must be picked out by description, that is, as the group meeting the institutional membership condition – and no agent over and above the individuals in each case is required to make sense of this. Thus, to say that the Supreme Court could have had different members is no different from saying that the 44th President of the United States could have been someone else. Just as the latter does not mean there is a shadow president standing behind Barack Obama, the former does not mean that there is a super justice hovering over and above the individual justices.

With respect to the fact that institutions may do things which individuals cannot in principle do, this is just a matter of there being event types which can be brought about as a matter of the relevant concept by the contributions of more than one agent. A simple example, outside the institutional context, is two people meeting at the library. Neither of them can do it alone, not because it requires a super agent over and above the two of them, but because meeting at the library by definition involves the contributions of more than one person. The same thing goes for the Supreme Court deciding a case brought before it. The Supreme Court is by its nature a collection of individuals and a ruling by the Supreme Court is defined as the result of a decision procedure implemented by its members, and, hence, no member by him or herself could bring about an event of the relevant type. But bringing it about, by the same token, requires only each of them making his or her contribution by voting to the final result. The point generalizes.

Furthermore, it is easy to see that sentences involving institutional groups exhibit the distributive/collective ambiguity when the verb does not require that the event be brought about jointly. [4] clearly admits of both readings.

[4] The Supreme Court is out to lunch.

On one reading, it means that each member of the Supreme Court is out to lunch. On the other, it means that they are out to lunch together. The two readings are represented in [4d] and [4c].

[4d] $(\text{Each } \underline{x} \in \text{the Supreme Court at the present time } \underline{t})(\exists \underline{e})(\exists \underline{f})([(\text{agent}(\underline{f}, \underline{x}) \ \& \ \text{direct}(\underline{f}, \underline{e})) \ \text{and} \ (\text{only } \underline{y}=\underline{x}) (\exists \underline{f}')(\exists \underline{e}')(\text{agent}(\underline{f}', \underline{y}) \ \& \ \text{direct}(\underline{f}', \underline{e}'))] \ \& \ \text{lunching}(\underline{e})).$

Each justice of the Supreme Court at the present time is such that there are events \underline{f} and \underline{e} such that he or she is an agent of \underline{f} and \underline{f} contributes to bringing about \underline{e} directly and only he or she in this way contributes to bringing about \underline{e} and \underline{e} is a lunching.

[4c] $(\exists \underline{e})(\text{Each } \underline{x} \in \text{the Supreme Court at the present time } \underline{t})(\exists \underline{f})([(\text{agent}(\underline{f}, \underline{x}) \ \& \ \text{direct}(\underline{f}, \underline{e})) \ \text{and} \ (\text{only } \underline{y} \in \text{the Supreme Court at the present time } \underline{t})(\text{agent}(\underline{f}, \underline{y}) \ \& \ \text{direct}(\underline{f}, \underline{e}))] \ \& \ \text{lunching}(\underline{e})).$

There is an event e such that each institutional member of the Supreme Court at the present time is such that there is an event f such that he or she is an agent of f and f contributes to bringing about e directly and only members of the Supreme court in this way contribute to bringing about e and e is a lunching.

With respect to the claim that sometimes institutions can act through the actions of a subgroup or sometimes a single member, this is an illusion, and I will aim to explain why in the next section of the essay on institutional speech and proxy agency. But even if it were not so, this would not provide any reason to suggest that we needed to countenance an agent over and above the individual agents who are members of the group which constitutes the institution.

With respect to the point that institutions may have decision procedures that result in decisions that do not accord with the interests of the individuals who are members of the institution and that the decisions may not, as in the case of *Citizens United vs. Federal Election Commission*, reflect the views of all of its members, we may make two points. First, there is nothing puzzling about someone acting in the individual case in a way that does not reflect his interests. This may be so for two reasons.

- a. Someone may act in a way that he believes to be in his interests when it is not. This can extend to the institutional context as well.
- b. Someone may act in a way that he does not believe to be in his interests (in certain important respects) because the costs of pursuing those interests are too high (and so other interests trump the ones neglected).

Similarly, in the institutional setting people often find themselves balancing their interests in one area against another, an interest in being employed, for example, against an interest in various other public and private goods. It may then be, in an extreme case, that everyone follows rules under the assumption that most others endorse them when no one does, so that as a group they act in a way that is contrary to the interests of each and of all, through a false impression about the views of most others. This doesn't require any entity to have the interests the group appears to be working toward, and any impression otherwise disappears as soon as we see the mechanism at work.

Finally, what of decision procedures, like voting, or letting some person or subgroup decide for the group as a whole, in which the result does not reflect the preference ranking of some of those who participate, so that the group does something which not all members of it want to have happen? Putting aside coercion, confusion, bad faith and the like, this is not a case in which the group does something which not all the members endorse, for in endorsing the decision procedure, they endorse conditionally the result, even if the outcome is not what they would have otherwise liked to have seen happen. If sincere in their participation in the procedure, though, they intend the group to follow the decision reached by the procedure, and to do their parts¹³.

¹³ There are certain other issues that arise with which I cannot deal within the limitations of the present context. For example, we say that the Supreme Court reversed its 1896 decision in *Plessy vs. Ferguson* that segregation is constitutional in its 1954 decision in *Brown versus Board of Education*, yet the membership on the Court in 1896 and in 1954 is disjoint. In brief, the solution is to recognize that the membership

5. *Institutional Speech and Proxy Agency*

I return to the objection that institutional groups may act by delegating to subgroups, though not all members of the group act, the resolution of which will at the same time reveal the nature of “institutional speech.” I will call this proxy agency¹⁴. Proxy agency is not restricted to group action. When I give a power of attorney to someone to act on my behalf in a commercial transaction, I act by proxy. The signal fact of proxy agency is that it requires an institutional setting, even in the case of individual action, where it requires a legal framework sustained by various forms of collective intentional behavior. This shows that an individual or a group acts as a proxy agent for another, whether an individual or a group of which it may or may not be a member, only by virtue of a suitable institutional arrangement. That arrangement itself is one to which there must be appropriate acquiescence by the relevant community, for the act to have its significance.

Take a group that delegates the task of drawing up and putting into place a constitution by electing representatives to a congress for the purpose. The representatives have a status role accorded them by the electors to carry out certain tasks, which the electors agree will result in a constitution that they will accept or not by a referendum. Thus, the electors have certain conditional we-intentions with respect to the actions that are undertaken by the congress with respect to the task delegated to it. A conditional intention is an intention to carry out some act upon a contingency, that is, it is commitment to a contingency plan¹⁵. A conditional we-intention is a we-intention to carry out (with others) some group action upon a contingency. In this case, the electors we-intend to have a referendum on any constitution settled upon by the delegates, and to act in accordance with it if it is approved. In drawing up a constitution, the delegates act in the name of the larger group by prior arrangement. They are proxy agents for them. Let us say that the delegates in turn authorize a smaller subgroup or even a single person to draw up a first draft for discussion and revision. Then that person acts as a proxy agent for the delegates, and as the delegates act as proxy agent for their electors, so the proxy agent for them is a proxy agent for the electors as well.

In delegations, we must distinguish two subtypes. The first is one in which an agent (or subgroup) is simply given a task to perform in his or her (or their) own right. For example, when a platoon makes an encampment, a squad may be delegated the task of digging a latrine. The whole platoon then does not dig the latrine, though it may be said that the platoon made an encampment a part of which involved the digging of a latrine – just as when painters paint a house they do it together but each does his part in the whole. The second case is the one of interest in the present context, and I reserve the term ‘proxy agency’ for this kind of case. This is when the subgroup is directed to do

relation is indexed to different times, and those times are 1896 and 1954, so that this sentence says in effect that the Supreme Court is such that the decision in *Plessy vs. Ferguson* reached by the justices on it in 1896 was reversed by the justices on it in 1954 in *Brown vs. Board of Education*. See Ludwig 2014a and 2017 for a detailed analysis.

¹⁴ I discuss proxy agency at greater length in Ludwig 2014b and 2017.

¹⁵ I discuss conditional intentions in Ludwig 2015 and 2016.

something that involves the imposition of a status function on something, success in which requires the acquiescence of the entire group, and also in many cases a larger group subsuming that group as well, as in the case of many legal transactions. This is possible only if the subgroup has a status role, which is defined in part by the power to impose a status function on something for a social transaction involving the whole group. For example, when I give someone a power of attorney to close on the sale of a house, he acquires a status role that enables his signing the documents of sale to have the status of my entering into a legal agreement.

In imposing a status function on something, an act is performed which is partially constitutive of its having the status function, for its having the status function is conceived of as a matter of its being done in accordance with the authorization and forms necessary for it. This is the key to understanding how a group may seem to act through a subgroup, while at the same time it is the whole group that exercises its agency in the transaction. For the action cannot come about except insofar as the relevant agent or agents are properly authorized by the group, which requires the members of the group to be prepared to accept the agents as having the relevant status roles themselves, so that their actions amount to the imposition of the status function on the relevant object or event.

There are two subcases. In the first, the agents who are to serve as the proxy agents in the transaction are given explicit instructions about what to do. For example, when a bailiff is instructed to place a defendant into custody before sentencing, the court may be said to remand the defendant, and to do so intentionally, though the remanding includes more than just the judge or judges' official decision on the matter. In the second, the agents in question are given discretion in carrying out certain tasks. For tasks that the agents undertake below the level of detail at which they are instructed, although the authorizing group (or individual) will be said to have done the thing in question when it involves the imposition of a status function for which the agent's status is a prerequisite, they will not have done it intentionally.

We turn to the case of “corporate speech,” or “institutional speech” more generally, and we start with the case of the spokesperson, which will illustrate central elements of a broader class. Strictly speaking, a *group* of people is not *an agent*, even when they act in concert with one another, and even when they act in an institutional framework. For the same reason, the group or institution does not *per se* have any beliefs, or desires, or intentions. Though the superficial form of the language we use to speak about such groups can suggest otherwise, we have seen compelling reasons to deny that these forms of speech commit us to any such thing¹⁶. It is implausible on the face of it that people

¹⁶ We say that Russia, e.g., is angry at Turkey for shooting down one of its fighters, or that Congress does not want to take up contentious legislation before an election, or that Volkswagen believes it will take years to repair its reputation with consumers. Yet, clearly we do not take these things we say to have the same significance as in the case of similar attributions to individuals. We convey (let's leave aside the question whether in virtue of meaning or pragmatics) that, e.g., many Russians, or many Russians in decision making positions in its government, are angry at Turkey, that most congressmen don't want to take up contentious legislation, or that Volkswagen's executives think it will take years to repair the company's reputation. In all of these cases, what is meant gets cashed out in terms of attitudes of individual agents. A trickier case is a “group judgment” reached by a procedure that ends

acting in concert, whether in an institutional framework or not, bring into existence an additional agent, as if the members of any institutional group were always one short the total needed for the job. Since the concept of a speech act is the concept of an act by an agent intending to represent or express something with a certain illocutionary point, a sincerity condition, and conditions of satisfaction set by the speaker's intentions, it follows that groups cannot perform speech acts in the standard sense (Searle 1969 and 1979). Therefore, at best, talk of institutions or groups performing speech acts is an extension of the vocabulary of speech acts to something that bears certain analogies to speech but is not in the core sense speech at all.

When a spokesperson for a group or an institution speaks a certain message as authorized and directed by the group for which he or she is a spokesperson, then the spokesperson has been assigned a status role and directed to act in accordance with that function for a certain purpose. Thus, in line with our earlier argument, what the spokesperson does is to execute or contribute to the performance of an act by the authorizing group. It is not that the spokesperson by herself expresses the group's agency, but that she performs a crucial part of a plan involving many others. As the message is specified in the sort of case we are imagining, the group counts as intentionally making the content available (if all goes well) to the audience when the spokesperson does her job.

We talk here of the group's having, for example, announced something (I will underline 'announce' when I use it in the extended sense so as to avoid confusion with the core sense), because the point of the arrangement is analogous to the point of an announcement by an individual, which is to make publicly available the content of a certain message, and to signal commitment to its content. This is accomplished by virtue of the group's endorsement of the spokesperson as having the role of executive agent in the act, and the group's endorsement of the message to be delivered. Absent these endorsements, the individual's speaking does not culminate in the group's announcing something. It is important that the operation can work only by way of an arrangement that includes the audience. For unless the audience understands and accepts the role intended for the spokesperson, the group cannot achieve its goal. Thus, the institutional setting for group announcement includes not just the group but also the community for which the announcement is intended¹⁷.

up not reflecting the views of any members of the group (e.g., a compromise position no one really thinks is right, or a premise-based judgment aggregation procedure which yields a conclusion no participants accept (List and Pettit 2010)). But even here, what we mean if we say the group judges such and such is merely that its members are committed to acting in accordance with the content.

¹⁷ It is not only groups who have spokespersons. An individual may employ a spokesperson. In this case too, the spokesperson must be authorized to speak for someone (the *grantor*). The message may be precisely specified, or the spokesperson may have some leeway in how to respond (as in the case of a power of attorney, which may be limited, or unlimited). When the spokesperson speaks, within his or her authorization, the grantor may be said to announce or say something. But the grantor does not literally speak. Rather, the grantor, in virtue of the collective acceptance of the grantor, spokesperson, and audience, of how the arrangement is to work, is counted by the audience as committing himself to what the spokesperson says, with the authorization of the grantor, as if he had said it himself. The grantor is an agent of the announcement, which, though it involves an utterance act by the spokesperson, is not a speech act by the spokesperson (it is not his announcement) or by the grantor

These points are general. They apply to any sort of group speech act. The point of such acts is to commit the group to the content of the speech act, which comes to each of its members intending to be committed jointly with the others to acting together appropriately with regard to the content (in whatever the relevant way is)¹⁸. Thus, group speech acts are socially constructed: they are underwritten by a group's authorization or designation of an individual to perform a certain function in an interaction with an audience that is in on the arrangement¹⁹. In the absence of all of that, there can be no such thing as a group speech act. This is in contrast to the case of an individual's performing a speech act. While speech acts are conceptualized as having roles in communicative exchanges, we can perform them without the cooperation of others and without the cooperation or awareness or potential awareness of any audience.

As in the case of proxy agency in general, a spokesperson can be given very specific instructions or only more or less general guidelines. When the message is fully specified, the group counts as announcing that content intentionally. When someone is designated to answer questions on certain matters and is given some freedom in how to handle them within general guidelines, then the group counts as intentionally conveying its policy but not in the particular words used, and perhaps not in all the particular details, depending on how the instructions go. When the spokesperson is given leave to handle a matter, the group intentionally handles it through the spokesperson but the rest of the details are below the level of the group's intentions. When the spokesperson steps outside the bounds of the authorization he has been given, then the group can no longer be said to be speaking through the spokesperson.

(he doesn't speak). One might wonder why in this case the grantor does not count as speaking: for does he not cause there to be an utterance act with a certain content and does he not have himself the right beliefs and intentions for it to count as his announcement? Why cannot we conceptualize the spokesperson as a kind of prosthetic voice, a mere mouthpiece, of the grantor? The trouble is that the spokesperson is not a device, but an autonomous agent, who is to do something intentionally at our behest. The concept of speech requires the speaker to accomplish the production of a speech act by (what I called in the text) direct causation, i.e., without the intervention of another's intentional agency. I cannot myself literally speak by causing another to speak, even if I cause him to speak words which I myself wish to endorse in the way I would if I had spoken them. I can be counted in certain circumstances as undertaking the same commitments I would have if I had spoken them, but I do not literally speak them myself, anymore than, if I cause someone to convey me on his back across a stream by walking, I walk across the stream myself. Contrast the case with dictation, in which one does speak, and a record is made by someone else.

¹⁸ There is, then, something akin to a sincerity condition on group speech acts. If a group announces something that its members do not intend to act in accordance with, then it may be said to be insincere, but the cash value of this is just that the members knowingly use the mechanism involved to represent themselves as accepting something that they are not committed to acting, as a group, in accordance with. It is they who are not sincere, where this distributes over them. This does not involve the group *per se* having any attitudes.

¹⁹ This does not mean that the audience gets a say in who is appointed spokesperson, for the arrangement they are in on leaves that up to the announcing group, and it does not mean that the audience is part of the group that performs the announcement either, for while their agency may be involved indirectly in setting up the institutional framework, they don't bear the right determinate forms of agency to the announcement to be said to be part of the group that makes it.

To summarize and conclude this section²⁰:

1. Groups, including institutions and corporations in particular, cannot perform speech acts in the standard sense.
2. They can perform acts which are analogous to speech acts in their function, especially with respect to signaling publicly the commitment of the group to act appropriately for the content and mode of some message as a group (to act as if it were true, or to be pursued, e.g.).
3. When these acts make use of a spokesperson, they make use of an individual on whom a status role has been conferred: the function of expressing to a relevant audience the content of an agreed message (in the paradigmatic case) through the use of his or her capacity to produce individual speech acts with a corresponding content.
4. Recognition of the individual as having that status role and as acting in appropriate circumstances by the intended audience is crucial for the relevant interaction between group and audience to take place, and, thus, the agreement that enables an individual to have the relevant status role includes the intended audience.
5. As the authorization of speaker and message (more or less precisely specified) is required for the group to perform the relevant act, the group as a whole participates, even if it is only the spokesperson who performs an utterance act (which has the function of officially expressing the group's view), and thus it is not a counterexample to the doctrine that when a group acts, all its members are agents of the event it brings about.
6. This goes in general for acts by proxy agents: for they serve as proxy agents only by being so authorized, and then the acts they perform that require that status are socially constructed, and so the members of the group are constitutive agents of those acts, as well as some of them being agents of what they do in other ways.

6. Corporations as shareholders and as legal persons

A corporation is paradigmatically an association of shareholders (I focus for the moment on corporations constituted by more than one person)²¹. A group of individuals

²⁰ See Ludwig 2014b and 2017 for a fuller discussion and a response to a range of objections that it would natural to raise.

²¹ Here we must not be misled by a common way of thinking and speaking about corporations. We often focus on the operators of a corporation when thinking about what the corporation does and decides because the shareholders in many large for-profit corporations have such a limited role in what the corporation does, often limited to their role, by purchasing stock, in formally authorizing in concert with other stockholders the activities of its operators for the purposes set down in its charter. The group of operators of course is a group in its own right, and we can speak about what it does. It can be natural to think and speak of that group as the corporation (especially since most people are unclear about the legal function of talk of corporations). But legally the corporation is its shareholders, and this is what is pertinent in the present context. Having the distinction between operators and the

(shareholders) incorporates, thereby creating in the eyes of the law a corporation. This is for the shareholders, in virtue of the articles of incorporation, to acquire a legal status that amounts to their having certain legal rights and responsibilities. Those rights and responsibilities detail how they may act in concert and in relation to various other entities recognized in the law. In a for-profit corporation, which will be our main focus, the shareholders pool assets for use in a business enterprise. They have ownership rights in the corporation. This is represented by their holding of stock, which is just their share of the pooled assets. The shareholders may manage the company or hire management. A frequent form of organization for larger companies is a two-tier system in which the shareholders elect a board of directors who in turn appoint and oversee management (in some jurisdictions, there can be two boards, one consisting of directors elected by shareholders, and the other answerable to it and consisting of upper management). The corporation is set up with a specific interest of the shareholders in mind – in a for-profit corporation, it is (in part at least) that of providing a return on shareholder investment.

Two features of corporations are of special interest in the present context²². The first is their status as having a “legal personality,” and the second is the limited liability of shareholders. Both of these features involve corporations being treated in the law as *legally* distinct from their owners, in certain respects. Both are connected with the business function of the corporation, which is to allow the demarcation of a pool of assets from the rest of the assets of the shareholders (their personal assets) which are to be managed separately for certain business purposes. Legal personality is the primary means of doing this, and is the expression of the particular form of business enterprise that is the corporation. It is associated with two main features, entity shielding and associated procedural rules that help implement the legal personality given to corporations to provide entity shielding.

Entity shielding is expressed in two restrictions. The first restriction consists in priority rules governing creditors. Creditors who contract with the shareholders through the corporate form have priority over creditors of the shareholders individually with respect to the corporate assets. This facilitates the business enterprise by giving assurance to those who contract with the shareholders, in connection with business conducted with the corporate assets, that their claims will not be trumped by claims on the shareholders by creditors not conducting business with them in connection with the corporate assets. The second restriction provides liquidation protection and consists in (i) prohibiting owners from withdrawing their share of the corporate assets at will (as opposed to transferring them to another), and (ii) prohibiting their creditors from foreclosing on their share of the corporate assets. This protects the value of the firm as an on-going concern, and provides assurance to both shareholders and those who contract with them through the corporate form that the business enterprise will be protected against capricious shareholders and against shareholder creditors.

Legal personality is the means by which these goals are realized. The shareholders are given, as a group, a legal personality in the sense that the firm’s legal designation is

corporation as its shareholders is crucial for determining whether restrictions of corporate expenditures for political advocacy are restrictions on the operators’ rights. I address the speech rights of the corporation’s operators below.

²² See Kraaman *et al.* 2009, pp. 5-9.

allowed to enter into legal forms otherwise reserved for individuals, *as if* it were an entity over and above its shareholders. Thus, the firm is said to enter into contracts, to own the pooled assets of the shareholders, to have the right to sell them or make them available for attachment by creditors, to be able to sue and be sued, and, indeed, to be owned by the shareholders. The shareholders are not, however, treated as if they had, just as a group of individuals, done these things. The shareholders are said to own the corporation, but the corporation is said to own, for example, the factory, and to sell its products, and to contract with others for goods and services. The corporation is, in a standard phrase, a nexus of contracts. And the mechanism in the law for realizing this is a mode of speech in which the term designating the corporation is pressed into legal forms as if it picked out an entity separate from its shareholders.

Procedural rules are required for a corporation to function in accordance with its legal personality; they specify (a) who has the authority to enter the firm into legal commitments (typically the authority rests with the board, though its role is to ratify rather than initiate business contracts) and (b) determine how contracts may be enforced on firms, i.e., how they may be sued, as firms. The precise content of the relevant discourse, in which the corporation is treated as if it were an entity separate from shareholders, is given by the legal rules that determine the responsibility ultimately of the individuals who play their various roles in the business enterprise.

The limited liability of shareholders is another respect in which the corporation is typically treated as separate from its shareholders (though the provisions for business entities with legal personality are not in every jurisdiction conjoined with limited liability for shareholders). In limited liability corporations, the shareholders share in the corporation's profits, but they are not held personally liable for the company's debts, that is, beyond the amount of their investment. This is not a matter of protecting the assets of the corporation from its owners' creditors or from the owners liquidating it, but of protecting the owners from the corporation's creditors. This facilitates investment activities because the liability of ownership is limited to the amount of the investment. In the presence of large corporate obligations, not protecting the shareholders from personal liability would discourage investment. Insulation of shareholders' personal assets from those of the firm also helps to encourage transference of shares because it makes clear what the liabilities are which come with them.

The social and commercial purpose of the corporate form is to encourage investment in business organizations and to facilitate their operation. The limitation of liability of shareholders plays a crucial role in the former. The subsumption of the corporation under a certain portion of the laws applying to individuals in business transactions plays a crucial role in the latter, especially the right to enter into contracts and to retain title to property through changes in shareholders.

Thus, corporations are treated in the law in limited respects as if they were distinct from shareholders. Because corporations are subsumed under a body of law that originally applied to persons, they are said to be "artificial persons" or "legal persons." It does not follow from this, of course, that there is a person on the scene in addition to

the shareholders and the corporation's operators – directors, managers, and employees²³. That corporations as such are persons is said to be a legal fiction, and the point is the convenience it provides in bringing to bear certain legal procedures with respect to the corporation that are already in place in another area of the law²⁴. But the extent of the carry-over is precisely defined, and the designation of a corporation as a legal person must be understood in terms of what laws are adapted from application to persons to corporations and what their function is in organizing the activities of individuals involved. The use of the term “legal person” in itself does not license the wholesale application to corporations of the body of law that applies to persons. Thus, when in the special discourse of the law a term for the corporation appears in the subject position of an action sentence involving contractual matters, it stands as proxy (for this is technical discourse) for a form of speech about individuals or groups of individuals acting in accordance with certain forms of legal organization which define their legal obligations and rights with respect to one another. Talk of a *legal person* is no more about a particular person than talk of the *average man* is about a particular man.

A corporation may, however, consist of a single person. In this case, the corporation literally is a person, in distinction from the case in which the corporation is a group. The corporation is still given a separate legal identity (as a “legal fiction”) from the person who incorporates. So the corporation (in this case, the individual) is still treated as a legal person with a legal identity separate from the person who incorporates. This is part of the legal structure that protects the personal funds of the person who incorporates from liabilities incurred by the corporation, or, more properly, by the person operating in his corporate capacity with the invested funds and earnings. No one, of course, supposes in this case that the corporation *really is a separate person or speaker*. The total number of

²³ In his dissent, Justice Stevens notes that the corporation is regarded in the law as an artificial entity. He quotes Chief Justice John Marshall, in the case of *Dartmouth College against Woodward*, 4 Wheaton, Rep. 626, which established the right of corporations to enter into contracts and to hold property while its members change: “A corporation is an artificial being, invisible, intangible, and existing only in contemplation of law. Being the mere creature of law it possesses only those properties which the charter of its creation confers upon it [Stevens quotes the passage up to this point but it is useful to consider how the passage continues], either expressly or as incidental to its very existence. These are such as are supposed best calculated to effect the object for which it was created. Among the most important are immortality, and if the expression may be allowed, individuality; properties by which a perpetual succession of many persons are considered as the same, and may act as a single individual. They enable a corporation to manage its own affairs, and to hold property without the perplexing intricacies, the hazardous and endless necessity of perpetual conveyance for the purpose of transmitting it from hand to hand. It is chiefly for the purpose of clothing bodies of men, in succession, with these qualities and capacities, that corporations were invented, and are in use.” Justice Stevens’s point, which I will take up below, is precisely that corporations are not viewed as natural persons, but rather legal persons, that talk of corporations as entities separate from their shareholders and operators is merely as an artifice which enables the law regarding certain commercial and other enterprises to function more efficiently, and that therefore the First Amendment does not automatically apply to corporations as such.

²⁴ See Fuller 1967. Of course, it is not strictly speaking a fiction at all, but rather a technical device or form of technical jargon designed to express in a compendious way something that would otherwise require considerably more effort.

persons on the scene here is just one, not two, and the total number in the case in which n people incorporate is just n , not $n + 1$.²⁵

In a corporation in which management is separate from the shareholders, the managers function as proxy agents. Let us focus on a two-tier management system involving a board of directors serving as a level of organization between shareholders and the managers of the company. In this case, the board of directors is a proxy agent for the shareholders, and, in turn, the managers that the board employs to run the company, and the employees those managers hire, are all proxy agents for the shareholders. Corporations of this sort are thus operated largely by proxy agents. So far as they have been authorized to pursue certain general aims such as providing a return on shareholder investment, what they do may be said to be something that the corporation does, i.e., the shareholders operating under the corporate form. Of course, in the case of many large businesses, many shareholders have very little idea about the operations of the corporation, and consequently they cannot be said to be engaging in those activities intentionally. Thus, very often, much of what the *corporation* does, *it* does not do intentionally. It may be said that its directors, or upper management, undertake many of its activities intentionally, often themselves through proxy agents, as when I intentionally close on a home sale through someone exercising a power of attorney on my instructions. However, the separation of the shareholders from the operators of the corporation, and the identity of the corporation with the shareholders, shows that it is not the corporation that acts intentionally in such cases.

All of these points have a bearing on the argument of the majority in *Citizens United vs. Federal Election Committee*, to which I now turn.

7. *Implications for the application of the First Amendment to corporations*

We return to the direct argument from section 2, repeated here.

- 1) Corporations are persons that are capable of speech.
- 2) The First Amendment applies to all speakers in the jurisdiction of the Constitution.
- 3) While it is recognized that in some circumstances the government may have a compelling interest to place restrictions on speakers, there is no compelling interest that motivates restricting the speech of the relevant class of speakers, that is, corporations, in the circumstances specified in BCRA §441b.
- 4) Therefore, the government may not restrict independent expenditures for

²⁵ We may in the case of incorporation by a single individual, also, however, find that there is a role for corporate speech that is not speech strictly speaking. The corporation may enter into contracts, may speak as a legal entity, a fiction of the law, in, for example, court cases, where this is not counted as the person who is the shareholder entering into the contract as an individual citizen or speaking in court – in the latter case, lawyers, who are proxy agents for the corporation, may do all the actual talking. The shareholder enters into these activities of course, and is an agent of them, but the concepts under which they are subsumed, though they wear a familiar verbal form, subsume acts that, while they may involve, in their constitution, speech acts, are not themselves speech acts but more complex moves in the context of a legal system.

candidate advocacy by corporations in the way specified in §441b.

In light of our discussion, we can see that the direct argument involves a false assumption, namely, premise 1. Corporations are not agents or persons, and they are not capable of speech. To the extent to which the majority has relied on this assumption (and as we will see below the assumption has an influence on strands of the argument that may appear not to rely on it as a central assumption), its reasoning is unsound.

The impression that the corporation is an agent or speaker in its own right with its own voice and views is encouraged by a number of factors. First, there are common ways of speaking that encourage us to think of institutional entities as agents in their own right. Noun phrases designating corporations appear in the same place in action sentences as terms denoting individuals. This suggests that corporations are clearly *agents*, and, hence, that a corporation is a kind of person, and, therefore, capable of performing speech acts, and so, on the face of it, subject to the protections of the First Amendment. This impression is further encouraged by the fact that singular noun phrases, as opposed to plural noun phrases, are used to pick out corporations, which is correlated with picking out a group that appears to survive changes in their membership, and could have had different members than it does. However, the surface grammar of action sentences involving corporations is misleading, and in fact they involve no agents other than individual agents. The further features of corporations mentioned have likewise been seen not to be barriers to the denial of their personhood, for once the mechanisms by which it is brought into existence and maintained are laid bare, it is clear that only individual agents acting in coordination with each other are required. Second, there is an established body of law that treats corporations, in certain respects, as legal persons, and this may seem to suggest that they are to be treated as persons quite generally except perhaps where special provision is made, so that the default assumption is that we should apply the Bill of Rights in the most straightforward way to corporations. This may be separate from or confused with the first. But it is spurious, for it does not follow from something being a legal or artificial person that it is a person, anymore than it follows from something's being an artificial flower that it is a flower. And it does not follow from something's status as a legal person that any portions of the law can be applied to it other than those which are explicitly allowed for, for the concept of legal personhood is beholden to how the law is applied to the relevant sorts of transactions and has no independent content²⁶.

The First Amendment specification of a right to freedom of speech does not mention persons, or even speakers, but speech. This may also contribute to the thought that the First Amendment must apply to corporations, simply on the grounds that they are capable of speech. But as we have seen, this is false too. Corporations are not speakers in the ordinary sense, and could not be, anymore than any other group, and they are not *per se* capable of speech. 'Corporate speech' is a *façon de parler*, where what we have in

²⁶ Once a legal fiction has been introduced, it can be expected that there will be some tendency for what we might call judicial creep, the extension of the portions of the law that apply to the fictional entities, in virtue of the ease with which the surface forms of speech adopted can be adapted to additional portions of the law. This of course doesn't constitute a justification for an extension but identifies a pitfall to be avoided.

mind is an act by a group that is analogous to a speech act in its intention, in this case, in the intentions of (the members of) the group that authorizes the relevant making public of certain content. It is artificial, like the corporation itself, a social construct, and not the true coin of speech. Thus, if ‘speech’ is intended in the standard sense in it, the First Amendment would not apply to what we call ‘corporate speech’. One might argue that the term ‘speech’ in the First Amendment was intended more broadly, or one might argue that it falls within the legitimate scope of the court to interpret it in ways that extend its intended meaning (for example, many things fall under ‘speech’ for the purposes of the application of the First Amendment which are not so counted in ordinary parlance)²⁷. Still, the distinction between corporate speech and genuine speech shows that some additional argument would be needed to justify this.

One might argue alternatively that it is not crucial to the application of the First Amendment in this case that we construe corporations as agents *per se*, or corporate speech as genuine speech, because its application in this case can be justified on other grounds. This brings us to the indirect argument, repeated here.

- 1) Corporations are assemblies of persons.
- 2) The right to speech of individuals guaranteed by the First Amendment may be expressed in coordination with others, i.e., the First Amendment extends its protection not just to the speech of each individual taken by him or herself, but also to groups of individuals coordinating their activities to express their shared views.
- 3) While it is recognized that in some circumstances the government may have a compelling interest to place restrictions on speakers or collections of speakers coordinating the expression of their shared views, there is no compelling interest of the government to restrict such coordination when the collection is a corporation in particular in the circumstances specified in BCRA.
- 4) Therefore, the government may not restrict independent expenditure for candidate advocacy by corporations in the way specified in §441b.

²⁷ It might be said that the court can, for perfectly valid reasons, rule against reality, as in *Nix vs. Hedden*, the court’s ruling that for legal purposes, specifically for the application of the Tariff Act of March 3, 1883, c. 121, tomatoes are vegetables, notwithstanding their botanical classification as fruit. Yet, in this case, the issue was whether the ordinary meanings of ‘vegetable’, ‘fruit’ and ‘tomato’, as distinct from their technical meanings in the science of botany, dictate that tomatoes are fruits rather than vegetables, and whether the ordinary meanings were intended in the Tariff Act. The court ruled that the dictionary definitions “have no tendency to show that tomatoes are ‘fruit,’ as distinguished from ‘vegetables’ in common speech, or within the meaning of the tariff act” and “[t]here being no evidence that the words ‘fruit’ and ‘vegetables’ have acquired any special meaning in trade or commerce, they must receive their ordinary meaning” (149 US 304 (1893)). To take the reasoning in *Nix vs. Hedden* as a model for that in *Citizens United vs. Federal Election Commission* would require us to suppose the majority took ‘corporation’ and ‘speaker’ in their ordinary meanings to dictate that corporations are persons capable of speech that expressed their distinctive views. This does seem to be a current underlying Justice Kennedy’s opinion. But both in common meaning (this is the point about the analysis of the logical form of action sentences headed with grammatically singular noun phrases) and in fact it is a mistake to think corporations are genuine agents or capable of genuine speech.

While the First Amendment may not strictly entail premise (2), it is plausible the framers would not have wanted to exclude coordination of individuals to represent their shared views, as that is the sort of activity they had variously engaged in themselves, for example, in the Declaration of Independence, in the writing of the Constitution of 1788 itself, and in the argument for its ratification in *The Federalist Papers*. However, a closer look both at corporate speech, the legal function of corporations, and the distinction between shareholders and the operators of the corporation, shows that there are important issues that the argument overlooks.

The first point is that the corporation is a group of shareholders and not, at least *ipso facto*, the management or employees of the corporation. The separation of ownership and operation means that, especially in many modern corporations, the activities of the corporation *per se* are intentional only under very general descriptions. While the management may cause the corporation to produce advocacy for a candidate, this is not *ipso facto* something that the body of shareholders, i.e., the corporation proper, undertakes intentionally. As an assembly of persons cannot be said to represent themselves as adhering to a certain position if they do not intentionally represent themselves as doing so, it follows that in cases in which the corporation, because of the actions of its operators, but without the knowledge or endorsement of the shareholders, produces advocacy for a candidate, *the corporation* (when we look through the legal veil of corporate personality) is not representing itself as advocating for the candidate. This makes it clear that there are important distinctions overlooked by the Court. For even if it were determined that shareholders' constitutional rights had been violated by restricting their ability to themselves advocate for candidates within a certain term of a primary or general election through the corporate form, i.e., by directing the use of a corporation's general treasury funds for the purpose, there would be the further question whether such advocacy could be restricted when it was not, under that description, produced at their intent.

Second, shareholders act through the corporate form for certain purposes, but they can act independently of the particular form of legal organization that the corporate law allows. Once we see that the corporation is not in itself an agent or speaker, the fact that corporate speech is prohibited, given what that means, does not entail that the corporation taken as its shareholders has been prohibited from coordinating to make representations as a group. What is prohibited is at most using the corporate resources for doing it. So no strict ban even on any group's representing their shared views is implemented by a ban on corporate speech. What this calls into question is the inference from premises 1-3 to the conclusion of the indirect argument. For that conclusion to follow, it must be the case that the limitation on independent expenditures by corporations, even in the case in which shareholders direct the expenditures as a group intentionally, is *ipso facto* a limitation on their ability to advocate together for candidates. But this is not something that follows, given that there are no limitations on the group's so acting as long as it is not through the corporation form.

Third, as the assets shareholders invest in the corporation are isolated from the personal assets of the shareholders in accordance with priority rules, liquidation protection, and limited liability, in order to promote investment for business purposes and to facilitate the operation of the firm and its value as an on-going concern, the use

of funds accumulated under these terms would not count as the shared *personal resources* of the individuals who are shareholders. Those funds do not have the legal status of a shared checking account, and their use is restricted by the laws governing the corporation. There is therefore no direct argument from a group's being the shareholders in a corporation to their being able to use the corporation's general funds for independent expenditures in support of candidates for election. Investments are voluntary, and the use of invested funds may be restricted in order to promote the value of the investment. This may result in the funds not being available for other purposes, such as political advocacy. This is not automatically a violation of the free speech rights of the investors. For example, if someone voluntarily invests funds in a three-year certificate of deposit, the unavailability of the funds for political advocacy midway through the term is not a violation of the investor's First Amendment rights²⁸.

Fourth, the recognition that the corporation is its shareholders, while typically its operators are their proxy agents, shows that a group's status as a corporation in the jurisdiction of the Constitution does not automatically confer on them rights under the constitution, for there is no requirement of citizenship on being a shareholder in a corporation that does business in the United States, or whose place of incorporation is in the United States. It is only by confusing the legal personhood of a corporation with the status of citizenship, which requires thinking of the corporation as an agent in its own right over and above those individuals who constitute it, whether shareholders or operators, that one could suppose being incorporated in or doing business in the United States was *ipso facto* to have rights of citizens under the Constitution.

Are the rights of the operators of the corporation, as opposed to its shareholders, violated? The operators of a corporation (insofar as they are citizens) have a right as individuals and as an assembly of persons to advocate for candidates. However, the question is whether they have a right to use corporate general funds in order to do so. These do not represent personal funds of the operators, nor funds in which they, as operators, own a share of the value, as do stockholders. No right accrues to the operators of the corporation as its operators to use general funds for political advocacy expressing their views, anymore than they have a right to use it for personal expenses. Their use of corporate general funds is properly limited to the advancement of the corporation's purposes. For upper management, in the case of for-profit corporations, that is to increase shareholder value. They could use general funds for political advocacy only if it were designed to increase shareholder value. But the use of such funds by the operators for corporate political speech would not be their speaking in their own right, but speaking instrumentally for the shareholders. But this does not make it, if it is for the purpose specifically of increasing shareholder value, an expression of the political views

²⁸ This point extends to the case of the single person corporation. One may decide to incorporate for business purposes. This shields funds one does not put into the corporation from certain liabilities that the corporation may incur. The legal fiction that the invested funds are the corporation's is part of the legal structure that protects the shareholder. As it is a decision of the shareholder to incorporate, and the shareholder thereby acquires certain protections, placing restrictions on the use of funds designated as those of the corporation in political advocacy need not be a prohibition on speech. As noted above, one cannot be said to be prohibited from the exercise of one's right to free speech because one knowingly ties up funds in a form that makes them unavailable for certain purposes.

of the shareholders—for even if the content expressed their views, it would not be their expressing their views. Insofar as it is speech designed to advance the business purposes of the corporation, it is not the expression of anyone’s views. It would be so only insofar as the corporation is itself an agent with a viewpoint. But it is not. Therefore, speech undertaken for such purposes is not a matter to which the First Amendment could be thought to apply on the basis of the protections of speech it extends to persons and assemblies of persons.

If upper management holds stock in the company they manage, do they thereby have a constitutional right to direct the use of corporate general funds to express their political views? If they are not the sole or majority of stockholders, their expressing *their* views is not the corporation as an assembly of shareholders expressing *its* views. They have no more a right, in virtue of their roles as proxy agents for shareholders in general, to appropriate general funds to express their views than any other proper subgroup of the shareholders has a right to appropriate general funds to express theirs. In this connection, we can note that there was a provision in BCRA to allow a corporation to set up a separate Political Action Committee (PAC) to which its employees and managers may voluntarily contribute, which is not subject to the limits on expenditures that the corporation is out of its general funds. This shows sensitivity to the distinction between the form and purpose of a corporation and the interests of its operators and owners, and shows also that a group is not necessarily restricted in its ability to speak by being prohibited from using a certain institutional arrangement for which provision is made in the law for the pursuit of shared interests of a narrowly defined sort. Justice Kennedy denied that this provision provided appropriate redress for the restriction on corporate speech: “Section 441b is a ban on corporate speech notwithstanding the fact that a PAC created by a corporation can still speak,” because a “PAC is a separate association from the corporation” (558 U.S. 21 (2010)). But *unless we are supposing that an association is an agent over and above its members*, the fact that the PAC is a separate association (a separate way in which agents organize themselves) does not establish that it does not provide an acceptable avenue for the expression by the relevant group of their opinions. And associations are not, as we have seen, agents in their own right. At this point, it is clear how thoroughly the idea of the corporation as an agential entity and speaker in its own right is woven into the way the majority has reasoned the case²⁹.

²⁹ We should not be misled into thinking that there are two separate entities in view here by our interest in discussing in some contexts types of arrangements as opposed to their realizers. Let me put this in the form of an objection. “Suppose that the Monroe County Chess Club and the Monroe County Knitting Club have the same members. If we ask how many clubs there are here, the answer is clearly two and not one. Therefore, clubs cannot be identical with their members, for this gives the wrong answer to the *how many* question.” To see that something has gone wrong here, shrink the roles occupied to a single one. Suppose that the Monroe County Chess Club and the Monroe County Knitting Club each has a president, and suppose that the same person fills the role in each club. Do we not still want to say that *each club has its own president*? But how can that be if the president of the one is the president of the other? What we should say is that in one sense each club has its own president and in another sense they do not. Each club has provisions for an office of president to be filled by a member of the club after appropriate procedures have been observed. It is not the case that each club has provisions for a joint election with the other for a joint president. That is what we mean to say when we say that each club has its own president. But of course, the president of the one is literally the

In his concurring opinion, Justice Scalia suggested (558 U.S. 7 (2010)) that if it were permissible to restrict the right of corporations to speak, it would likewise be permissible to restrict the freedom of the press, insofar as the institutionalized press involves the corporate form. The same claim is made in Kennedy's opinion (558 U.S. 35-37 (2010)) and in Justice Roberts's concurring opinion (558 U.S. 1, 11 (2010)). The First Amendment, however, includes a prohibition against restricting the freedom of the press. But if corporations are not as such literally speakers, agents, or persons, and if restricting expressions of views through use of corporate general funds does not *ipso facto* restrict the speech of their shareholders or their operators, all that would follow from the First Amendment's guarantee of the freedom of the press is that corporations which operate relevant sorts of media could not have the operation of *those media* restricted. First, nothing would follow about restrictions on corporations with other purposes. Allowing *such* restrictions would not entail the legitimacy of *any* restrictions on the freedom of the *press*, even when it takes the corporate form. Suppose a rule prohibits restricting such and such activities of entities of type A (speakers) or type B (the press). Suppose that some entities of type B are of type C (corporations), but that not all entities of type C are of type B. The rule clearly does not forbid restricting the relevant activities of entities of type C that are not of type B. Second, even when corporations own media whose operation is protected by the First Amendment, all that follows is that the operation of *those media* may not be restricted. It does not follow that there may not be restrictions on use of corporate general funds for political advocacy when the corporation's activities fall outside the proper scope of the operation of the relevant media.

8. Conclusion

The Supreme Court in *Citizens United vs. Federal Election Committee* ruled that restricting independent expenditures for candidate advocacy by a certain class of corporations is unconstitutional. Interwoven into the discussion is the assumption that the corporation

president of the other. When we say the Chess Club and the Knitting Club are not the same club, we mean that the conditions for membership in the Chess Club are not *ipso facto* the conditions for membership in the Knitting Club, just as the procedures for becoming president of the one are not *ipso facto* the procedures for becoming president of the other. But nonetheless, as things stand, 'the Chess Club' and 'the Knitting Club' pick out the same group of people. If we see the members of the Chess Club at the Uptown Diner, we could say: that's the Chess Club over there. But we could equally say: that's the Knitting Club in the corner. The one is not less accurate than the other. We will give preference to one way of picking them out over another when we conceive of them as acting together as members of the one club as opposed to the other, and this will also explain in what circumstances it will seem inapt to pick them out using the other designation. But it should be said that, in any case, the crucial point is that as an assembly of persons, not being able to use one institutional form, because of its special features, to carry on some activity, clearly does not prohibit the assembly from engaging in the activity. If the bylaws of the Chess Club prohibit its members from knitting at meetings, that hardly constitutes an absolute prohibition on their knitting. More to the point, if Chess Club dues can be used only for the purchase of chess equipment, that hardly constitutes an absolute prohibition on the members as a group pooling money to spend on knitting needles.

is a speaker, and hence an agent, and a type of person, even if an artificial one. This is a mistake that obscures *how* agency is expressed through the corporate form, *whose* agency is expressed, and especially whose agency is expressed *intentionally* under various descriptions of what the corporation undertakes. Corporations are not persons, or agents, or speakers. Corporations are constituted by their shareholders. The shareholders as a group are not an agent over and above the individual shareholders in the corporation. Furthermore, when the corporation undertakes to make information available about a candidate, what it produces is not speech in the core sense. As we have seen, groups are not, as such, speakers. Consequently, the corporation, which is a particular type of group, is not as such a speaker. There is no literal application of the First Amendment to corporations on the grounds that it is a speaker and capable of speech as such. For there to be an application of the First Amendment to corporate speech, it must be on the basis of the rights of individuals to pool their resources to represent themselves as in favor of or opposed to a candidate's election and their reasons for their position. But once we have focused on this as the rationale, a number of special features of corporations immediately become relevant that would otherwise be put aside. First, for many corporations, the operation of the corporation is carried out by proxy agents for the shareholders (who are strictly speaking the corporation itself). The legal fiction that the corporation is a person does not deny that it is its shareholders but is rather a device of the law for providing them, with whom they enter into arrangements as the corporation, with protections that facilitate the enterprise and protect the value of the firm as an on-going concern. What the proxy agents decide to represent is the intentional representation of the shareholders only insofar as the shareholders are intentionally involved in the representation. If they are not, then the speech in question does not express their views. If it expresses any relevant person's or group's shared views, it expresses the views or opinions of the management of the corporation. Since general funds are not the resources of management *per se*, their use of them to represent their views and opinions would scarcely be protected under the First Amendment. Once we look past the legal personality of the corporation, and we see it literally as its shareholders, we can recognize that the issue of whether restricting corporate general funds expenditures on political advocacy is restricting shareholders' rights to joint speech is by no means clear. For there is clearly no blanket ban imposed on the shareholders as a group, who may still act together if they do share common views. They are only prevented from doing so through the corporate form. It is as if one took a prohibition on police officers advocating for candidates while on duty and wearing their badges to be an *in toto* prohibition on their campaigning for candidates. Empirical issues remain. It may be argued that the default position should be that no form of association may be prevented from being a vehicle for its current members making manifest their views through its instruments, so that a compelling interest must be shown even in the case of corporations, even granting every point in the analysis above. Nothing I have said touches on the question whether there is a compelling interest. It may be argued that even if the decision was overly broad, nonetheless the restrictions were likewise overly broad by not taking into account whether shareholders are citizens and do endorse a message funded by a corporation. Nothing I have said settles this issue. But once we have got the proper conceptual framework in place, we

can see where attention should be focused, if our concern is with protections afforded to citizens or assemblies of citizens for political speech. We can see that not all corporate speech (very little in fact) is an expression of the views of the corporation's shareholders. We can see that corporate speech *per se* is not *ipso facto* the expression of anyone's views. We can see therefore that attention must be focused on the conditions under which corporate speech can be taken to express shareholders' views. We can see that it is not obvious that an undue burden on the speech of individuals alone or in groups is imposed by the ban on independent corporate expenditures on political advocacy, since it is not a prohibition on their expressing their views as such. We can see that it is by no means obvious that the Government, in light of the organizational structure of the corporation, its functional autonomy (in many cases) from its shareholders, the massive resources the corporate form makes available for use by decision makers operating autonomously from shareholders, does not have a compelling interest in limiting corporate general treasury funds, in some circumstances, from being used for independent expenditures by corporations for political advocacy. Settling these matters, however, is beyond the scope of the present essay, which has been concerned rather with analyzing how agency is expressed through corporations and corporate speech in aid of sharpening the issues and questions raised in *Citizens United vs. Federal Election Committee*.

References

- D. COPP (1979), *Collective Actions and Secondary Actions*, in "American Philosophical Quarterly", 16 (1979), pp. 177-186.
- D. COPP (2006), *On the Agency of Certain Collective Entities: An Argument from 'Normative Autonomy'*, in "Midwest Studies in Philosophy", XXX (1/2006), pp. 194-221.
- M. BRATMAN (1999), *I Intend that We J*, in ID., *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency*. Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 142-161.
- M. BRATMAN (2014), *Shared Agency: A Planning Theory of Acting Together*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- P.A. FRENCH (1979), *The Corporation As a Moral Person*, in "American Philosophical Quarterly", 16 (1979), pp. 207-215.
- L.L. FULLER (1967), *Legal Fictions*, Stanford University Press, Palo Alto 1967.
- R. KRAAMAN *et al.* (2009), *The Anatomy of Corporate Law: A Comparative and Functional Approach*, Oxford University Press, Oxford 2009².
- CH. LIST-PH. PETTIT (2011), *Group Agency: The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- K. LUDWIG (2007a), *Collective Intentional Behavior from the Standpoint of Semantics*, in "Nous" 41 (3/2007), pp. 355-393.
- K. LUDWIG (2007b), *Foundations of Social Reality in Collective Intentional Behavior*, in S.L. TSOHATZIDIS (ed.), *Intentional Acts and Institutional Facts: Essays on John Searle's Social Ontology*, Springer, Dordrecht 2007, pp. 49-71.

- K. LUDWIG (2010), *Adverbs of Action*, in T. O’CONNOR-C. SANDIS (eds.), *Blackwell Companion to the Philosophy of Action*, Wiley-Blackwell, Oxford 2010, pp. 40-49.
- K. LUDWIG (2014a), *The Ontology of Collective Action*, in S. CHANT-F. HINDRIKS-G. PREYER (eds.), *From Individual to Collective Intentionality*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 112-133.
- K. LUDWIG (2014b), *Proxy Agency in Collective Action*, in “Nous”, 48 (1/2014), pp. 75-105.
- K. LUDWIG (2015), *What are Conditional Intentions?*, in “Methode: Analytic Perspectives”, 4 (6/2015), pp. 30-60.
- K. LUDWIG (2016), *From Individual to Plural Agency: Collective Action I*, Oxford University Press, Oxford, forthcoming.
- K. LUDWIG (2017), *From Plural to Institutional Agency: Collective Action II*, Oxford University Press, Oxford, forthcoming
- B. SCHEIN (2012), *Event Semantics*, in G. RUSSELL-D. G. FARA (eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Language*, Routledge, New York 2012, pp. 280-294.
- J. SEARLE (1990), *Collective Intentions and Actions*, in P.R. COHEN-J. MORGAN-M.E. POLLACK (eds.), *Intentions in Communication*, MIT Press, Cambridge MA 1990, pp. 90-105.
- J. SEARLE (1995), *The Construction of Social Reality*, Free Press, New York NY 1995.
- J. SEARLE (2010), *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, Oxford 2010.
- J. SEARLE (1969), *Speech Acts: An Essay*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.
- J. SEARLE (1979), *A Taxonomy of Illocutionary Acts*, in ID., *Expression and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, pp. 1-29.
- F. STOUTLAND (1997), *Why are Philosophers of Action so Anti-Social?*, in L. ALANEN-S. HEINÄMAA-T. WALLGREEN (eds.), *Commonality and Particularity in Ethics*, St. Martin’s Press, New York NY 1997, pp. 45-74.
- D. TOLLEFSEN (2002), *Collective Intentionality and the Social Sciences*, in “Philosophy of the Social Sciences”, 32 (1/2002), pp. 25-50.
- R. TUOMELA (1995), *The Importance of Us: A Philosophical Study of Basic Social Notions*, Stanford University Press, Stanford 1995.
- R. TUOMELA (2005), *We-Intentions Revisited*, in “Philosophical Studies”, 125 (2005), pp. 327-369.
- R. TUOMELA (2013), *Social Ontology: Collective Intentionality and Group Agents*, Oxford University Press, New York NY 2013.
- R. TUOMELA-K. MILLER (1988), *We-Intentions*, in “Philosophical Studies”, 53 (1988), pp. 367-389.

PRATICHE

Sergio Seminara

DELITTO TENTATO E REATO IMPOSSIBILE:
I CONFINI DELL’AZIONE PUNIBILE

Abstract

The essay starts with the historic development of the theme of the impossible attempt and moves to a consideration of the twofold question of (a) the degree of penalty for the attempt in relation to the committed crime and (b) whether the unsuccessful attempt can be punished. By intertwining what emerges at the historical level and what occurs in terms of current law, it notes that solutions cannot depend on purely philosophical or criminal-political options but rather demand full awareness of the implications and consequences of such solutions.

1. *L’inizio della storia*

Nella scienza penalistica europea, il problema del reato (o tentativo) impossibile fa irruzione, nel 1808, attraverso la seguente riflessione di Feuerbach: «Poiché la punibilità civile è impossibile in assenza di una condotta contrastante con il diritto esterno, una condotta è (esternamente) antiggiuridica solo quando lede o minaccia il diritto. La sola intenzione antiggiuridica non conferisce ad alcuna condotta il carattere dell’antigiuridicità. Chi parla del reato di dazione di un veleno erroneamente ritenuto tale, del tentativo di omicidio di un cadavere e così via, confonde la sfera morale con quella giuridica, i fondamenti del diritto preventivo di polizia con il diritto punitivo e deve riconoscere come colpevole di un tentativo punibile di omicidio anche quel bavarese, il quale si recò in pellegrinaggio in una chiesetta a pregare per la morte del suo vicino»¹.

Questa concezione del reato come fatto lesivo, di danno o di pericolo, può qualificarsi come tipicamente illuministica. Una sua enunciazione si rinviene infatti già in Beccaria, secondo cui l’assunto che il «danno della società» costituisca la «vera misura dei delitti, [...] è una di quelle palpabili verità che, quantunque non abbiano bisogno né di quadranti, né di telescopi per essere scoperte, ma sieno alla portata di ciascun mediocre intelletto, pure per una meravigliosa combinazione di circostanze non sono con decisa sicurezza conosciute che da alcuni pochi pensatori, uomini d’ogni nazione e d’ogni secolo»². E allo stesso modo, passando dal piano filosofico a uno più tecnico, il medesimo pensiero si

¹ P.J.A. FEUERBACH, *Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen peinlichen Rechts*, Heyer, Giessen 1808⁴, pp. 43s., nota b.

² C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene. Edizione quinta di nuovo corretta ed accresciuta*, [Coltellini], Harlem [i.e. Livorno] 1766, p. 39 (§ VIII).

rinviene, tra gli altri, in Romagnosi: «in que' delitti, ne' quali l'effetto ingiustamente nocivo è di un impossibile conseguimento, l'attentato deve calcolarsi per nulla. [...] Perciò ragionando dell'esecuzione del delitto, e dell'attentato, che n'è parte, noi parliamo di una esecuzione di sua natura efficace, ed atta ad ottenere il danno ingiusto altrui»³.

2. La questione della punibilità del tentativo

L'idea del reato come fatto lesivo non sortisce identici esiti all'interno della penalistica europea. Anzi, a dimostrare come quell'assunto si frantumò in una pluralità di direzioni – ciò che a sua volta depone in favore dell'esistenza non di un illuminismo penale, bensì di una pluralità dei movimenti illuministici –, può prendersi brevemente in esame il problema del trattamento sanzionatorio del tentativo.

La netta contrapposizione tra la soluzione dell'attenuazione della pena e quella della sua parificazione al reato consumato emerge già dal confronto tra Beccaria e Filangieri. Il primo, coerentemente alla sua visione utilitaristica, afferma che «l'importanza di prevenire un attentato autorizza una pena: ma siccome tra l'attentato e l'esecuzione vi può essere un intervallo, così la pena maggiore riserbata al delitto consumato può dar luogo al pentimento»; il secondo osserva invece che «se la pena dunque che siegue il delitto, non è destinata ad altro che a garantire la società dalla perfidia del delinquente, e a distogliere gli altri dall'imitare il suo esempio: nella volontà di violare la legge manifestata coll'azione dalla legge istessa vietata, si trova e l'uno e l'altro motivo della pena. Il delinquente ha mostrata la sua perfidia, la società ne ha ricevuto il funesto esempio. O che l'evento abbia o no corrisposto all'attentato, questi due motivi di punire esistono ugualmente. L'istessa causa dee dunque produrre l'istesso effetto, e quest'effetto è l'uguaglianza nella pena»⁴.

Sul piano legislativo trovano riscontro entrambe le confliggenti posizioni ora rappresentate. In Francia e in Austria viene accolta la teoria di Filangieri: in modo assoluto nell'art. 2 del *code pénal* del 1810, che opera una secca equiparazione sanzionatoria tra reato consumato e tentato, e in modo temperato nel § 9 dell'*Allgemeine Gesetz über Verbrechen und derselben Bestrafung* del 1787 (ripreso dal § 8 del *Gesetzbuch über Verbrechen und schwere Polizey-Übertretung* del 1803), che per il tentativo ammette una circostanza attenuante all'interno della medesima cornice edittale di pena prevista dalla fattispecie incriminatrice. Tutti i codici italiani preunitari, compreso il più autoritario tra essi costituito dal Regolamento sui delitti e sulle pene emanato per lo Stato pontificio nel 1832, seguono al contrario la lezione di Beccaria, stabilendo per il tentativo una riduzione obbligatoria della pena in confronto al reato consumato; al medesimo esito

³ G.D. ROMAGNOSI, *Genesi del diritto penale*, Stamperia del R.I. Monastero di S. Salvatore, Pavia 1791, p. 293 (§ 607). Cfr. anche ivi, p. 340 (§ 705): «se le cagioni di impotenza agiscono in una maniera conosciuta, e costante, è troppo chiaro, che l'esito nocivo dell'attentato deve sempre dal Legislatore riguardarsi come impossibile. Perciò la Società dovrà riguardarsi come affatto sicura: e sarebbe ingiusto [...] contro tali tentativi procedere con mezzi penali».

⁴ Rispettivamente, C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., pp. 173-174 (§ XXXVII) e G. FILANGIERI, *La scienza della legislazione. Edizione seconda veneta*, tomo IV, Storti, Venezia 1796, pp. 248s. (libro III, capo XXXVII).

pervengono i codici penali tedeschi del XIX secolo, sebbene sotto la decisiva influenza esercitata dall'art. 178 della *Constitutio Criminalis Carolina* del 1532.

3. La punibilità del tentativo inidoneo

Se la questione della penalità del tentativo può assumersi come sintomo delle divergenti strade percorse dall'illuminismo penalistico europeo, tale divergenza si manifesta in tutta la sua pienezza rispetto al tema del reato o tentativo impossibile, intorno al quale prende forma e consistenza la contrapposizione fra teorie oggettive e soggettive.

In particolare, mentre una concezione presto diffusasi nell'area soprattutto italiana e francese appare concordemente schierata in favore di un'accezione del tentativo come fatto pericoloso, un'opposta concezione radicata nell'area di lingua tedesca propende per una costruzione del tentativo come fatto colpevole: nella prima prospettiva, il tentativo punibile è caratterizzato dalla necessaria idoneità della condotta, nella seconda assume preminente risalto la volontà rivelata dall'azione diretta alla realizzazione del reato.

Entrambe le impostazioni – qui sono possibili solo brevi cenni – sono andate incontro a vivaci obiezioni nel corso della seconda metà del XIX secolo.

Da un lato, alla teoria soggettiva è stato rimproverato di fondare la punibilità esclusivamente sull'intenzione del soggetto agente, così esponendo il diritto penale a evidenti rischi sul piano delle garanzie personali in conseguenza della commistione tra il delitto e il mero proposito di delinquere. Tale critica – occorre ora riconoscere – coglieva certamente nel segno rispetto ai fondamenti del delitto come fatto necessariamente lesivo, mentre risultava più debole rispetto al pericolo di un'eccessiva soggettivizzazione della condotta penalmente rilevante, poiché i sostenitori della teoria in esame erano concordi nel richiedere l'univoca esteriorizzazione della volontà criminosa, impedendo un'eccessiva dilatazione dell'area della punibilità. Qui insorgeva tuttavia una nuova difficoltà concettuale, poiché proprio l'esigenza di non spingere l'applicabilità della sanzione penale a ogni caso di manifestazione esterna di una volontà criminosa induceva a riconoscere l'opportunità di non punire il tentativo c.d. superstizioso (ad es. pregare o fare scongiuri per la morte del nemico o utilizzare a tale scopo pozioni magiche) o grossolano (ad es. impiegare un mezzo manifestamente e per sua natura incapace di cagionare l'evento): con queste concessioni la teoria soggettiva abbandonava il fronte dell'intenzione, accogliendo un parametro oggettivo estraneo ai suoi presupposti⁵.

Ancora più complesso e incerto è stato però il cammino della teoria oggettiva, che nei primi decenni del secolo XIX comincia ad affinare la distinzione tra inidoneità assoluta e relativa del tentativo, al fine di relegare nella sfera dell'impunità le condotte contrassegnate da un'impossibilità di sfociare nella consumazione, affermando invece la punibilità delle condotte intrinsecamente adeguate ma solo in conseguenza di fattori concreti rimaste allo stadio del tentativo. La successiva elaborazione dimostrerà tuttavia che la distinzione tra inidoneità assoluta e relativa è priva di una reale base euristica, in quanto si risolve nell'accostamento di parametri eterogenei, oscillanti tra una dimensione

⁵ Sia qui consentito il rinvio al mio *Il delitto tentato*, Giuffrè, Milano 2012, pp. 297ss.

astratta e una concreta e riferibili la prima sia all'oggetto della condotta che al mezzo impiegato e la seconda solo al mezzo nella sua relazione con l'oggetto.

Più specificamente, l'inidoneità assoluta evoca un giudizio astratto sull'inadeguatezza qualitativa del mezzo, tuttavia inevitabilmente destinato a concretizzarsi in rapporto allo scopo perseguito (rivelando così, ad es., l'assoluta inidoneità dello zucchero per scopi omicidari, salvo che esso sia impiegato per cagionare la morte di un diabetico); al contrario, l'inidoneità relativa procede da un accertamento concreto sull'insufficienza quantitativa del mezzo, che a sua volta si converte in un'astrazione sulla sua potenzialità di cagionare un evento del tipo di quello perseguito, alla luce di una valutazione ipotetica avente ad oggetto il "genere" di mezzo impiegato. Quanto vi sia di arbitrario in tale procedimento è evidente: assumendo che non si danno mezzi sempre e in ogni circostanza assolutamente inidonei, il giudizio di idoneità deve necessariamente fondarsi sulle modalità di utilizzo che si proponeva l'agente (ad es. una pistola scarica risulta assolutamente inidonea come arma da fuoco e invece idonea come corpo contundente), così da perdere una dimensione esclusivamente oggettiva e naturalistica ed estendersi anche alla volontà soggettiva. Al contrario, l'accertamento dell'inidoneità relativa si diparte dalle caratteristiche del caso concreto – valutando quindi l'intenzione dell'agente, il suo piano criminoso, la natura del mezzo e dell'oggetto – ma è inevitabilmente destinato a risolversi in un procedimento probabilistico di tipo astratto.

Le considerazioni appena svolte dimostrano la fragilità della teoria in esame, il cui tramonto coincise, nell'ultimo quarto del secolo XIX, con l'affermazione del positivismo scientifico e, in particolare, con la diffusione di concezioni causali che, negando qualsiasi possibilità di differenziazione tra i vari fattori impeditivi dell'evento, affermavano la punibilità del tentativo anche per le condotte realizzate con il mezzo più inadeguato o su un oggetto inesistente.

4. *La teoria della prognosi postuma*

Nel contesto storico ora tratteggiato, caratterizzato dalle veementi critiche alla concezione soggettiva per la spiritualizzazione del fatto di reato da essa operata e dalle insuperabili obiezioni alla concezione oggettiva per la sua incapacità di enunciare chiaramente i caratteri del tentativo punibile, comincia a farsi strada l'idea che il giudizio di idoneità debba essere operato alla luce della valutazione di un osservatore, posto nel luogo e al tempo della condotta, dotato delle cognizioni di un uomo avveduto ed eventualmente delle superiori conoscenze specifiche dell'agente. Questa valutazione svolta *ex ante*, nonostante il fatto sia giunto al suo epilogo (dove appunto la natura prognostica e successiva), è dichiaratamente costruita dall'austriaco von Liszt come una soluzione intermedia fra gli opposti orientamenti, a quello oggettivo contestando che la distinzione tra inidoneità assoluta e relativa è un "rozzo disconoscimento" dell'idea che il rapporto eziologico può o no sussistere, ma non ammette valutazioni quantitative; e a quello soggettivo rimproverando che la negazione della causalità del tentativo non consente di escludere rilevanza all'elemento centrale del pericolo⁶.

⁶ Cfr. F. VON LISZT, *Das Deutsche Reichsstrafrecht*, Guttentag, Berlin-Leipzig 1881, pp. 136ss.

Conviene dire subito che questa teoria della prognosi postuma gode attualmente di grande favore nella penalistica internazionale, essendo ricorrentemente assunta come fondamento della punibilità del tentativo. In essa possono individuarsi due profili essenziali.

Il primo concerne la base del giudizio di idoneità, che ha natura parziale in quanto rimessa alla valutazione di un osservatore collocato nel tempo e nel luogo dell'azione e idealmente chiamato ad esprimersi sulla base delle conoscenze apprendibili nella sua posizione; in questo senso, la nozione di pericolo che ne deriva è necessariamente "soggettiva", cioè valida limitatamente alla prospettiva dell'osservatore (che ovviamente si identifica con il giudice). In secondo luogo, il pericolo di cui si parla è fondato sulla mera possibilità di verificazione del fatto, che non ha nulla a che vedere con la probabilità. Considerando l'effetto sinergico dei due punti ora riferiti, si comprende agevolmente la seguente affermazione di von Liszt: «noi diciamo non che è punibile il tentativo pericoloso, ma che non è punibile il tentativo non pericoloso. La relatività del concetto di pericolo non rappresenta un'obiezione contro l'esattezza di questo principio, che si sforza di elevare il sentimento giuridico presente in ciascuno di noi alla chiarezza di un pensiero giuridico»⁷.

Entrambi gli assunti riportati sono stati criticati da una parte della dottrina italiana, che al giudizio su base parziale ha preteso di sostituire un giudizio su base totale, che cioè tiene conto di tutti i fattori esistenti al momento del fatto anche se ignorati dall'agente, e in luogo della mera possibilità ha richiesto, ai fini della punibilità del tentativo, la probabilità di verificazione del fatto.

Cominciando da quest'ultimo profilo, il requisito della possibilità significativa (e non anche remota) di consumazione del reato va certamente condiviso, in quanto rispettoso pure della necessità di provare il corrispondente dolo dell'agente. Ma se è evidente la vaghezza contenutistica del concetto di "possibilità significativa", che porta con sé un inevitabile spazio di discrezionalità giudiziale, non può peraltro ammettersi che tale concetto si trasformi in un giudizio logico-fattuale di probabilità – ove gli atti già compiuti dall'agente andrebbero naturalisticamente valutati alla luce della «ricostruzione dell'intero piano delittuoso, sia nelle modalità in cui era stato progettato, sia secondo la sua più verosimile realizzazione»⁸ –, essendo impossibile imbrigliare comportamenti umani entro gli schemi di una previsione rigidamente graduata alla luce delle *chances* della consumazione.

Le perplessità si accrescono rispetto al giudizio di prognosi postuma su base totale⁹. In suo favore potrebbe osservarsi che, in un contesto dominato dalla nozione di reato come fatto lesivo, la punibilità del tentativo deve legarsi al pericolo così come la punibilità del reato consumato si lega alla lesione dell'interesse tutelato. Siffatta affermazione, nel porre come scontata la concretezza ed effettività del pericolo caratterizzante il tentativo punibile, finisce però per provare troppo: anzitutto, una

⁷ *Ibidem*, p. 138.

⁸ È questa la tesi sostenuta da I. GIACONA, *Il concetto d'idoneità nella struttura del delitto tentato*, Giappichelli, Torino 2000, pp. 138 e 203ss.

⁹ Da ultimo G. DE FRANCESCO, *Sul tentativo: tra storia, dogmatica e politica criminale*, in "Quaderni fiorentini", XLII (2013), pp. 641ss.

valutazione su base totale, comprensiva di tutte le circostanze esistenti al momento dell'azione (anche esterne al fatto dell'agente: si pensi al previo appostamento della polizia sul luogo di esecuzione del reato), salvo casi eccezionali fatalmente giunge a dimostrare l'inedoneità del tentativo; inoltre, tale valutazione trascura che già nel tentativo pericoloso su base parziale sussiste un disvalore di condotta nel quale confluiscono l'intenzione criminosa e l'adeguatezza dell'azione; infine, la tesi qui criticata contrasta con la funzione preventiva del diritto penale e con la necessità di apprestare ai beni giuridici una tutela finalizzata a sanzionare le loro lesioni, ma ancor prima ad assicurarne la sicurezza e il pacifico godimento.

A nostro avviso, il vero punto debole della teoria della prognosi postuma risiede nell'arbitrarietà legata alla determinazione delle conoscenze in possesso dell'osservatore esterno, del quale non vengono precisate le competenze e neppure si richiede che egli abbia seguito il fatto nel suo intero svolgimento: la valutazione della gittata della particolare arma, impiegata per uccidere il nemico che si trova a considerevole distanza, implica una perizia in materia balistica, mentre il fatto che l'arma sia scarica o difettosa può emergere da fattori precedenti il momento della sua utilizzazione. In altre parole: se il giudizio sull'idoneità della condotta dovesse limitarsi al luogo e al tempo dell'azione, ancora una volta gli spazi di impunità si restringerebbero al tentativo superstizioso ovvero grossolano, mentre al contrario occorre che la valutazione sia operata da una persona particolarmente avveduta e dotata delle conoscenze nomologiche corrispondenti alla migliore scienza ed esperienza e altresì delle conoscenze fattuali relative all'intero svolgimento dell'azione, seguita nella prospettiva dell'agente, al fine di accertare l'effettiva adeguatezza della condotta realizzata.

5. I casi di inesistenza dell'oggetto e di errore

Solo al fine di dimostrare la complessità del problema del tentativo punibile, conviene fare un rapido cenno di due ulteriori situazioni.

La prima riguarda i casi di inesistenza dell'oggetto: si pensi a chi, con proposito omicida, spari nei confronti di una persona appena prima deceduta. In ipotesi del genere, l'accertamento postulato dalla teoria della prognosi postuma potrebbe risolversi in senso negativo per l'agente ogni volta che all'osservatore esterno non risultasse percepibile il già avvenuto decesso della vittima. Nondimeno, l'affermazione della punibilità qui si fonderebbe solo sull'intenzione criminosa dell'agente, non potendo trovare alcun riscontro nel pericolo per un bene del quale si assume appunto l'inesistenza: la soluzione dell'impunità trova dunque giustificazione nell'esigenza di non intaccare i fondamenti oggettivistici dell'ordinamento penale e aprire così le porte a un incontrollabile soggettivismo. Come si vede, si tratta di una conclusione imposta non da pretese dogmatiche, ma dalla consapevolezza degli effetti dirompenti implicati dall'opzione contraria.

La seconda situazione concerne i casi in cui la condotta deliberata dall'agente, in sé pienamente idonea nella scelta del mezzo e delle modalità dell'azione, perde tale idoneità a seguito di un errore dell'agente o di un intervento della stessa vittima predestinata o di

un terzo: si pensi a colui che, nell'esecuzione del piano criminoso, per sbaglio introduce nella pozione una sostanza innocua al posto di quella venefica già predisposta ovvero a chi, per scopi omicidiari, si serve di un'arma a sua insaputa scaricata dalla vittima potenziale. L'elaborazione ottocentesca del tentativo dimostra che, dinanzi a tali situazioni caratterizzate da una piena idoneità del piano criminoso e da una ferma volizione illecita, non sfociate nella consumazione solo per un fattore esterno indipendente, anche alcuni sostenitori delle concezioni oggettive propendevano per la punibilità dell'agente¹⁰: così dimostrando che, nella complessa miscela di elementi soggettivi e oggettivi di cui si compone il delitto tentato, talvolta la preponderanza dei primi induce verso un abbandono delle posizioni teoriche.

6. *Il reato putativo*

Ritornando al piano storico, parallelamente alla difficoltosa evoluzione della teorica del reato o tentativo impossibile, soprattutto nella dottrina italiana del XIX secolo viene approfondita la nozione di reato putativo.

In un'accezione ristretta, essa designa l'errore di diritto "inverso", cioè la supposizione di violare una norma in realtà inesistente (ovvero l'ignoranza di agire in presenza di una causa oggettiva di giustificazione); qui il problema non ha ragione di porsi, poiché la volontà colpevole non trova riscontro in una norma che tipizza (o sanziona) il fatto realizzato, sicché la sua impunità – almeno in un ordinamento giuridico ancorato al principio di legalità e in particolare al divieto di analogia in materia penale – deriva dall'assenza di una disposizione incriminatrice. In un'accezione più ampia, il concetto di reato putativo riguarda invece i casi in cui taluno si rappresenta e vuole commettere un illecito effettivamente previsto dalla legge penale, la cui configurabilità è però esclusa dall'assenza di un requisito costitutivo della relativa fattispecie.

Questa più ampia configurazione del reato putativo rinviene le proprie ascendenze già nell'elaborazione, da parte dei giuristi medievali e postmedievali, della categoria dell'*impedimentum juris*, ove confluivano i casi della sottrazione di cosa altrui avvenuta ignorando il consenso del proprietario, della congiunzione carnale con donna erroneamente ritenuta coniugata e dell'uccisione di un uomo di cui si sconosce la qualità di *exbannitus*¹¹. È evidente come, attraverso queste prospettazioni, si intendesse sul piano tecnico escludere la punibilità di fatti inoffensivi, in quanto consentiti dalla legge malgrado l'intenzione criminoso dell'agente.

Il tema viene ripreso e affinato da Carmignani, il quale, all'interno della trattazione del delitto tentato, individua le cause impeditive c.d. casuali legali, che – in contrapposizione alle cause di tipo fattuale, confluenti nell'inidoneità del tentativo – escludono la sua

¹⁰ Tra gli altri, F. CARRARA, *Programma del corso di diritto criminale. Parte generale*, Giusti, Lucca 1867³, pp. 213s., nota 1 (§ 364); C.J.A. MITTERMAIER, *Beiträge zur Lehre vom Versuche der Verbrechen*, in "Neue Archiv des Criminalrechts", I (1816), p. 194, nota 24; ID., *Ueber den neuesten Zustand der Criminalrechtswissenschaft in Deutschland*, in "Neue Archiv des Criminalrechts", IV (1820), pp. 104s.

¹¹ Ampiamente, sul tema, R. ISOTTON, *Crimen in itinere. Profili della disciplina del tentativo dal diritto comune alle codificazioni penali*, Jovene, Napoli 2006, pp. 108ss.

punibilità perché «manca in quegli atti la qualità dalle leggi riprovata: nel qual caso, siccome la estrinseca moralità degli atti interamente manca, ogni ispezione obbiettiva e subbiettiva diviene affatto inutile»: gli esempi riportati in nota sono il «furto di cosa propria, ed il concubito con la propria moglie»¹². Il problema di questa classificazione, come rilevato da Carrara, è «che le cause che altri disse legali non degradano il conato; ne distruggono la essenza: ed è repugnante il dire che ciò che distrugge un essere attribuisce una qualità all'essere stesso»¹³.

Carrara aveva indubbiamente ragione: se nella nozione di reato putativo rientrano condotte caratterizzate nel senso della loro adeguatezza e di una piena colpevolezza – al punto da giungere a consumazione, seppure solo nella rappresentazione dell'agente –, mentre non riveste alcun ruolo l'alternativa tra atti idonei e inidonei, non è corretta la collocazione di tale figura nella tematica del tentativo. Vero è pure, tuttavia, che ogni volta un elemento legale risulta in grado di convertirsi in uno fattuale (si pensi all'altruità della cosa nel furto, alla qualità di coniuge nella donna con cui si ritiene di commettere adulterio, alla condizione di essere vivente per la vittima dell'omicidio) le teoriche del tentativo e del reato putativo sono inevitabilmente destinate a sovrapporsi.

Nessun criterio è riuscito infatti a districare l'intreccio tra le due prospettive: l'idea che solo nel reato putativo la condotta, anche mutando le sue caratteristiche, non è mai in grado di conseguire l'evento ovvero l'assunto che in esso fa difetto il soggetto passivo, per quanto efficaci dal punto di vista descrittivo, non sono in grado di tracciare una netta linea di confine rispetto alle ipotesi del tentativo impossibile.

Gli svolgimenti della dottrina italiana ed europea sul punto confermano una bivalenza della nozione di reato putativo, destinata a esplicitare la propria rilevanza tanto sul piano della teoria generale del reato quanto su quello del tentativo punibile.

7. Cenni di diritto comparato

Spostiamoci ora sul diritto positivo, estendendo l'attenzione ai sistemi penali culturalmente più vicini al nostro.

Quanto al trattamento sanzionatorio del tentativo, una riduzione di pena obbligatoria è prevista dall'art. 56 cod. pen. italiano e dall'art. 62 cod. pen. spagnolo: a fronte della contrapposta equiparazione stabilita dall'art. 121-4 cod. pen. francese, il § 34 n. 13 cod. pen. austriaco contiene una circostanza attenuante destinata a operare all'interno della cornice di pena edittale stabilita per il reato consumato, mentre il § 23.2 cod. pen. tedesco ammette una riduzione solo facoltativa.

In merito allo specifico problema del tentativo impossibile, il § 23.3 cod. pen. tedesco stabilisce: «Il tribunale può astenersi dall'inflizione della pena o può ridurla discrezionalmente qualora, per grossolana incomprendimento, l'autore abbia ignorato che, per la natura dell'oggetto o del mezzo sul quale o con il quale il fatto doveva essere

¹² G. CARMIGNANI, *Elementi di diritto criminale*, trad. it. C. Dingli, Sanvito, Milano 1863, p. 88 (§ 242). In precedenza, ma con insoddisfacenti esiti classificatori, il tema era stato affrontato da A. De SIMONI, *Dei delitti di mero affetto*, Scotti, Como 1783, pp. 185s.

¹³ F. CARRARA, *Programma del corso di diritto criminale. Parte generale*, cit., p. 227 (§ 387).

compiuto, il tentativo mai avrebbe potuto condurre alla consumazione». In dottrina è controverso se davvero possa essere comminata una pena per l'autore di un tentativo superstizioso, a causa dell'innocuità della condotta rivelatrice di un'assenza di pericolosità dell'agente; dinanzi al chiaro dettato normativo, risulta invece pacifica la punibilità del tentativo impossibile.

In Spagna, mentre l'art. 52 del codice penale del 1944 estendeva il trattamento sanzionatorio del tentativo ai «casi di impossibilità di esecuzione o di realizzazione di un delitto», il codice del 1996 nulla dispone in merito, solo prevedendo all'art. 62 l'attenuazione di pena per il tentativo «nella misura ritenuta adeguata alla luce del pericolo connesso all'intenzione e al grado di esecuzione». La giurisprudenza tende a escludere la punibilità del tentativo impossibile solo nei casi di assoluta inidoneità della condotta senza precisare il criterio di accertamento, che una dottrina prevalente riferisce alla valutazione *ex ante* di un osservatore collocato al posto dell'agente e dotato di un livello medio di conoscenze e competenze nonché di quelle specifiche dell'agente stesso.

In Francia, nell'assenza di una previsione normativa, il 16 gennaio 1986 la Cassazione ha affermato la configurabilità del tentativo di omicidio su una persona erroneamente ritenuta in vita, essendo la morte della vittima una «circostanza indipendente dalla volontà dell'agente e integrando le dette violenze un inizio di esecuzione»; la dottrina prevalente condivide questa interpretazione.

In Austria, il § 15.3 cod. pen. espressamente esclude la punibilità del tentativo quando, «per l'assenza di qualità personali o di condizioni richieste dalla legge per l'agente, o per il tipo di condotta o di oggetto sul quale [il tentativo, n.d.a.] fu compiuto, la consumazione risultava assolutamente impossibile». Nella giurisprudenza e nella dottrina è attualmente riscontrabile una situazione di forte contrasto rispetto all'adozione di parametri di giudizio oggettivi o soggettivi.

In Italia, mentre l'art. 56 cod. pen. lega la definizione del tentativo anche all'idoneità degli atti, l'art. 49 afferma la non punibilità di «chi commette un fatto non costituente reato, nella supposizione erronea che esso costituisca reato» (comma 1) nonché nei casi in cui, «per la inidoneità dell'azione o per la inesistenza dell'oggetto di essa, è impossibile l'evento dannoso o pericoloso» (comma 2); per quest'ultima ipotesi è affidato al giudice il potere di applicare la misura di sicurezza della libertà vigilata. La giurisprudenza adotta un'interpretazione restrittiva, intendendo l'inidoneità degli atti e dell'azione in senso assoluto e limitando l'inesistenza dell'oggetto alla radicale sua assenza, *in rerum natura*; in dottrina si rinvengono posizioni affini alla giurisprudenza, altre attestate su una valutazione *ex ante* di prognosi postuma e altre ancora incentrate su un accertamento su base totale¹⁴.

Riepilogando le varie soluzioni emerse dalla ricognizione appena operata in riferimento al “classico” problema del tentativo di omicidio nei confronti di una persona già deceduta, può dunque affermarsi che esso è certamente punibile in Germania (in conformità a un orientamento affermatosi con la sentenza 10 giugno 1880 del *Reichsgericht*, relativa a un infanticidio su un feto nato morto) e in Francia (alla stregua dell'indirizzo inaugurato dalla citata sentenza della Cassazione del 1986); in Spagna la

¹⁴ Un'indagine comparata sui sistemi penali qui presi in considerazione è già nel mio *Il delitto tentato*, cit., pp. 855ss.

situazione della dottrina (più che quella della giurisprudenza) appare favorevole alla punibilità; in Austria è verosimile che la punibilità sia esclusa; in Italia, a fronte del chiaro dettato dell'art. 49, comma 2, cod. pen., il giudice può applicare solo la libertà vigilata.

8. *Una conclusione aperta*

La soluzione della punibilità del tentativo impossibile trova un'agevole spiegazione nel quadro di una concezione soggettiva del reato, fondata sulla volontà colpevole: caratterizzandosi il tentativo alla luce dell'incompletezza della condotta o della mancata verifica dell'evento, l'accento non può non gravitare sull'intenzione di compiere l'illecito. Come infatti affermato dal *Reichsgericht* tedesco nella citata sentenza del 1880, «per il tentativo, in contrapposizione alla consumazione, rileva solo la rappresentazione dell'agente che diede causa all'esecuzione, mentre è indifferente la possibilità o impossibilità della consumazione dovuta alla qualità dell'oggetto contro cui il reato è diretto»; d'altra parte, osserva di rincalzo la prevalente dottrina francese, «se non si può consumare l'impossibile, lo si può sempre tentare»¹⁵.

Il problema è costituito dall'incompatibilità tra una concezione del reato come fatto lesivo di beni giuridici e una concezione del tentativo totalmente svincolata dalla sua potenzialità di danno e legata alla manifestazione della volontà di realizzare il delitto. L'inaffidabilità di una convivenza di queste prospettive costringe a optare tra la prevalenza del fatto ovvero della volontà colpevole: la prima, il cui fondamento non richiede di essere illustrato alla luce delle sue evidenti ragioni garantistiche, solleva perplessità sul piano della politica criminale in tutte le situazioni non sfociate nella verifica dell'evento a causa di fattori impeditivi estranei alla condotta dell'agente, mentre la seconda determina una dilatazione della responsabilità penale agganciata alla rappresentazione del soggetto attivo e quindi potenzialmente in grado di confondere la sfera etica e quella giuridica.

Il nodo, come si vede, non può essere sciolto semplicemente affermando l'esattezza di una teoria e la fallacia dell'altra: piuttosto, si tratta di operare una scelta consapevole alla luce delle sue implicazioni e conseguenze.

¹⁵ Così A. PROTHAIS, *Tentative et attentat*, Librairie generale de droit et de jurisprudence, Paris 1985, p. 103.

STUDI

Alessandro Bertinetto

FREUDE AN DEM TUN.
IL SENTIMENTO DELL'AGIRE NELLA FILOSOFIA DI FICHTE

Abstract

After suggesting five ways in which Fichte's philosophy can be regarded as a philosophy of action (§ 1) and explaining the systematic meaning of the primacy of the practical in Fichte (§ 2), this article focuses on the feeling that accompanies right action according to Fichte. In the Jena period (1793-1799), Fichte argues that the good and right action does not have enjoyment as its goal but is accompanied by a feeling of satisfaction (Befriedigung) arising from the self-affirmation of the I as autonomous will and involving contempt for all enjoyment (§ 3). After the year 1800, Fichte speaks of "joy in doing" (Freude an dem Tun). Now, properly, the I is no longer the subject of action, but shows the genetic activity of "living" (Leben). "Joy in doing" associates with wisdom, that is, with the status when the will is realized as appeasement of the moral effort: having acquired the clear vision of absolute knowledge, the wise action is free in that it is independent not only from natural impulses but also from the categorical imperative that, being a law, still binds the action. Therefore, my thesis is that "joy in doing" is the feeling of the practical enactment of the doctrine of science as wisdom (§ 4).

1. Introduzione

Johann Gottlieb Fichte è a ragione considerato un filosofo dell'azione. La sua filosofia è una filosofia dell'azione almeno sotto cinque punti di vista, strettamente interconnessi e reciprocamente implicanti.

(1) È una *filosofia metafisico-trascendentale* dell'atto, perché azione, o meglio attività spontanea, o agire in atto (*Tathandlung*), sono nella loro essenza (nella fase jenese del suo pensiero: 1793-1799) tanto l'io trascendentale, come fondamento dell'esperienza e del sapere, quanto (nel periodo post-jenese: 1800-1814) l'assoluto (il *Leben*: "vivere"), che la *Seconda esposizione della Dottrina della Scienza* del 1804 descrive come *esse in mero actu*¹.

(2) Quella di Fichte può poi essere definita come una *filosofia performativo-trascendentale*. Infatti, la stessa dottrina della scienza è da considerarsi in termini operativistici,

¹ J.G. FICHTE, *Die Wissenschaftslehre* (1804. II. Vortrag), in J.G. FICHTE, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 42 voll., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-2012 (nel seguito la *Gesamtausgabe* sarà indicata con l'abbreviazione *GA*, seguita da un numero romano indicante la serie e da un numero arabo indicante il volume), II/8, p. 229; trad. it. M. D'Alfonso, *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, Guerini e associati, Milano 2000, p. 230. Sulla *Dottrina della scienza 1804*, cfr. J.-C. GODDARD-A. SCHNELL (a cura di), *L'être et le phénomène. J.G. Fichte: Die Wissenschaftslehre (1804)*, Vrin, Paris 2009.

performativi. La filosofia non può essere ridotta a una serie di formule descrittive della realtà, da apprendere e ripetere. La dottrina della scienza, come tale, non può essere scritta: la “lettera” della dottrina della scienza è un fatto di cui dev’essere riattivata la genesi mediante il *pensare da sé* (*Selbstdenken*) del discente. Dev’essere dunque intesa nei termini di azioni, di operazioni che la riflessione, per potersi collocare all’altezza del pensiero trascendentale, deve compiere, su invito del filosofo (invito paradigmaticamente esplicito nell’*incipit* della *Dottrina della scienza nova methodo*, le cui lezioni furono tenute da Fichte tra il 1796 e il 1799)².

(3) Ne deriva l’esigenza di elaborare una *filosofia antropologico-trascendentale* dell’azione che, considerando l’agire come la qualità costitutiva dell’essere umano, chiarisca come conciliare l’effettiva possibilità ed efficacia dell’azione dell’uomo nel mondo con la sua libertà.

(4) La riflessione antropologico-trascendentale sull’azione conduce quindi a un’*etica dell’azione*, che considera l’agire nel mondo, con gli altri e sulla natura il dovere dell’essere umano, in quanto realizzazione della sua essenza. L’uomo deve agire nella società, per realizzare se stesso, ovvero la propria autonomia, che coincide con l’autonomia della ragione in generale, ed evitare la *pigrizia*, che per Fichte è il «male radicale»³.

(5) Perciò, infine, come Fichte sosterrà esplicitamente a partire dal 1800, la stessa dottrina della scienza (*Wissenschaftslehre*) è una *dottrina della saggezza* (*Weisheitslehre*), in quanto, per non restare lettera morta, il sapere deve farsi azione. L’esito dell’autocomprensione del sapere che è la dottrina della scienza è perciò un invito alla saggezza (*Weisheit*), ovvero a riunificare il “sapere” con la “vita”⁴.

2. *Filosofia dell’azione, filosofia come azione: primato del pratico e saggezza*

I cinque aspetti con cui ho schematicamente esposto quelle che mi paiono essere le linee guida della filosofia *dell’azione e come azione* nel pensiero Fichte sono espressione di un nucleo teorico coerente, sebbene si tratti di elementi che compaiono in testi diversi, appartenenti a fasi successive del pensiero fichtiano. Il punto fondamentale è il seguente: proprio perché l’io o l’assoluto sono essenzialmente attività, agilità, genesi, libera spontaneità, la filosofia trascendentale, che intende (di)spiegare la realtà come costruzione dell’io e come immagine del principio assoluto, può svolgersi come articolazione di operazioni di pensiero che esibiscono in atto, nel concreto esercizio (*Vollzug*) della riflessione, il carattere attivo del principio (l’io, l’assoluto), che tuttavia il sapere può concepire soltanto come inconcepibile. La possibilità dell’azione libera, e della realizzazione del dovere etico dell’autonomia (che esprime il principio assoluto come esigenza), è manifestata *in fieri* attraverso la testimonianza concreta della sua realtà,

² Sulla *nova methodo* cfr. I. RADRIZZANI, *Vers la fondation de l’intersubjectivite chez Fichte. Des Principes à la Nova Methodo*, Vrin, Paris 1993; H. GIRNDT et al. (a cura di), *Zur Einheit der Lehre Fichtes. Die Zeit der Wissenschaftslehre nova methodo*, numero monografico di “Fichte-Studien”, 16 (1999).

³ J.G. FICHTE, *System der Sittenlehre* (1798), in *GA I/5*, p. 185; trad. it. C. De Pascale, *Sistema di etica*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 186.

⁴ Cfr. G. RAMETTA, *Libertà, scienza e saggezza nel secondo Fichte*, in G. DUSO-G. RAMETTA (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 87-115, qui p. 102.

già al livello del movimento riflessivo del pensiero trascendentale. La comprensione, da parte del pensiero trascendentale, del proprio principio in quanto *Tathandlung*, genesi, assoluto, vivere, libertà, è testimoniata dall'agilità della riflessione trascendentale che si autodetermina svincolandosi dai concetti che produce, mentre ne mostra la genesi, e svincolandosi, in ultima analisi, anche da se stessa, come pensiero semplicemente teoretico, per farsi agire libero nel mondo. In estrema sintesi, il principio (l'io, l'assoluto) è libertà e appare come tale attraverso l'agire libero, di cui la filosofia trascendentale non è soltanto massima, ma *unica* autentica, illuminata, espressione. Donde, peraltro, il concreto impegno pratico di Fichte nella vita della sua epoca: il filosofo trascendentale non è un intellettuale rinchiuso nella sua torre d'avorio, ma è attivo in diversi campi della prassi, dalla vita universitaria alla politica.

Il primato del pratico in Fichte ha quindi in generale un significato ben più radicale che in Kant. Mentre in quest'ultimo il primato del pratico indica la possibilità di pervenire a enunciati circa l'anima, il mondo e Dio tramite i postulati della ragion pratica, che si spingono oltre i limiti di quanto si può conoscere grazie all'esperienza, e che pertanto non hanno validità conoscitiva, la dimensione pratica ha in Fichte un primato su quella teoretica, poiché la prima fonda e costituisce alla radice, geneticamente, la seconda. Il primato della ragion pratica è orientato in Fichte «in un senso sistematico e architettonico»⁵, nel senso che la ragione pratica, come conciliazione di io teoretico – che, in quanto attività di rappresentazione, è dipendente dal mondo che conosce – e io puro – che, in quanto intuizione intellettuale, è autoposizione assoluta – è principio di configurazione del mondo, funzione costituente l'intera esperienza. Alla spontaneità assoluta della ragione come agire spetta quindi un primato che, a differenza del primato del pratico kantiano, è epistemologico⁶. La ragione pratica ha un primato su quella teoretica nel senso che esplicita la praticità della ragione *come tale*. Per un verso, la ragione teoretica è costitutivamente pratica, dal momento che il principio teoretico della realtà e del sapere della realtà (che secondo la prospettiva trascendentale coincidono), è in se stesso attività, anzi autoattività (*Selbsttätigkeit*), come si esprimeva il “primo” Fichte, ovvero “*absolute Genesis*”, come avrebbe detto il “secondo” Fichte (ovvero, in base all'uso ormai radicatosi nella *Fichte-Forschung*, il pensiero di Fichte successivo all'*Atheismus-Streit*: dal 1800 al 1814, l'anno della morte). Per altro verso, l'esito della ragione teoretica è la ragione pratica in quanto etica: come scrive Ivaldo, «la ragione pratica è la forma (formativa di esperienza) che l'incondizionato, l'“io sono”, la posizione assoluta, assume nella coscienza umana, in rapporto a un “dato” – configurato dalla ragione conoscitivo-teoretica –, che per parte sua emerge come “dato” solo perché investito dalla intenzionalità pratica della ragione stessa, ovvero si presenta come “dato-in-un compito”»⁷.

Ne segue che, affinché il principio del sapere e dell'esperienza sia correttamente compreso come tale, il filosofo non può limitarsi a fissarlo in concetti, in immagini teoriche, descrivendo i “fatti della coscienza” in cui esso appare. Se si restasse a questa

⁵ M. IVALDO, *Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, ETS, Pisa 2012, p. 222; cfr. anche p. 256. Di M. IVALDO si vedano anche *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli 1987 e il recente ed efficacemente sintetico *Fichte*, La Scuola, Brescia 2014.

⁶ Cfr. IVALDO, *Ragione pratica*, cit., p. 265.

⁷ *Ibidem*, p. 260.

oggettivazione nel linguaggio figurativo (*bildlich*) del concetto, il principio verrebbe descritto in termini oggettivati e “sostanziali”, appunto inadeguati al suo carattere essenzialmente attivo. Per evitare l’aporia della riduzione dell’assoluto (l’io assoluto, il vivere assoluto) che è libertà (spirito) all’immagine, ovvero al concetto e alla lettera che lo presenta oggettivandolo, si tratta di esercitare sempre di nuovo il pensiero come libera attività. È in questo senso quindi che il sistema della dottrina della scienza (*Wissenschaft*) deve diventare saggezza (*Weisheit*)⁸, sapere pratico: *sapere come prassi* e *prassi come sapere*. L’autentico filosofare è tornare (alla) vita (*Leben* in quanto attivo *vivere*, insiste a più riprese Fichte)⁹. Infatti, il principio appare come tale soltanto in quanto altro rispetto al sapere che lo coglie come principio, o meglio come *principiare* (genesì, spontaneità, libertà). La libertà, una volta illuminata dalla riflessione trascendentale che ne costruisce il *sistema*¹⁰, appare come tale soltanto in quanto vissuta e agita, ovvero, soltanto in quanto la riflessione trascendentale si coglie anch’essa come manifestazione (immagine, fenomeno) di libertà (l’assoluto), e si coglie come manifestazione di libertà soltanto realizzando la libertà nell’agire.

Detto ancora altrimenti, la questione che, in varie forme, attraversa tutti gli scritti fichtiani è la seguente. Lo scopo della filosofia come dottrina della scienza è quello di comprendere il principio del sapere e della realtà. Questo principio è l’inoggettivabile libertà (che il Fichte jense attribuisce all’io e il Fichte di Berlino al *vivere assoluto*) di cui il sapere – anche il sapere teoretico della dottrina della scienza – è immagine¹¹. Poiché l’immagine offerta dal sapere teoretico oggettiva il principio, negandone così la qualità di libera e genetica attività in atto, soltanto l’agire, attraverso cui l’essere umano si autodetermina ponendosi come libero, può presentare, esercitandolo, il principio, che è libertà. Per dirla nei termini del *Sistema di etica* del 1798¹², la libertà, del cui concetto la dottrina della scienza è analisi, non può essere oggetto di coscienza perché non può svilupparsi «senza il concorso di un essere cosciente» che non può avere «solo il compito dello spettatore». La libertà, insomma, «non è oggetto, ma soggetto-oggetto della coscienza» e soltanto mediante l’azione, nell’esercizio di libertà, si può essere coscienti di libertà. È questo il senso per cui la compiuta dottrina della scienza è, per dirla con l’efficace espressione della *Dottrina della scienza* del 1812¹³, «*Wegbahnung zur Sittlichkeit*», ovvero «*klare Kunst des Sittlichwerdens*», cioè, possiamo tradurre, «apertura della strada verso l’etica», «limpida arte per il raggiungimento dell’eticità».

⁸ Cfr. J.G. FICHTE, *Die Wissenschaftslehre* (1804. II. Vortrag), cit., p. 378; it. p. 352; ID., *Wissenschaftslehre* (1807), in *GA II/10*, p. 132; trad. it. G. Rametta, *Dottrina della scienza. Esposizione del 1807*, Guerini e associati, Milano 1995, p. 57; ID., *Wissenschaftslehre* (1811), in *GA II/12*, p. 299; trad. it. G. Rametta, *Dottrina della scienza. Esposizione del 1811*, Guerini e associati, Milano 1999, p. 318. Mi sia consentito rinviare inoltre ad A. BERTINETTO, *L’essenza dell’empiria*, Loffredo, Napoli 2001, pp. 222-228.

⁹ Per la *Lebenslehre* fichtiana cfr. ancora A. BERTINETTO, *L’essenza dell’empiria*, cit., pp. 189-230, e la letteratura ivi citata.

¹⁰ Cfr. la lettera di Fichte a Reinhold dell’8 gennaio 1800: «Il mio sistema è da cima a fondo soltanto un’analisi del concetto di libertà: in questo non può venire contraddetto poiché non c’è in esso altro ingrediente» (*GA III/4*, p. 182)

¹¹ Sulla filosofia dell’immagine di Fichte mi permetto di rinviare ad A. BERTINETTO, *La forza dell’immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J.G. Fichte*, Mimesis, Milano 2010.

¹² J.G. FICHTE, *System der Sittenlehre* (1798), cit., pp. 130-131; it. pp. 125-126.

¹³ J.G. FICHTE, *Die Wissenschaftslehre* (1812), in *GA II/13*, p. 178.

3. La libertà dell'agire. La prospettiva del Sistema di etica

Nel pensiero fichtiano della fase jenese (1793-1799), quella che ho chiamato la *filosofia metafisico-trascendentale* della *Tatbestand* si dipana attraverso la *filosofia antropologico-trascendentale* dell'agire, che spiega il nesso costitutivo tra la libertà del volere puro (l'espressione della spontaneità dell'io trascendentale) e la dimensione naturale degli impulsi, fornendo così la base per la costruzione dell'*etica dell'azione*, la cui prima manifestazione è l'esercizio stesso del filosofare come operazione *performativa* che modifica chi lo compie.

Com'è stato osservato¹⁴, Fichte rimedia così all'assenza di una vera e propria filosofia dell'azione nella filosofia pratica di Kant. Contro l'impostazione dualistica che caratterizza il criticismo kantiano, il filosofo di Rammenau prende le mosse da una teoria antropologica degli *impulsi* basata sull'idea dell'unità fra le diverse componenti dell'essere umano¹⁵. La premessa teorica, elaborata concettualmente dalla riflessione della dottrina della scienza, è che l'essenza dell'essere umano sia assoluta attività in quanto agilità spontanea (*Selbsttätigkeit*); l'io può averne coscienza soltanto in quanto si sente determinato. L'attività si presenta quindi alla coscienza come impulso. L'impulso (*Trieb*) è «l'attività, considerata oggettivamente»¹⁶, ed è ciò che media tra la parte razionale e quella sensibile-naturale dell'essere umano. Infatti, come Fichte afferma nella *Destinazione dell'uomo*¹⁷, «l'uomo non consiste di due pezzi che procedono l'uno accanto all'altro, egli costituisce assolutamente un'unità»¹⁸.

La questione centrale concerne la possibilità dell'agire nel mondo reale da parte degli esseri umani, ovvero il rapporto libertà/determinismo: insomma, la questione della terza antinomia kantiana, la causalità per libertà¹⁹. La risposta offerta dal filosofo trascendentale è che gli impulsi diversi che costituiscono la struttura dinamica costitutiva dell'essere umano come essere insieme naturale e razionale sono riconducibili a un unico *impulso originario* (*Urtrieb*). L'uomo è perciò natura, ma – in quanto essere autocosciente – può anche intervenire sulla natura (sua ed esterna), scegliendo tra diverse forme di

¹⁴ Cfr. L. FONNESU, *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 98 e P. BAUMANN, *Fichtes ursprüngliches System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, pp. 204-205.

¹⁵ Sulla questione si veda, oltre a L. FONNESU, *Antropologia e idealismo*, cit., anche F. FABBIANELLI, *Impulsi e libertà. "Psicologia" e "trascendentale" nella filosofia pratica di J.G. Fichte*, Pantograf, Genova 1998 e C. DE PASCALE, *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, il Mulino, Bologna 1995, in particolare pp. 111-175. Sulla "libertà pratica" in Fichte (in rapporto a Hegel) cfr. anche CH. BINKELMANN, *Theorie der praktischen Freiheit*, de Gruyter, Berlin-New York 2007, e sulle due versioni del *Sistema di etica* (1798 e 1812) cfr. CH. ASMUTH-W. METZ (a cura di), *Die Sittenlehre J.G. Fichtes 1798-1812*, numero monografico di "Fichte-Studien", 27 (2006).

¹⁶ J.G. FICHTE, *System der Sittenlehre* (1798), cit., pp. 105; it. p. 96.

¹⁷ È ancora Fonnesu a evidenziarlo: cfr. L. FONNESU, *Antropologia e idealismo*, cit., p. 98.

¹⁸ J.G. FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen*, in *GA I/6*, p. 259, trad. it. R. Cantoni, *La missione dell'uomo*, Laterza, Bari 1970, p. 113.

¹⁹ Già Luigi Pareyson aveva individuato in questo problema il nodo cruciale del pensiero etico fichtiano; cfr. L. PAREYSON, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976², pp. 73-90.

soddisfare l'impulso naturale. In altri termini, l'uomo è soggetto a bisogni; ma i bisogni, lungi dal vincolare e ridurre le possibilità dell'azione consapevole (razionale e morale) svolgono anche la funzione di stimolare e raffinare la capacità di controllo e di scelta da parte dell'essere umano. In tal modo, senza abbandonare la dimensione naturale, l'essere umano può progredire nella coltivazione e nello sviluppo della dimensione spirituale dell'intelligenza²⁰. L'affermazione dell'essenza dell'essere umano come attività e spontaneità (*Selbsttätigkeit*), passa quindi dalla soddisfazione degli impulsi sensibili a quella della dignità intellettuale e morale dell'essere umano. In altri termini, si passa dall'esercizio della *libertà formale* a quello della *libertà materiale*: dalla libertà inconscia e potenziale dell'essere umano che sente i bisogni naturali, sceglie come soddisfarli e quindi agisce nel mondo sensibile come causa nell'ambito della natura, all'«*impulso per la libertà per amore della libertà*»²¹, ovvero alla sforzo per la realizzazione della propria autonomia che coincide con la realizzazione dell'autonomia della ragione. Questo «impulso puro» è indipendente dalla natura. Esso tende all'attività per se stessa, ed «è fondato nell'egoità *come tale*»²², cioè nell'attività come spontaneità che si realizza come posizione autonoma di fini per l'agire. La soddisfazione dell'impulso puro, tramite cui l'essere umano realizza la propria autonomia e l'autonomia della ragione, non mira quindi al godimento, dato che il godimento vincola l'essere umano alla sua natura. Fichte scrive:

«La natura, infatti, ha causalità ed è una potenza in relazione a me; essa produce in me un impulso il quale, rivolto alla libertà solamente formale, si manifesta come *propensione*. Ma in seguito all'impulso superiore, questa potenza non ha alcun *potere* su di me, e non deve averne alcuno; io devo determinarmi in modo del tutto indipendente dalla spinta della natura. In questo modo non solo vengo separato dalla natura, ma vengo anche sollevato al di sopra di essa; non soltanto non sono affatto un membro nella serie della natura, ma posso anche intervenire in modo spontaneo nella sua serie. [...] Riguardo quindi alla propensione, che mi abbassa fin nella serie della causalità naturale, questo impulso si manifesta come un impulso che mi infonde rispetto, che mi invita al rispetto di me stesso, che mi investe di una dignità che è superiore ad ogni natura. Esso non ha affatto di mira un godimento, di qualsiasi natura esso possa essere, ma ha piuttosto di mira il disprezzo di ogni godimento. Esso mira soltanto ad affermare la mia dignità, che consiste nell'assoluta autonomia e autosufficienza»²³.

Per essere *libero*, l'agire deve porre da sé i propri scopi e non può dipendere da vincoli. L'affermazione dell'essere umano come assolutamente autonomo nel suo agire conduce quindi al disprezzo del godimento come movente dell'azione. Porre il godimento a movente dell'azione comporta, infatti, la dipendenza da qualcosa di non dominabile dall'io, che impedisce di per sé la realizzazione dell'autonomia che è la «destinazione dell'uomo». L'impulso puro che tende alla libertà per se stessa, e che infonde *rispetto* per la destinazione morale dell'essere umano (qui Fichte è fedelmente kantiano)²⁴, non può sopportare condizionamenti esteriori. Dunque, Fichte continua, l'impulso puro è

²⁰ Sul rapporto tra natura e cultura cfr. F. MOISO, *Natura e cultura nel primo Fichte*, Mursia, Milano 1979.

²¹ J.G. FICHTE, *System der Sittenlehre* (1798), cit., p. 132; it. p. 127.

²² *Ibidem*, p. 134; it. p. 130.

²³ *Ibidem*, pp. 134-135; it. p. 130.

²⁴ Per Kant, com'è noto, il rispetto è l'esperienza soggettiva dell'autonomia della ragione. Cfr. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, in ID., *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Reale Accademia Prussiana

«[...] un impulso all'attività per l'attività che sorge per il fatto che l'io interiormente intuisce la propria potenzialità (*Vermögen*). Non avviene qui, di conseguenza un semplice sentimento dell'impulso, come prima, ma un'intuizione. Il puro impulso non si presenta come una affezione; l'io non *viene* spinto, ma spinge *se stesso*, e si intuisce in questo spingere se stesso; e solo in questo senso si parla qui di un impulso [...]»²⁵.

Infatti, così dobbiamo chiosare, come impulso puro l'io non si trova limitato dall'esterno, ma si coglie come sforzo (*Streben*), ossia come esercizio concreto della propria attività autonoma. Insomma,

«L'impulso descritto ha la tendenza a trovare l'io agente autonomo e determinato da se stesso. Non si può dire che questo impulso sia, come quello che nasce dall'impulso naturale, un *anelito*; poiché esso non si prefigge qualcosa che si attenda dal favore della natura e non dipenda da noi stessi. Esso è un assoluto *esigere*. Emerge, se così posso esprimermi, con maggior forza nella coscienza perché non si fonda più su di un mero sentimento, ma su di una intuizione»²⁶.

L'esigenza di libertà non è condizionata dal sentire (che è passivo e comporta una dimensione naturale, incontrollabile), ma è portata dalla visione attiva e consapevole, per quanto immediata (intuizione), per cui l'io si determina da sé all'agire. La libertà dell'agire deve essere perseguita per se stessa, perché altrimenti non sarebbe ciò che pretende essere. Perciò, l'agire libero suscita un piacere che non ha nulla a che fare con il godimento sensibile²⁷.

La soddisfazione dei bisogni che dipendono dalla nostra natura sensibile («l'accordo della realtà con l'impulso naturale»²⁸, cioè la realizzazione dell'"impulso naturale"), che comunque, è bene ricordarlo, è una componente fondamentale del nostro essere, «non dipende da me stesso, in quanto io sono io *stesso*, e cioè libero»²⁹. Per quanto debba essere coltivato ed educato alla libertà, il piacere che deriva dalla sua soddisfazione non è libero: nel piacere sensibile vengo strappato da me stesso, dimentico me stesso; il mio piacere è "involontario". Anche quando coltivo le pulsioni naturali, educando la mia natura, ne dipendo: non le scelgo e l'agire non è quindi libero. Invece, relativamente all'impulso puro,

«il piacere e il fondamento del piacere non sono qualcosa di estraneo, ma qualcosa che dipende dalla mia libertà, qualcosa che io potrei aspettare secondo una regola, come non potrei, invece, aspettare il piacere sensibile. Esso non mi trasporta, quindi, fuori, di me stesso, ma, piuttosto, mi riporta in me. Esso è *contentezza* (*Zufriedenheit*) ed è tale che non si accompagna mai al piacere sensibile: è meno inebriante ma più intima, e dispensa, nello stesso tempo, nuovo coraggio e nuova forza»³⁰.

delle Scienze, Akademie-Verlag, Berlin-Leipzig 1900ss., vol. 5, pp. 130ss.; trad. it. F. Capra, *Critica della ragion pratica*, Bari, Laterza, 1963, pp. 91ss.

²⁵ J.G. FICHTE, *System der Sittenlehre* (1798), cit., p. 136; it. pp. 132-133.

²⁶ *Ibidem*, pp. 136-137; it. p. 133.

²⁷ Cfr. *ibidem*, p. 138; it. pp. 134-135.

²⁸ *Ibidem*, p. 138; it. p. 134.

²⁹ *Ibidem*, *ivi*.

³⁰ *Ibidem*, *ivi*.

Piuttosto che come contentezza o soddisfazione potremmo tradurre qui il termine tedesco *Zufriedenheit* con “appacificamento”. Si tratta infatti di quello stato di pace (*Friede*) derivante dal successo della propria azione in quanto azione libera. Come tale questo stato non vincola l’essere umano. Infatti si tratta di quel sentimento, connesso all’affermazione della propria dignità, «che consiste nell’assoluta autonomia e autosufficienza» e che comporta il «disprezzo di ogni godimento»³¹, sebbene, precisa Fichte, tale disprezzo sia da intendersi non nel senso di una «continua autonegazione» di tipo mistico³², ma come autoposizione di fini per realizzare, coltivandoli, gli impulsi naturali.

Ora, il “primo” Fichte sottolineava a questo punto un’aporia nella sua argomentazione. L’impulso puro deve diventare indipendente, ma al contempo anche l’impulso naturale dev’essere soddisfatto. Fintantoché l’io resta io non può quindi diventare davvero indipendente, e la sua essenza può essere realizzata solo all’infinito. «Nella realtà» – scrive Fichte – «non rimane se non la libertà *formale*»³³ e l’agire possibile a livello empirico si esaurisce nella soddisfazione dell’impulso naturale. Dal punto di vista empirico, infatti, l’esigenza dell’impulso puro «mira troppo in alto», perché «equivale al raggiungimento dell’indipendenza assoluta da ogni datità naturale»³⁴. La propria essenza è quindi empiricamente pensabile soltanto come *destinazione*, come quel dovere la cui legge è espressa dall’*imperativo categorico*: agire per il dovere assoluto, il dovere di realizzare la propria autonomia. Marco Ivaldo osserva a ragione in proposito che «libertà e legge morale sono parti integranti di un’unica intellesione»³⁵. La natura morale dell’uomo si impone come un fatto di coscienza allorché, agendo, l’io si trova come libero (autodeterminantesi):

«Il fatto era infatti l’imporsi in noi di una spinta ad agire non in vista di scopi esterni (vantaggi, successo, felicità), ma in vista del valore intrinseco dell’agire (*praxis*); orbene la deduzione mostra che questo tipo di agire corrisponde alla struttura profonda dell’uomo, al suo impulso all’autonomia, e questo impulso è il modo in cui l’uomo trova se stesso come essere libero; d’altro lato, se l’uomo si pensa come essere libero, deve sottomettere questa sua libertà a quella legge dell’autonomia (morale), che costituisce la sua struttura profonda (con linguaggio di Fichte: la sua “destinazione originaria”). Da ciò la formulazione riassuntiva del principio dell’etica: questo è “il pensiero necessario dell’intelligenza, che essa debba determinare la propria libertà, senza alcuna eccezione, secondo il concetto dell’autonomia”»³⁶.

Quindi l’essere libero *deve*, laddove il dovere è la determinatezza della libertà in quanto libertà; l’essere libero deve porre la libertà sotto la legge (l’imperativo categorico) e questa legge è il concetto dell’assoluta autonomia, che non è realizzata dall’io empirico (dell’essere umano), ma rappresenta il *compito* dell’io empirico di determinare se stesso

³¹ *Ibidem*, p. 135; it. p. 130.

³² *Ibidem*, p. 139; it. p. 135.

³³ *Ibidem*, p. 40; it. pp. 136-7.

³⁴ C. DE PASCALE, *Etica e diritto*, cit., p. 171. Cfr. L. FONNESU, *Antropologia e idealismo*, cit., p. 115.

³⁵ M. IVALDO, *Ragione pratica*, cit., p. 326.

³⁶ *Ibidem*, p. 326. La citazione nella citazione è tratta da J.G. FICHTE, *System der Sittenlehre* (1798), cit., p. 59; it. p. 56.

come io puro, cioè come assoluta autonomia e come principio razionale della realtà, intesa sempre alla luce degli scopi posti dall'io e quindi come *valore*.

L'assoluta autonomia, essenza e destinazione dell'uomo, da realizzarsi attraverso l'agire, è scopo primo e ultimo dell'essere umano. Essa esprime sul piano etico-pratico il principio genetico, alla «radice dell'io»³⁷ e del sapere: il “volere puro”, ovvero quella capacità di spontanea auto-iniziativa, quella facoltà di auto-motivazione in cui soggetto determinante e oggetto determinato coincidono³⁸. A questo livello trascendentale non si ha a che fare con la volontà in quanto libertà di scelta (la libertà formale), ma piuttosto anzitutto con quella che Franz Bader ha felicemente chiamato «volontà predeliberativa»³⁹, quella «capacità di auto-riferimento pratico»⁴⁰ che fonda la libertà come scelta (e la coscienza) e che è espressione pratica dell'io trascendentale come *Tathandlung*. In quanto tale, la volontà pura non è comunque separata dall'azione, perché l'azione non è se non l'«attuazione del suo tendere»⁴¹, ovvero l'autodeterminazione della volontà come volontà. L'autodeterminazione si concretizza come sforzo, proteso verso il futuro, per determinare liberamente se stessi, attraverso il volere reale, come esseri liberi (ovvero, aveva argomentato Fichte nella *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, per realizzare, come *ideale*, l'io presentato all'inizio dell'esposizione come *Tathandlung*, ovvero come autoposizione assoluta). L'io è nella sua essenza autodeterminazione pre-cosciente, volontà in atto, che, autodeterminandosi grazie alla posizione di scopi per l'agire, ovvero progettando «liberamente il concetto della mia azione»⁴², diventa cosciente come essere che realizza se stesso (la propria libertà) agendo nel mondo. L'imperativo categorico esprime la legge di questa autodeterminazione – che dev'essere liberamente scelta: essa esige di pensare la realtà fattuale come un compito, come un dover-essere in base a modelli di realtà in cui è prefigurata l'autonomia dell'essere umano, che coincide con l'autonomia della ragione. Lo sforzo all'autodeterminazione è dunque impensabile senza imperativo categorico e l'imperativo categorico (secondo cui tutto deve concordare con l'io assoluto) è la forma (la legge) del tendere all'autodeterminazione⁴³.

L'autodeterminazione, ovvero la realizzazione della volontà pura che è l'essere stesso dell'io come libertà, non ha uno scopo ulteriore, non è mezzo per altro. La *Zufriedenheit* che deriva dall'agire libero – ribadisce Fichte⁴⁴ – è quindi una sorta di effetto collaterale («qualcosa di casuale»), non lo scopo dell'agire.

³⁷ J.G. FICHTE, *Wissenschaftslehre nova methodo. Nachschrift Halle*, in *GA IV/2*, p. 148.

³⁸ Cfr. M. IVALDO, *Ragione pratica*, cit., pp. 230ss.; cfr. A. BERTINETTO, *L'essenza dell'empiria*, cit., pp. 260ss. Sulla volontà nel primo Fichte, cfr. anche G. ZÖLLER, *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge University Press, Cambridge 1998 e A. ACERBI, *La dottrina della volontà in Sittenlehre (1798)*, in “Annuario filosofico”, 23 (2007), pp. 233-289.

³⁹ F. BADER, *Fichtes Lehre vom prädeliberativen Willen*, in A. MUES (a cura di), *Transzendentalphilosophie als System*, Meiner, Hamburg 1989, pp. 212-241.

⁴⁰ M. IVALDO, *Ragione pratica*, cit., p. 253.

⁴¹ *Ibidem*, *ivi*.

⁴² J.G. FICHTE, *Wissenschaftslehre nova methodo. Nachschrift Halle*, in *GA IV/2*, p. 48.

⁴³ Cfr. J.G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in *GA I/2*, p. 396; trad. it. F. Costa, *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, in ID., *Dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 214.

⁴⁴ J.G. FICHTE, *System der Sittenlehre (1798)*, in *GA I/5*, p. 143; it. p. 140.

4. L'agire gioioso

Il Fichte jenese argomenta, come si è visto, che soltanto nell'agire libero l'essere umano realizza se stesso, ovvero la sua destinazione, che è la sua essenza come *Selbsttätigkeit*. L'agire libero è l'agire basato sull'autoposizione di scopi che corrisponde all'essenza dell'esser umano come agile attività spontanea. L'autentico successo dell'agire non è il suo prodotto, il risultato esterno (sebbene questo sia imprescindibile), ma il suo riportare l'agente in se stesso, affermandolo come essere libero. D'altronde il fine dell'agire non è esterno all'agire, ma è parte costitutiva dell'agire stesso. Dal punto di vista trascendentale il fine, come guida dell'agire consapevole, non è qualcosa che si aggiunge al volere: «Il concetto di fine, considerato oggettivamente, è un volere»⁴⁵. Perciò proprio realizzando il fine liberamente posto mi affermo come libero agente, ed è questo che conta. Dunque, il sentimento di soddisfazione che si accompagna all'autodeterminazione libera dell'agire non è il godimento per la realizzazione di uno scopo determinato: è la soddisfazione per la realizzazione della legge morale attraverso l'autodeterminazione alla/della libertà che richiede la posizione di scopi e la loro realizzazione.

Orbene, nel pensiero di Fichte posteriore al 1800 non si parlerà più di *Zufriedenheit* per descrivere il sentimento che si accompagna all'agire libero. L'approfondimento della riflessione trascendentale intrapresa da Fichte in seguito della disputa sull'ateismo, e in particolare all'accusa di nichilismo mossagli da Jacobi⁴⁶, spinge Fichte a un ripensamento delle categorie fondamentali della dottrina della scienza. Uno dei risultati teorici fondamentali (articolato in modi diversi nelle molte esposizioni della dottrina della scienza e nelle altre lezioni fichtiane successive al 1800) è, in somma sintesi, che l'io non è più principio assoluto di autoposizione, ma “riflesso dell'assoluto”, “immagine del vivere”, “apparizione di Dio”. Il sapere trascendentale è autochiarificazione capace di concepire l'assoluta genesi (reciproca compenetrazione di vita ed essere, per dirla nei termini della seconda esposizione della *Dottrina della scienza* del 1804) in quanto inconcepibile. Quindi, propriamente l'io non è più autentico soggetto della propria attività: agendo, l'io manifesta l'attività genetica del vivere. La libertà dell'io si manifesta come rinuncia alla libertà d'indifferenza per realizzare, in una concreta situazione particolare, una tra le diverse possibilità di azione. Il volere dell'io è quell'«intuizione come principio effettuale», per cui «Ich will, so geschieht's»: «voglio, e così accade»⁴⁷. Quindi (l'esempio è di Fichte), «voglio muovere la mia mano, e ciò accade»⁴⁸. Tuttavia, l'autonomia dell'io è ora intesa come una parvenza: l'io non è più autonomamente autoattivo (*selbsttätig*), perché il volere è fenomeno della vita. In altri termini, l'agire

⁴⁵ *Ibidem*, p. 28; it. p. 12.

⁴⁶ Cfr. la celebre lettera di Jacobi a Fichte del 1799 in *GA* III/3, pp. 224-281.

⁴⁷ J.G. FICHTE, *Die Wissenschaftslehre* (1812), cit., p. 122.

⁴⁸ L'esempio, tratto dalla *Dottrina della scienza* del 1812, è stato tuttavia espunto dalla *GA*, e si trova soltanto nell'edizione dei *Fichtes Werke* a cura di I.H. Fichte, 11 voll., Adolphus-Marcus-Veit & Comp., Bonn-Berlin 1834-46 (rist. de Gruyter, Berlin 1971), vol. X, p. 416. Tuttavia, esso ricorre in molti altri testi fichtiani (cfr. A. BERTINETTO, *L'essenza dell'empiria*, cit., p. 268, nn. 128 e 129) e, sia detto *en passant*, presenta quella che sarà la questione centrale della filosofia analitica dell'azione (paradigmaticamente in autori quali Wittgenstein, Davidson e Anscombe), e che Fichte risolve in termini peraltro non distanti appunto dalla soluzione che ne offre Anscombe, ovvero in base alle diverse descrizioni che possiamo dare del fenomeno.

appare autonomo soltanto sul piano del mondo fenomenico. In realtà, la decisione con cui la volontà si autodetermina non è propriamente un atto compiuto dall'io, ma è quell'intuizione immediata (l'intuizione intellettuale) con cui, in ogni volizione determinata, l'io diviene io, o meglio: grazie a cui il vivere assume la forma dell'io ("Ich-Form"). L'autodeterminazione dell'io nell'agire è quindi *apparente*, nel senso che è apparizione della vita e della libertà. D'altronde, però, la vita *vive* attraverso l'agire (*apparentemente*) dell'io, anzi attraverso l'agire (*apparentemente*) dell'individuo e si identifica con l'agire teorico-pratico di un individuo cosciente di essere espressione della vita, ovvero illuminato dalla riflessione filosofica⁴⁹.

La volontà morale non è a disposizione dell'individuo, nel senso che l'individuo per agire moralmente deve spogliarsi della propria individualità per farsi fenomeno della volontà superiore, manifestazione della "vita divina". L'io che deve diventare il principio creatore di un mondo eticamente nuovo («Weltschöpfer»)⁵⁰, da forgiare attraverso la libertà, è la «vita del concetto»⁵¹. Certamente, l'io è libero unicamente come volontà; ma questa volontà è volontà reale (non una mera volontà formale, cioè *impulso*, come Fichte argomenta riprendendo esplicitamente la terminologia jenesa) solamente in quanto principio creatore del mondo empirico. Poiché però creare il mondo empirico significa portare all'apparizione la vita del concetto, ossia l'apparire dell'apparizione dell'assoluto, *in quanto* principio di questo stesso apparire, ecco che allora l'agire dell'individuo sarà autentico agire, ossia un agire moralmente creativo, unicamente qualora si tolga come principio fondante l'agire stesso. In altri termini, la creazione del mondo da parte dell'io è una produzione di nuove visioni: la libertà che l'io può e deve realizzare – autosottraendosi come principio dell'agire e comprendendosi come riflesso del "vivere" – non è un "principio reale", ma "soltanto il principio di un diverso *vedere*": quel "vedere" tramite cui nel mondo empirico appare la realtà (*Realität*) della vita divina, ovvero si realizza la libertà precisamente grazie alla comprensione della volontà dell'io (in quanto autonomia e autodeterminazione) come fenomeno dell'assoluto (cioè dell'inconcepibile libertà del vivere). Molto lucidamente Gaetano Rametta commenta che in questo modo la volontà

«perde così ogni connotazione di tipo "attivistico" o "volontaristico". Tanto che Fichte può sostenere come, a rigor di termini, non sussistano più né un "agire", né un "soggetto" che agisce. La "volontà" designa infatti l'avvenuta compenetrazione tra "visione" individuale e visione "trascendentale, cosicché ciò che la coscienza "vuole" non può più consistere nella realizzazione di scopi soggettivamente posti, né tantomeno nella pretesa di determinare o "decidere", mediante un incomprensibile atto di autoposizione originaria, il movimento mediante cui la "vita assoluta" si reca all'apparire. Al contrario, la "volontà" si attua come superamento dell'intenzione, dell'aspirazione e della pretesa, si attua come acquietamento di quello *Streben* che caratterizzava tutta la prima fase della dottrina della scienza [...]. Ora [...] alla luce della "saggezza" la coscienza può finalmente agire sapendosi come "medio" di un'esperienza e di un divenire, che implicano ben di più che l'attuazione di

⁴⁹ Per una più dettagliata discussione del rapporto vita/volontà e in generale della filosofia dell'azione nella *Spätphilosophie* di Fichte, con particolare riferimento ai corsi di lezione svolti tra il 1810 e il 1814, mi permetto di rinviare ad A. BERTINETTO, *L'essenza dell'empiria*, cit., pp. 250-277.

⁵⁰ J.G. FICHTE, *System der Sittenlehre* (1812), in *GA II/13*, p. 318.

⁵¹ *Ibidem*, ivi.

un “soggetto” [...]: “attraverso” l’agire e la libertà, secondo Fichte, ciò che traspare e giunge a manifestazione “effettuale”, è la vita “divina” dell’assoluto stesso»⁵².

Rinviando il lettore alla letteratura critica per l’approfondimento dei difficili snodi teorici presentati dalla *Spätphilosophie* fichtiana⁵³, la questione che mi interessa discutere ora brevemente è quella del sentimento che accompagna l’agire, alla luce della riformulazione della filosofia dell’azione nei termini di cui si è detto.

In proposito è opportuno rivolgerci a due testi della cosiddetta fase mediana del pensiero fichtiano (quella che va dal 1800 al 1808): *L’introduzione alla vita beata* (*Anweisung zum seligen Leben*) del 1806 e la seconda esposizione della *Dottrina della scienza* del 1804. Nella nona lezione della *Anweisung* compare infatti un’affascinante espressione. Fichte parla di “*Freude an dem Tun*”, cioè di gioia nel (o del) fare. Fichte qui non chiama in causa più dunque la *Zufriedenheit*, sentimento di assoluta autonomia e autosufficienza che per il Fichte jense è effetto collaterale dell’agire libero, ma un sentimento slegato dalla realizzazione di sé come assoluta autodeterminazione. Questa idea era comparsa un paio di anni prima anche alla fine della venticinquesima lezione della seconda esposizione della *Dottrina della scienza* del 1804.

Nella *Anweisung* Fichte scrive che «fintanto che la gioia per il fare è ancora mescolata al desiderio dei prodotti esteriori di questo fare, anche l’uomo morale superiore non è ancora perfettamente in chiaro con se stesso»⁵⁴. La gioia che si accompagna all’agire dev’essere pura gioia per l’agire come tale. Infatti, come argomenta la *Dottrina della scienza* del 1804 (seconda esposizione), la gioia è procurata solo dal “giusto agire” (*Recht tun*) guidato da una “chiara visione” (*klare Einsicht*).

«Solo dove il giusto agire procede da una chiara visione, esso avviene con amore e piacere, e l’atto si ricompensa da sé, è a sé sufficiente e non necessita di alcunché di estraneo»⁵⁵.

Proviamo a spiegare. Secondo il *Sistema di etica* del 1798, come abbiamo visto, l’agire autentico, che produce *Zufriedenheit*, è quello che esprime l’essenza dell’io come attività, ovvero l’agire propriamente pratico, che pone da se stesso e realizza i propri scopi. Tuttavia, sostiene il secondo Fichte, non è ancora questo l’agire il cui esercizio è connesso di per sé a *Freude*. Da un lato perché la gioia dev’essere appunto gioia per

⁵² G. RAMETTA, *Libertà, scienza e saggezza nel secondo Fichte*, cit., pp. 114s.

⁵³ Per i temi qui affrontati cfr. per es.: G. RAMETTA, *Le strutture speculative della dottrina della scienza. Il pensiero di J.G. Fichte negli anni 1801-1807*, Pantograf, Genova 1995; E. FUCHS-M. IVALDO-G. MORETTO (a cura di), *Der transzendental-philosophische Zugang zur Wirklichkeit*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011; J.-C. GODDARD-M. MAESSCHALCK (a cura di), *Fichte. La philosophie de la maturité*, Vrin, Paris 2003; S. FURLANI, *L’ultimo Fichte. Il sistema della Dottrina della scienza negli anni 1810-1814*, Guerini & Associati, Milano 2004; A. BERTINETTO (a cura di), *Leggere Fichte*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2009; A. SCHNELL, *Réflexion et spéculation. L’idéisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Millon, Grenoble 2009; G. RAMETTA, *Fichte*, Carocci, Roma 2012.

⁵⁴ J.G. FICHTE, *Die Anweisung zum seligen Leben*, in *GA* I/9, p. 158. Per il ruolo della *Anweisung* nel contesto sistematico della *Dottrina della scienza*, cfr. Ch. ASMUTH, *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806* Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1999.

⁵⁵ J.G. FICHTE, *Die Wissenschaftslehre* (1804. II. Vortrag), cit., p. 380; it. p. 354.

l'agire, non per i prodotti dell'agire. Altrimenti l'agire sarebbe ancora vincolato: l'agire che si persegue per ciò che esso produce non è l'agire in quanto realizzazione della libertà. Dall'altro lato, e più radicalmente, l'agire gioioso non è neppure l'agire compiuto per il dovere di agire liberamente: piuttosto l'agire gioioso è agire di cui il soggetto non si ritiene più autore autonomo, di cui si riconosce piuttosto fenomeno, e che quindi non esercita più sforzandosi di obbedire all'imperativo categorico. Non c'è sforzo nell'agire gioioso. Il decisivo passo avanti rispetto al sistema jenese è dunque che l'agire libero non è soltanto quello svincolato da scopi esteriori e disinteressato, ma anche quello il cui agente non è più propriamente l'io e che non dipende più dall'imperativo categorico: l'agire che non dipende dalla legge e che l'io non si sforza di realizzare.

Fichte si allontana ora da Kant e se a Jena aveva conciliato l'agire libero con l'agire che obbedisce all'imperativo categorico (la legge che impone di agire liberamente) qui Fichte abbandona il tentativo di pensare la libertà a partire dall'idea dell'autodeterminazione del soggetto e dall'idea di legge. Una legge, anche quella formale dell'imperativo categorico che esprime la norma che la ragione si dà da sé, è pur sempre un vincolo. L'agire che sgorga «dall'autocontrollo conforme a un imperativo categorico» rimane legato – così argomenta ora Fichte – alla stessa logica che segue l'agire che sgorga «da una ragionevolezza egoista»⁵⁶, ovvero quello tipico dell'«operosità esteriore»⁵⁷, cui è orientata per Fichte la sua epoca, mirante alla soddisfazione di bisogni e al raggiungimento del godimento. Anche quando è interiorizzata come la norma che comanda all'uomo di agire liberamente, attraverso la realizzazione della propria autodeterminazione, la legge che esprime l'imperativo categorico rimane un'imposizione per il soggetto, che, sforzandosi di attuarla, non può quindi “autosottrarsi” come autore dell'agire per comprendersi come fenomeno di esso: la legge «dona frutti freddi e morti, senza bontà per l'autore e il destinatario. Questi odia come prima la legge e preferirebbe che non ci fosse; non giunge quindi mai a una gioia né in se stessa né nel suo atto»⁵⁸. L'agire autenticamente libero «avviene con amore e piacere»⁵⁹, non con sforzo, ed è per questo «agire con amore e piacere» che si prova gioia. «Agire giusto» (*Recht tun*) non è l'agire che segue l'imperativo categorico, ma quello che «procede da una chiara visione»⁶⁰ (*klare Einsicht*), dalla comprensione genetica del sapere trascendentale che si sa come immagine del principio (la libertà in quanto vita). Questa è la saggezza (*Weisheit*): la dottrina della scienza che si depone come sistema teorico-riflessivo e, affermando in concreto il primato del pratico, ora non più in termini soggettivistici, diventa (e si comprende come) giusto agire.

Se già nella fase jenese, come abbiamo visto, Fichte aveva argomentato che il fine, come guida dell'agire libero e consapevole, non è esterno al volere, il Fichte berlinese intende il “concetto etico”⁶¹, in quanto principio di autodeterminazione in quanto *Weltschöpfer*, non come un'imposizione esterna sulla vita, ma come esso stesso vita, vita che plasma la realtà: *bildendes Leben*. Le modalità con cui applicare il principio dell'autodeterminazione realizzandosi come libertà ovvero realizzando la libertà non

⁵⁶ *Ibidem*, ivi.

⁵⁷ J.G. FICHTE, *Die Wissenschaftslehre* (1804. II. Vortrag), p. 379, it. p. 352.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 380, it. p. 354.

⁵⁹ *Ibidem*, ivi.

⁶⁰ *Ibidem*, ivi.

⁶¹ Cfr. in particolare J.G. FICHTE, *System der Sittenlehre* (1812), cit., p. 328.

sono deducibili da una legge cui l'individuo debba obbedire. È per questo che il sapere trascendentale della dottrina della scienza si apre alla saggezza, dimensione epistemico-pratica della libertà di agire, facendo ciò che è giusto in ogni singola e concreta situazione storica, laddove questo agire giusto non trova *Zufriedenheit* nei suoi prodotti, e neppure nel soggetto in quanto autodeterminantesi, ma piuttosto genera gioia in quanto esprime l'autocomprensione del soggetto come immagine dell'assoluto (della libertà, del vivere). La gioia che genera è quella dell'agire libero, libero dall'imperativo categorico e libero dallo sforzo di autodeterminazione del soggetto. Agire liberamente significa ora agire con "chiara visione", e agire con chiara visione, l'abbiamo visto, significa comprendersi come fenomeno della vita, che agisce attraverso il soggetto.

La struttura argomentativa che muove Fichte ad abbandonare la logica dell'imperativo categorico, che è vincolante anche laddove esso vincola all'agire libero, perché la sua forma comporta comunque un'imposizione, che mostra le aporie dell'idea di una libera autodeterminazione alla libera autodeterminazione, è la stessa che, sul piano teoretico, si esprime nel superamento della logica razionalistica del fondamento: il principio, presupposto come tale, è posto come principio soltanto in quanto lo stesso atto di posizione si toglie (si annulla, si sottrae) per manifestare il principio come libertà, e quindi come svincolato dal sapere che per pensarlo lo vincola, determinandolo e riducendo così al concetto ciò che è costitutivamente "*unbegreiflich*".

Analogamente l'azione libera, dal punto di vista empirico, è come tale inconcepibile, perché l'agire umano è sempre vincolato, come mostra la stessa legge dell'imperativo categorico che, imponendo la libertà dell'agire, priva, alla radice, l'agire della sua libertà. Eppure è proprio nella sua impensabilità empirica e nella sua inconcepibilità teoretica che la libertà si realizza nell'agire e come agire, laddove la stessa volontà individuale è compresa come fenomeno del vivere. Non si tratta più, come a Jena, di svolgere il pensiero «Io devo *agire liberamente per divenire libero*»⁶² nell'idea che l'agire libero sia l'agire basato «unicamente secondo il concetto del mio dovere», perché «solo l'azione compiuta per dovere è una rappresentazione [...] del puro essere razionale [come assolutamente indipendente]; [mentre] ogni altra azione ha un motivo determinante estraneo all'intelligenza in quanto tale»⁶³. Piuttosto agisco liberamente quando acquisisco la "chiara visione" del sapere assoluto, del sapere che sa l'assoluto in quanto eccedente il concetto che lo pensa facendosi immagine vivente (agente) dell'assoluto che è vita (o meglio: *vivere*), autopoiesi della libertà. Agisco liberamente, si potrebbe dire, quando vivo la libertà con gioia, con gioia per la stessa libertà che vivo, anzi: che vive attraverso di me.

Si potrebbe obiettare che l'esito della filosofia dell'azione del tardo Fichte è un misticismo in cui, alla fine dei conti, viene precisamente a mancare la giustificazione trascendentale del fatto che l'agire libero è soltanto quello morale. Non è così. Piuttosto Fichte mostra ora la limitatezza del punto di vista della morale kantiana ancora abbracciato dal *Sistema di etica* del 1798, punto di vista che è ora inteso come quello della "morale inferiore", vincolata all'autodeterminazione dell'individuo, della quale la riflessione trascendentale mostra ora il carattere paradossale. Essa è distinta dalla

⁶² J.G. FICHTE, *System der Sittenlehre* (1798), cit., p. 144; it. p. 141.

⁶³ *Ibidem*, p. 145; it. pp. 142-143.

“morale superiore” che invece assegna all’individuo il compito di realizzare concretamente – usando *saggezza* – modi per corrispondere al concetto etico (il principio di autodeterminazione che è fondamento reale del mondo) come immagine dell’assoluto e per realizzarsi come immagine dell’assoluto, in una prospettiva che semmai toglie ogni possibilità di fraintendere in senso individualistico e solipsistico l’idea della realizzazione della libertà come autodeterminazione.

La gioia per l’agire con amore e piacere è il premio di un agire che non dipende dal vincolo per la legge che comanda il dovere per il dovere, un vincolo cui sono sottoposti gli individui privi di “chiara visione”; è il premio dell’agire in quanto espressione dell’individuo che si sottrae come soggetto dell’agire sapendosi come immagine della vita che per suo tramite agisce. *Freude an dem Tun* è il sentimento che accompagna la realizzazione pratica della dottrina della scienza in quanto saggezza.

Renata Viti Cavaliere

AZIONE E “BUONA VOLONTÀ” IN HANNAH ARENDT

Abstract

Hannah Arendt's reflections on acting were inspired by the Christian tradition and Roman and medieval thought; sometimes they developed in opposition to modern positions and in contrast with contemporary scholars. In this essay, I propose to follow Arendt's sources with respect to the problem of the will which, although distinct from knowing, has often been called into question as autonomous faculty because preference was given to the conflict with desires and emotions. In a peculiar dialogue with some major classics of the literary tradition (Kafka), Arendt proposes the notion of “good will” understood as political freedom that hints to the plurality of the public sphere. The will is free in the real perspective of the move to action according to consciousness, that is, in the name of individual responsibility.

Sulla questione del significato dell'azione, e della volontà come organo spirituale del futuro, Hannah Arendt ha lasciato un'impronta di immenso valore che è a mio avviso percepibile attraverso due vie di accesso al tema, tra altre possibili, qui preferite per buone ragioni. Si tratterà di cogliere alcuni nessi interni all'opera arendtiana che sono in ogni modo la sostanza di un pensiero sempre in movimento, spontaneo come quell'agire (letteratura, poesia, giudizio politico) che costruisce modelli piuttosto che seguirne timidamente le tracce.

La prima delle strade da percorrere riguarda la presenza incisiva della tradizione cristiana in alcuni importanti luoghi testuali, per lo più relativi alla scoperta del mondo interiore, alla libertà del volere, alla coscienza che è responsabilità, vere e proprie ancore di salvezza per l'ineffabile mistero dell'individualità umana. La seconda riguarda il frequente ricorso a metafore e immagini tratte dalla tradizione letteraria ebraica, che si rivelano particolarmente illuminanti nella costruzione di significati che in ogni caso brillerebbero per assenza nella perlustrazione oggettiva del mondo reale.

1. Cristianesimo e romanità.

Ci si chiede, rileggendo alcune tra le pagine più suggestive di Hannah Arendt, cosa l'abbia spinta a servirsi così spesso dei simboli della tradizione cristiana e di alcune parole-chiave riprese dal lessico evangelico, fissando l'attenzione sulla figura di Gesù di Nazareth al solo scopo di far meglio intendere il senso dell'agire umano nel mondo. Non sfugge che quell'interesse fu in parte non piccola collegato alla sua passione evidente per la romanità, per quella civiltà latina, seguita al mondo greco, che proprio in nome della

“secondarietà” ha insegnato il modo di innovare il passato senza perderne il prezioso lascito¹. Con Roma nasceva la classicità antica in virtù di una mediazione che rese per sempre insensata la pretesa di attingere alla esclusiva fonte greca, saltando inopinatamente la trasmissione di quella eredità pregressa. Si può dire che anche la cristianità si trovò ad attingere alla lingua di Roma filtrando l’Antico Testamento al fine di immettere la buona novella nel nuovo “oltre” di una nuova tradizione, non originale e tuttavia inaugurale quanto al valore della mediazione culturale. Una lezione di accoglienza non passiva che peraltro scardinò per tempo l’ipotesi dell’Origine perfetta, mitica, idolatrata². Il *Vangelo di Marco*, primo dei tre vangeli sinottici, fu scritto a Roma e, secondo ipotesi letterariamente molto efficaci, fu rivolto alla conversione dei romani, narrando storie e descrivendo azioni, in perfetta consonanza con lo spirito pratico della potenza imperiale che si credeva avrebbe in minor misura prestato ascolto al Verbo dell’annuncio di una verità più intima. Nel mondo romano incise agevolmente il vangelo d’azione redatto da Marco, che narra di Cristo nell’atto di fare miracoli, del Cristo che vive da taumaturgo, nascondendosi e celando alla folla il prodigio di azioni clamorose³. Si delineava il modello di un cristianesimo primitivo che poneva l’accento sulla forza della volontà che cambia le cose mutandole nel profondo, in virtù dell’appello alla responsabilità individuale. Sullo sfondo, ma più in superficie, si andò diffondendo al tempo stesso l’ansia di una *conversio animi* con il connesso stigma della macerazione interiore, del peccato e della penitenza necessaria alla salvezza. Dall’intreccio di cristianità e Roma antica Hannah Arendt trasse spunti notevoli per la sua teoria dell’azione, ispirandosi a Paolo e ad Agostino, a chi fu artefice dell’innesto con l’ellenismo e a chi dette avvio a un rivoluzionario futuro muovendo dalle rovine della tradizione spezzata⁴.

In un piccolo scritto d’esordio, comparso sulla “Frankfurter Zeitung” nel 1930, dal titolo *Augustin und der Protestantismus*, che peraltro segue di un anno la stampa della dissertazione sul concetto di amore in Agostino (1929), la giovane studiosa illustrava nel primo filosofo cristiano, e filosofo romano per eccellenza, l’atto di legittimità della Chiesa cattolica (*De civitate Dei*) insieme con l’esemplare affermazione di un privato mondo interiore (*Confessioni*). Ammesso che in Agostino non sia reperibile traccia di mero psicologismo o di un moderno autobiografismo, si deve riconoscere che sulla *confessione* cominciò ad aprirsi da allora un divario tra il rapporto del singolo con l’autorità ecclesiale e la possibilità di un dialogo diretto con Dio. Nella Germania protestante, e nei secoli seguenti, quando via via si perse il significato religioso della confessione, comparirà una straordinaria metamorfosi del concetto di “Grazia”, in quanto dono non

¹ Cfr. F. FOCHER, *Sulla tradizione latina nel pensiero di Hannah Arendt*, in ID., *La consapevolezza dei principi. Hannah Arendt e altri studi*, Franco Angeli, Milano 1995, pp. 71-86. Rinvio inoltre a B. CASSIN, *Grecs et romains: les paradigmes de l’antiquité chez H. Arendt et Heidegger*, nel volume collettaneo *Ontologie et politique*, Tierce, Paris 1989, pp. 17-39.

² Cfr. R. BRAGUE, *Il futuro dell’Occidente*, trad. it. A. Soldati, Rusconi, Milano 1998.

³ Penso al recente volumetto di S. VERONESI, *Non dirlo. Il Vangelo di Marco*, Bompiani, Milano 2015.

⁴ Cfr. D.C. HAMMER, *Hannah Arendt and Roman Political Thought: The Practice of Theory*, in “Political Theory”, 30 (2002), pp. 124-149.

privo di merito, fino al suo culmine nella figura di Goethe⁵. La Grazia, diceva Hannah Arendt, venne assumendo la forma di un autonomo sviluppo di sé, il filo conduttore di una storia personalissima attraversata da «un costante, vivente cambiamento»⁶. “Grazia” è quella capacità d’inizio che in Agostino trovò limpida espressione, quasi luce su fondo oscuro, improvvisa forza di novità che attiene perfettamente al senso da attribuire alla libertà umana.

Si può sostenere che riguardo al tema dell’azione abbia avuto più peso, nell’opera della pensatrice, il riferimento all’antico che non la moderna visione del mondo, con la quale ella si misurò in maniera molto critica, probabilmente sulla scia di autorevoli maestri come Heidegger e Jaspers⁷. Si mosse tuttavia sempre in totale autonomia di giudizio, come testimonia appunto il frequente ricorso all’esemplarità del modello cristiano fuso con l’esperienza latina nella figura di Agostino vissuto all’epoca di un già lento declino della potenza imperiale⁸. Agostino non era ancora un teologo: così Hannah Arendt scriveva a Karl Jaspers nel 1953 a proposito del recente libro da lui pubblicato sulla questione della demitizzazione in Bultmann. In una lettera del luglio di quell’anno, ricordando in primo luogo la riconoscenza dovuta a Rudolf Bultmann, del quale aveva seguito i corsi sulla teologia evangelica a Marburgo nell’anno accademico 1924-25, ella discute nel merito il controverso rapporto di teologia e filosofia. La teologia è una scienza, che sa i misteri della divinità e che non può concedersi il dubbio sulla fede, estranea perciò alla ragione riflessiva. Il rischio è quello di trascurare la predicazione di Gesù e la sostanza delle sue parole per radicalizzare la funzione del mito in rapporto alla rivelazione⁹. Agostino appunto non era ancora teologo: dai suoi scritti la giovane studiosa aveva tratto anni addietro, nella dissertazione discussa a Heidelberg nel ’28, il concetto di “amore” così ricco di sfumature filosofiche, vera e propria introduzione alla teoria dell’agire politico nella pluralità del mondo umano¹⁰. Distingueva l’*appetitus* dalla *caritas*, il desiderio che non si placa e teme la perdita dall’“amore” che ha valenza politica, cioè rappresenta la trama non meramente sociale dell’essere-assieme, nell’incontro di

⁵ Cfr. H. ARENDT, *Agostino e il protestantesimo*, trad. it. P. Costa, in EAD., *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 63-66. Il breve saggio arendtiano si chiude con il riferimento a Goethe nel quale viene indicato il culmine di un processo di secolarizzazione che segnò il passaggio ad una riflessione sulla propria vita priva dell’elemento religioso.

⁶ Esempio di una concezione laica della Grazia si trova in Benedetto Croce: essa non è una forza esterna all’uomo, ma opera in lui come facoltà spirituale. Il poeta la chiama ispirazione, il filosofo idea, l’uomo di Stato la chiama vista sicura o polso vigoroso. Chi potrebbe farne a meno? Cfr. il frammento intitolato *L’individuo, la Grazia e la Provvidenza* in B. CROCE, *Etica e politica*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1994.

⁷ Rinvio a J. TAMINIAUX, *Athens and Rome*, in D. VILLA (a cura di), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 165-177; nello stesso volume si veda anche J.P. EUBEN, *Arendt’s Hellenism*, pp. 51-164.

⁸ Cfr. R. BODEI, *Hannah Arendt interprete di Agostino*, in R. ESPOSITO (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, QuattroVenti, Urbino 1987, pp. 113-122.

⁹ Cfr. H. ARENDT-K. JASPERS, *Carteggio 1926-1969. Filosofia e politica*, trad. it. Q. Principe, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 134-136 (lettera n. 42). Sul rapporto con il maestro, amico e sodale, si veda il prezioso volumetto H. ARENDT, *Humanitas mundi. Scritti su Karl Jaspers*, trad. it. e introduzione di R. Peluso, Mimesis, Milano 2015.

¹⁰ Cfr. H. ARENDT, *Il concetto d’amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, trad. it. L. Boella, SE, Milano 1992.

volontà per dir così conciliate in nome di qualcosa di eterno, di durevole, di originario. La *caritas* in senso cristiano è l'amore di Dio, l'agostiniano *volo ut sis* che non è amore di qualcuno ma amore di ciò che in qualcuno non proviene da lui, che non è *cupiditas* ma volontà di eterno e di permanente come può essere in senso filosofico l'universale natura umana, la presenza del *logos* nella comunità di esseri razionali. Volere l'universale è bene, com'è bene per il cristiano amare Dio nell'altro, il durevole nel transitorio, l'eterno nel tempo. Con un lessico moderno si direbbe che alla volontà che desidera deve seguire la volontà che vuole, una volta fattasi "coscienza" e responsabilità individuale¹¹.

Una teoria dell'azione in rapporto al valore dell'esistenza individuale è contenuta nel capitolo quinto della *Vita activa*, un libro che rappresenta il frutto della riflessione filosofica seguita all'analisi storico-politica sul totalitarismo. L'agire viene commisurato all'emblematica figura dell'*animal laborans* nell'epoca del consumismo presente, e alla moderna tipologia dell'*homo faber*. E tuttavia dal mondo classico Hannah Arendt vedeva emergere il carattere proprio dell'agire (e del discorso/giudizio) che è "dare cominciamento" a qualcosa per la prima volta, perché, come Agostino suggerisce, l'uomo fu creato per essere un iniziatore (*ut initium esset, creatus est homo...*). Agendo e parlando «gli uomini mostrano chi sono, rivelando attivamente l'unicità della loro identità personale»¹². L'agente è dunque l'individuo moderno che vive con gli altri nella pluralità di uno spazio pubblico che ne permette l'esplicazione, l'uscita dalla latenza di un isolamento innaturale. L'individuo per Hannah Arendt non è pertanto quello della tradizione liberale in senso stretto (meno politica, più individuo), monadistico e autoreferenziale. In lei fu sempre viva, piuttosto, la lezione di Lessing e di Kant: l'individuo è soggetto che pensa da sé (*Selbstdenken*) mai separato dagli altri («cosa penseremmo se non pensassimo insieme con gli altri»); la libertà è l'essenza dell'agire nel più elementare significato di muoversi spazialmente in più direzioni¹³. Si tratta perciò di una "seconda nascita", come di un perpetuo venire al mondo ogni volta in maniera imprevedibile e nuova. Moderna per molti aspetti (la ragione critica emancipatrice) eppure fuori degli schemi tipicamente moderni (intellettualistici), la prospettiva arendtiana mirava già a costruire un modello teorico, non meramente astratto, di individuo di "buona volontà", spontaneo e indeterminabile sempre che voglia essere tale. Il riscatto dell'individuo fu in gran parte la risposta improrogabile alla storia recente dei totalitarismi del Novecento e servì fundamentalmente a sconfessare tutte quelle filosofie della storia che avevano assegnato ad alcuni il carisma eroico dell'agire per gli altri, perché scelti dal destino o guidati da forze superiori, inviati a mutare il corso degli eventi

¹¹ Questa in breve una essenziale rilettura del saggio giovanile di Hannah Arendt al quale rimando per le complesse analisi in esso contenute. Segnalo peraltro il volume di M.L. PELOSI, *Mondo e Amore. Hannah Arendt e Agostino*, Loffredo, Napoli 2011.

¹² H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. S. Finzi, a cura di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 1988, in particolare il capitolo su *L'azione*, vale a dire sul rivelarsi dell'agente nel discorso e nell'azione. In esergo si cita da Dante Alighieri: «perciò nulla agisce se non per fare esistere il suo sé latente» (*De Monarchia*, libro I, cap. XIII).

¹³ Importante il discorso di Hannah Arendt in occasione del Premio Lessing (1959): H. ARENDT, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, trad. it. e cura di L. Boella, Raffaello Cortina, Milano 2006. Diffusa la presenza di Kant nell'opera arendtiana: appunti e testi delle lezioni sulla filosofia politica di Kant sono pubblicati in edizione italiana come EAD., *Teoria del giudizio politico*, trad. it. e cura di P.P. Portinaro, Il melangolo, Genova 1990.

per interposta volontà di cambiare il mondo. Bisognava allora sgombrare il campo dalla rete metafisica di straordinari compiti storici e al tempo stesso occorreva diffidare delle tante piccole regole, minuziose e omologanti, che a dire di Tocqueville fiaccano la volontà di tutti, compressi nel gruppo che assimila senza distinzioni, ridotto a gregge dal despota di turno pur in regime di democrazia. Nell'azione cerchiamo l'autore, nel racconto di fatti selezioniamo i protagonisti principali, ma sempre con difficoltà riusciamo a sciogliere i nodi di un intreccio del quale per lo più ignoriamo gli esiti possibili. Il tema dell'azione è dunque una questione del soggetto che prende posizione, che giudica e agisce nel mondo. La ragion d'essere dell'agire politico è la volontà di apparire nel contesto pubblico che i greci antichi chiamavano *polis*, luogo esemplare di condivisione nell'essere assieme di soggetti liberi. Il significato dell'agire nel mondo, se riferito a individui responsabili e capaci di avviare nuove cose, sta pertanto nel criterio della "grandezza" del gesto innovatore, che lungi dall'essere eclatante, è quanto di più intrinseco alla vera natura umana.

L'improbabile accade regolarmente: non lo dice solo la scienza che non finisce di sorprendere nell'epoca del suo massimo fulgore. Ogni azione è l'improbabile che viene al mondo, perché non è mai del tutto scongiurabile il più terribile dei sospetti o la più esaltante delle fortune. Il capitolo quinto della *Vita activa* si chiudeva con una sorprendente digressione sul tema evangelico del miracolo, con l'immagine di Gesù che compie prodigi, guarisce e resuscita, secondo la tradizione non solo di Marco. Ed è questa la "lieta novella", la grande speranza sconosciuta alla Grecia antica, l'esperienza tutt'altro che rara di far nascere il nuovo che assomiglia ogni volta all'evento del neo-nato sin dal suo primo istante di vita¹⁴.

Nei secondi anni Cinquanta Hannah Arendt si esercitò a fissare il significato delle categorie politiche ripensate alla luce della realtà storica del secondo dopoguerra: autorità, tradizione, libertà, crisi della cultura e dell'educazione. Il canone teoretico non aveva mutato registro: ora ella stessa testimoniava il significato dell'abitare nella lacuna tra passato e futuro, muovendo dalla convinzione che tra il declino del vecchio e l'inaugurazione del nuovo ci fosse sempre discontinuità, una sorta di zona neutra, un vuoto di realtà che è possibile colmare con le umane capacità di giudizio e di azione¹⁵. Sul concetto di libertà tornò a soffermarsi come sulla sostanza stessa dell'agire, la ragion d'essere della politica secondo quello che può sembrare soltanto un logoro truismo (la libertà o è politica o non è affatto). Tema tra i più controversi, negata e svilita, la libertà ha sempre perso al confronto con la dolcezza della necessità. Così Hannah Arendt stigmatizzava la preferenza dei filosofi per il prestabilito o per quel che è da sempre già voluto in alto loco. Gradito è stato spesso ai pensatori della tradizione il rifugio nella certezza di una libertà interiore che pure con difficoltà può dirsi tale se chiede l'autoesclusione dal mondo, la perdita totale del "senso comune" e delle relazioni interpersonali. La libertà acquista nel lessico arendtiano significato antico e però nuovissimo, quando si sappia far risuonare, dietro classiche nozioni acquisite, l'eco di

¹⁴ Cfr. H. ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 182. Rinvio al volume collettaneo R. VITI CAVALIERE-V. SORGE (a cura di), *Nascita e ri-nascita in filosofia*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2011. Si veda P. RICOEUR, *Action, Story, History: on Re-reading "The Human Condition"*, in "Salmagundi", 60 (1983), pp. 115-133.

¹⁵ Cfr. H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, trad. it. T. Gargiulo, a cura di A. Dal Lago, Garzanti, Milano 2001.

una questione di fondo, com'è quella della distinzione tra “fare” e “agire”, tra “portare a compimento” in senso tecnico-poietico e dare l'avvio a un nuovo processo (*archein/praxein; agere/gerere*). Ancora la tradizione greco-latina viene rievocata per l'intendimento di temi filosofici. Non stupisce allora che anche il saggio *Che cos'è la libertà?*, qui ricordato nei suoi passaggi essenziali, si concludesse con una curiosa disamina sul concetto cristiano di miracolo. Ancora l'evangelo, ancora la figura di Gesù all'azione, per un chiarimento non secondario sul tema dell'agire nel mondo, al punto di sottolineare la “straordinaria intelligenza della libertà umana” presente nel Nuovo Testamento. Che vuol dire? Anzitutto la fattispecie dell'atto miracoloso, senza il quale non potremo intendere il messaggio cristiano, consente di escludere l'automatismo dell'agire in senso lato politico, che rimanda semmai alla virtuosità di un esercizio ripetuto, tipico dell'atleta o delle arti transeunti come la danza o la musica, come l'attività rappresentativa del teatro e del cinema, dove il virtuosismo non è mai sterile ripetizione¹⁶. “Virtù”, dunque, nel modo in cui l'intese Machiavelli in complicità con la “Fortuna”, nel senso del gioco del mondo, o dell'*energeia* che è attività vivente, dell'esecuzione che non è mai la stessa sulla partitura dell'esistenza individuale. Sarebbero mai possibili atti come il perdono o la promessa, se non fossero realmente possibili atteggiamenti (che non sono meri comportamenti da analizzare) come la revoca ideale del passato oppure il rispetto in onore di patti stipulati? L'opera spinta dalla fede è capace di smuovere le montagne: la forza richiamata è quella della fede ma la volontà se ne serve adeguandola senza riserve. Il punto è allora un altro: il “miracolo” interrompe una serie di eventi naturali prevedibili, meccanici. Introduce l'inatteso imprevisto. Nell'epoca della pietrificazione e della fatalità preordinata, la facoltà d'essere liberi equivale all'agire del soggetto agente che spezza le catene della necessità. L'esperienza del “miracolo” è forse la più naturale che si possa immaginare, se è vero che sull'infinitamente improbabile si fonda la vita sulla terra, l'evoluzione biologica, la storia di eventi rivoluzionari, i cambiamenti, le conversioni, le schiaccianti novità nell'arte e nella scienza¹⁷. Sull'uso esclusivamente metaforico del simbolo cristiano all'interno delle tesi arendtiane non è dunque neppure il caso di insistere ancora.

2. Pensatrice della volontà

Sulla Arendt pensatrice della volontà è ancora importante soffermarsi, sì da metterne in rilievo l'originalità sul piano teoretico e morale. Mi servirò, per fornire un contributo in proposito, di alcune prime intuizioni, contenute in uno scritto degli anni Quaranta, *Franz Kafka: A Revaluation*, preludio per certi aspetti all'articolata trattazione sulla Volontà nel volume postumo su *La Vita della mente*. Il testo, in tedesco *Franz Kafka: Der Mensch mit dem guten Willen*, comparve in “Partisan Review” nell'autunno del '44. Nella prima traduzione italiana, nel volume *Il futuro alle spalle*, al “costruttore di modelli” si fa

¹⁶ Eco del tema arendtiano del “virtuosismo” è presente nell'etica “acrobatica” di P. Sloterdijk, in P. SLOTERDIJK, *Devi cambiare la tua vita*, trad. it. S. Franchini, Raffaello Cortina, Milano 2010.

¹⁷ Cfr. H. ARENDT, *Che cos'è la libertà?*, in EAD., *Tra passato e futuro*, cit., pp. 193-227.

precedere l'emblematica figura dell'uomo di "buona volontà"¹⁸.

Chi è costui? Ovviamente "nessuno" perché anonimi e disincarnati appaiono i protagonisti dei romanzi di Kafka, il cui non-stile peraltro lasciava vedere solo al lettore che ne andasse in cerca la *verità* dei suoi personaggi. Difficile identificarsi in loro e tuttavia, se sorretti dalla forza dell'immaginazione, è possibile superare la delusione o il conforto e capire qualcosa di essenziale sulla natura umana. Nel ventesimo anniversario della morte di Kafka, avvenuta a quarant'uno anni nell'estate del 1924, Hannah Arendt scriveva dunque, nel '44, un saggio di critica letteraria di forte valenza filosofica. Sottolineava la modernità di Kafka, la distanza dal romanzo classico ottocentesco, dalla letteratura realistica e anche dalle tecniche del surrealismo. La forma astratta dei personaggi kafkiani, indicati solo con l'iniziale puntato del nome, non copre, tuttavia, nascondendoli, quei caratteri generali che li rendono anzitutto veri e propri luoghi concettuali. In fondo essi hanno un'anima, aspirazioni e desideri, e sono circondati da un sistema dominante chiuso, rigido, asfissiante. Ne derivava un "modello" di esistenza che può valere per tutti. Non si vorrà certo essere nei panni di K. l'agrimensore o dell'imputato al processo e, tuttavia, al posto della figura dell'"uomo di buona volontà" che lotta per i suoi diritti contro l'ottusa burocrazia del villaggio, potrebbe essere chiunque ed ognuno, persino io e tu¹⁹.

L'espressione "buona volontà", che in parte evoca una semantica cristiano-kantiana, attribuita invece a Kafka in una lettura critica molto suggestiva, ha scarso valore religioso e nessuna eco teologica²⁰. Anche l'ebraicità dei protagonisti kafkiani, paria in una società tutt'altro che accogliente, non sta a rappresentare la specificità di tipiche storie personali tra assimilazione ed esclusione. In *Il castello*²¹ l'agrimensore è ebreo, ma non possiede caratteristiche ebraiche: è un forestiero, che vive l'esperienza di sentirsi superfluo, soprannumerario, indistinguibile. Vorrebbe invece quel che ognuno vuole: una casa, una famiglia, un lavoro, il diritto di cittadinanza. È semplicemente un uomo di buona volontà che chiede il giusto e aspira a far parte di una comunità. Scopre ben presto che nel villaggio accadono cose inumane e terribili. Ne deduce che la normalità a cui mira è piuttosto l'eccezione, anche perché non al principio di una naturale umanità ci si atteneva, bensì all'idea che ad agire sono nel mondo forze misteriose, destini, maledizioni, doni dall'alto. Non c'è posto per uomini di "buona volontà" che vogliano decidere della propria vita. La situazione è apocalittica, terrificante, vige la paura ad ogni minimo scricchiolio. Dopo la sua morte per sfinimento, il villaggio ricorderà con piacere la figura del forestiero, accettato infine come una fortuna: senza di lui non avrebbero neppure valutato l'ipotesi di poter esercitare un giudizio proprio. Il modello ora è chiaro, ed è quello a cui i romanzi di Kafka si sono attenuti. Lo scrittore, alla maniera di un

¹⁸ Cfr. H. ARENDT, *Ripensando a Franz Kafka*, trad. it. P. Costa, in EAD., *Archivio Arendt 1*, cit., pp. 105-116. Si veda inoltre EAD., *Il futuro alle spalle*, trad. it. V. Bazzicalupo e S. Muscas, a cura di L. Ritter Santini, Il Mulino, Bologna 1981. In questo volume (che è una raccolta di scritti arendtiani composta dalla curatrice) sono inseriti due scritti: *Franz Kafka: Der Mensch mit dem guten Willen* e *Franz Kafka*, tratti dalla raccolta tedesca *Sechs Essays*, Schneider, Heidelberg 1948 con i seguenti titoli: *Franz Kafka: l'uomo di buona volontà* (pp. 73-84) e *Franz Kafka: il costruttore di modelli* (pp. 85-103).

¹⁹ Cfr. H. ARENDT, *Franz Kafka: il costruttore di modelli*, cit., p. 103.

²⁰ Cfr. H. ARENDT, *Franz Kafka: l'uomo di buona volontà*, cit., pp. 73-84.

²¹ F. KAFKA, *Il castello*, trad. it. P. Capriolo, Einaudi, Torino 2007.

surrealista *sui generis*, si è dato da fare a costruire modelli che non sono tipi astratti, estratti dal concreto, ma schizzi preliminari, pensati in spirito di verità e di riflessione filosofica, ai quali far seguire il racconto. Il modello di scena è quello sempre ripetuto del conflitto tra l'individuo (non monadistico) e una società di regole pervasive, estrinseche e opprimenti come in ogni cieca amministrazione dell'umano. Il senso di irrealtà che incute questo modello vale ancor oggi, quando non appare del tutto immaginario. Nasce dal fatto che a storie particolari Kafka sostituisce la parabola di un evento cruciale nella vita di ognuno: il tema della salvezza in senso mondano e terrigeno. Sulla fine certa che è la morte non possono sprecarsi doti divinatorie né annunci apocalittici. Alla possibilità della salvezza, invece, è dedicata la filosofia, la ricerca cioè di quella forza che scardini l'assoluta fede nella necessità. L'eroe di Kafka – suggerisce Hannah Arendt – non nutre convinzioni rivoluzionarie, ma è mosso esclusivamente dalla “buona volontà” di distruggere schemi e strutture vincolanti in nome della libertà di modificare il corso delle cose. In positivo il modello rappresentato è quello della forza di volontà, della volontà che vuole proprio perché incontra ostacoli, ma senza iattanza di potere o presunte *chance* di effetti speciali. Così ella scrive di Kafka: «A lui interessava un mondo costruito dagli uomini nel quale le azioni umane non dipendessero che dall'uomo stesso e dalla sua spontaneità e in cui la società umana fosse retta da leggi sancite dagli uomini e non da forze misteriose, sia che venissero interpretate come soprannaturali o come basse»²². I romanzi di Kafka rappresentano «una distruzione anticipata del mondo esistente», dalle cui macerie emerge l'immagine sublime di un individuo ideale che con la “buona volontà” può spostare montagne avendo ricevuto in dono un cuore indistruttibile.

Sulla base delle considerazioni preliminari fin qui svolte è possibile intendere con maggiore ampiezza di sguardo il denso capitolo dedicato alla Volontà ne *La vita della mente*²³. Rimanendo fermi solo al principio essenziale, possiamo dire con Hannah Arendt che la volontà libera, condizione prima della vita morale, è stata vista per lo più come una maledizione e, nel confronto-scontro con la legge di causalità, ha perso terreno fino ad essere per lo più contraddetta dai filosofi. Eppure l'io voglio ha una potenzialità che mai la ragione potrebbe vantare, soggetta com'è quest'ultima alle regole del discorso logico. Sul piano della storia delle idee, la volontà, assente nella Grecia antica, fa la sua comparsa non prima del primo secolo dell'era cristiana, per cui una buona analisi storiografica tenderà a privilegiare l'ampio periodo che va dalla *Lettera ai Romani* di Paolo, ad Agostino, a Tommaso, a Duns Scoto. La volontà vive poi una eclissi in epoca moderna e appare negletta a dir poco in filosofi contemporanei, come Nietzsche e Heidegger, allorché il *fieri* tornò ad essere un *factum sum*, quando finanche il ritorno plateale all'antichità greca finì per condurre al ripudio della volontà come molla dell'azione e spontaneo inizio²⁴.

Alla scuola del sospetto anche la volontà fu travolta dal dubbio non solo metodico. Cominciò con Descartes una storia alla Don Chisciotte, secondo un detto di Pascal, che a stento distingueva tra sogno e realtà. E con l'idealismo, nello stile di una modernità che

²² H. ARENDT, *Franz Kafka: il costruttore di modelli*, cit., p. 103.

²³ H. ARENDT, *La vita della mente*, trad. it. G. Zanetti, a cura di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna 1987; cfr. in particolare pp. 315-470.

²⁴ Rinvio alle *Conclusioni* de *La vita della mente*, dove è rivolta una critica radicale all'idealismo e al pensiero tedesco da Nietzsche a Heidegger, e in particolar modo viene stigmatizzato il mito della Grecia antica.

enfaticamente sé stessa, i filosofi “divennero allegri e ottimisti” solo perché all’uomo sostituirono l’astratta idea di Umanità che evolve e progredisce in virtù dell’astuzia della Ragione o della legge dialettica della storia. La Volontà in Schelling – così annotava Heidegger – non è facoltà dell’anima umana, ma designa l’Essere nella sua totalità; e Nietzsche, contro l’arcobaleno dei concetti nella filosofia dell’idealismo tedesco, inneggiava al ritorno ai greci, per l’inadeguatezza del presente, fino a ironizzare però su quel tentativo di rifugiarsi nella casa spettrale di concetti personificati, in oltraggio alla volontà di futuro, privato dell’apparenza e al tempo stesso della verità. Il filosofo della volontà di potenza (ma Nietzsche non ha mai scritto un testo con questo titolo) ha depotenziato il volere. Si pensi alla metafora della *Welle* (onda) che è *Wille*, dove i volenti vivono come vivono le onde che tendono a sommergersi, selvagge e prive di scopo, mettendo in tumulto l’anima che sente la tempesta. La si aggiunga alla parabola dell’eterno ritorno (“il peso più grande”), e si avrà prova costante che non si cambia il mondo a forza di volere, piuttosto muta la valutazione del mondo in cerca di una filosofia che redima dalla colpa e dalla responsabilità. Volere a ritroso assomiglia al potere della rassegnazione, come avrebbe insegnato un redivivo Epitteto nell’epoca della perdita dell’innocenza metafisica²⁵. Delle suggestioni nietzschiane restò in Heidegger il tema della volontà di non volere: l’uomo pur di volere vuole anche il nulla. Se appare più articolata l’analisi arendtiana delle parole del suo antico maestro, non però essa è meno impietosa nonostante alcuni spazi di riconosciuta affinità elettiva. In *Essere e Tempo* non c’è traccia della parola *Wille*, tanto è vero che l’*Index* dell’intera opera heideggeriana rimanda in tal caso a *Sorge*, alla nozione di Cura. A metà degli anni Trenta l’interesse per Nietzsche spinse Heidegger a fare considerazioni sul tema della volontà ma solo per opporre ad essa come contraltare la *Gelassenheit*, il lasciar-essere, che è il solo mezzo di contrasto rispetto alle tecniche di impianto e di sottomissione. La storia dell’Essere assomiglia tanto allo Spirito del mondo hegeliano, con la differenza che in Heidegger agire e pensare sono diventate la stessa cosa: un miscuglio dalle nefaste conseguenze. La sola azione possibile è pensare in solitudine, ringraziare, esercitare la funzione di pastore dell’essere. Dalla Cura alla Volontà di non volere il passo non fu breve né indolore, né si può trascurare il fatto che l’opera maggiore, *Sein und Zeit*, aveva avuto sullo sfondo il comunitarismo radicale del nazionalsocialismo che forse spiega l’assenza della volontà libera nelle analisi esistenziali del cosiddetto primo Heidegger²⁶.

La volontà andrà allora studiata nelle sue origini, benché stupisca che un carattere così spiccato della natura umana possa aver avuto un inizio in senso storico-concettuale. Torna ancora all’attenzione lo scenario del cristianesimo a Roma nelle sue prime apparizioni (vangelo dell’azione di Marco) e nella riflessione avviata da Paolo sui conflitti interni alla volontà di fronte alla legge: senza prescrizione non c’è peccato, senza legge neppure il desiderio avrebbe alimento. Si spiega così, a partire dalla *Lettera ai Romani*,

²⁵ I riferimenti arendtiani a Nietzsche vanno da *La gaia scienza* ai *Frammenti postumi* sulla Volontà di potenza: il tema sollevato è quello del ripudio della Volontà.

²⁶ Nelle *Conclusioni* de *La vita della mente* si parla della “volontà di non volontà” di Heidegger: un’analisi molto critica ma non demolitrice in alcuni passaggi relativi alla ricezione di classici greci. Noi oggi sappiamo tutto quello che Hannah Arendt mai si nascose sull’“incidente” politico e sull’antisemitismo “metafisico” del suo maestro. Mi permetto di rinviare al mio volume: *Saggi sul futuro. La storia come possibilità*, Le Lettere, Firenze 2015.

l'urgenza paolina di soffermarsi sul Cristo crocefisso e risorto per acquietare la pressante richiesta di una eternità garantita, mentre restò in ombra il discorso di Gesù di Nazareth, che era già azione, passaggio all'atto della promessa di una nuova vita. Con il cristianesimo nacque l'uomo interiore, e al tempo stesso la filosofia della volontà, che ne analizza l'inquietudine perenne alla prova dei desideri e delle particolari volizioni. Sulle cosiddette *due volontà* Agostino ha scritto pagine memorabili nella scia di Paolo e per esperienza personale come si narra nelle *Confessioni*. «Sono diventato un problema a me stesso (*quaestio mihi factus sum*)», diceva Agostino: l'anima comanda al corpo e questo obbedisce, ma se comanda alla volontà, questa, benché sia pur essa anima, non obbedisce. Forse non "vuole" del tutto, con tutte le sue forze, e si mostra debole in lotta con le sollecitazioni esterne ed interne prodotte da emozioni e passioni. Il punto è che l'io-che-vuole è esposto all'incertezza del non-ancora, all'imprevedibile, al contingente. La soluzione c'è già nelle parole del vescovo d'Ippona, e appare con luminosa evidenza se lo si rilegge con lo sguardo rivolto alla figura di Duns Scoto, il solo filosofo cristiano del Medioevo che non abbia rinunciato al tema della contingenza per suffragare il dono della libertà. A Scoto, solitario paladino del primato della Volontà sull'Intelletto, come lo definisce Hannah Arendt, spetta il posto d'onore nella discussione sul tema della volontà: l'unico che da teologo non disdegnò di assegnare finanche a Dio la forma dell'agire in modo contingente²⁷. Si spalancò con lui, per i secoli a venire, un'inaspettata apertura al particolare, al non necessario, all'imprevedibile, che i filosofi tenacemente cercarono anche in epoca moderna di tenere a bada, incapaci di concepire, com'ebbe a dire Bergson, la possibilità di novità radicali.

La soluzione evidente in Duns Scoto, già prefigurata nei testi agostiniani, è interna al volere stesso: consiste nella trasformazione della Volontà in Amore, che è atto di congiunzione e di unione perfetta. In risposta, dunque, alla nostra domanda iniziale circa la presenza efficacissima di simboli cristiani nell'opera di Hannah Arendt, la Volontà, che è facoltà spirituale a tempo pieno, diventa con l'Amore (*caritas* e non solo *appetitus*) qualcosa di durevole, di permanente, un abito senza meccanismo alcuno, coscienza illuminata non più in balia di timori e speranze, la "buona volontà" che sopravviene ai desideri e alle particolari volizioni²⁸. L'uomo di buona volontà, che dava il titolo al saggio giovanile di Hannah Arendt su Kafka, non è qualcuno o nessuno, lo scrittore che narra o il lettore che apprende di più sul suo posto nel mondo. È un personaggio concettuale, un modello teorico non astratto, una petizione di principio. L'uomo di buona volontà, che pure non è immune da cadute e tormenti, rappresenta la miglior via per "calcolare" il peso dell'anima, la gravità che si fa leggerezza e qualche volta arte sublime.

²⁷ Dal *De Trinitate* di Agostino al volontarismo di Duns Scoto: la redenzione della volontà non può avvenire per intervento divino, ma viene dall'agire che interrompe il conflitto tra *velle* e *nolle*, in quanto è il valore della libertà. Per dir meglio: la volontà è redenta cessando di volere e cominciando ad agire per un atto di volontà che è Amore, cioè libertà. Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 421.

²⁸ Nel paragrafo su Agostino c'è un breve intermezzo "moderno" a testimonianza della riflessione trasversale di Hannah Arendt. Per intendere l'io che vuole si ricorre alle parole di Stuart Mill il quale sottolineava il ruolo dell'io permanente, durevole, quello che dopo aver battuto le tentazioni, mai paghe di sé, rappresenta la "coscienza" o il carattere morale della persona che agisce.

Rosaria Egidi

ACTION, MIND AND MATTER IN G.H. VON WRIGHT'S LATER WRITINGS

Abstract

*In the final years of his tireless exploration of the problems arising from “man’s place in nature”, von Wright turned his attention to the philosophy of mind as it relates to rational agency and to its role in the construction of the world of facts. This paper shall highlight (i) how the concept of human action, based on time-bound categories, allows us to reconcile determinism and free action, according to the Kantian concept of man as a “citizen of two worlds”, of the intelligible world in which he is a free agent, and of the phenomenal world in which he is a body subject to causality; (ii) how the intrinsic duplicity of the concept of human action enables us to resolve the is/ought dichotomy and – in accordance with the statements analysed by Wittgenstein in *On Certainty* at times as descriptions of facts and at others as rules of description – to conceive the deontic sentences both as descriptions of facts, i.e. as expression of existence of rules, and as prescriptions for human conduct; (iii) how the congruence of the two aspects, mental and physical, of human action is conceptual by nature and how therefore mental and physical, or mind and matter, do not contradict one another but are logically compatible.*

In the final years of his tireless exploration of the problems related to “man’s place in nature”, which saw him produce pioneering work in numerous fields of analytical research, ranging from probability to deontic logic, the theories of action and norms to the philosophy of law, and from ethics to his studies on Wittgenstein, the great Scandinavian philosopher Georg Henrik von Wright (1916-2003) turned his attention to the philosophy of mind as it relates to rational agency and to its role in the construction of the world of facts¹. This paper analyses three of the key themes that defined Wright’s later reflections: the concept of free agency, the is/ought dichotomy, and the mind/matter relationship. The first theme turns on the philosopher’s concept of human action based on time-bound categories and on the attempt to reconcile determinism and freedom of action according to the Kantian concept of man as “citizen of two worlds”, of the intelligible world in which he is a free agent, and of the phenomenal world in which he is a body subject to causality; the second highlights the intrinsic duplicity of the concept of human action, enabling us to resolve the is/ought dichotomy and to conceive deontic statements, according to a typically Wittgensteinian formulation, both as descriptions of facts i.e. the existence of norms, and as prescriptions for human conduct;

¹ These subjects and their links with his previous investigations of free action, determinism and the philosophical problems of deontics are at the heart of the essays that comprise his last volume: *In the Shadow of Descartes. Essays on the Philosophy of Mind* (von Wright 1998a).

lastly, the third theme addresses the question of the conceptual nature of the congruence of the mental and physical aspects intrinsic to human action and of the logical compatibility of the concepts of mind and matter.

There is no doubting the centrality of the theory of free action in von Wright's later work, at least until the mid-1980s, but even in the early 1970s the focus of his interests had gradually shifted from the relationship between action and causation to the issues of freedom and determinism. There are traces of it in his 1974 volume *Causality and Determinism*, which appears to conclude a journey that began in *Norm and Action* (1963) with the development of a "dynamic" concept of action, understood as the possibility of human intervention in the external world, as the result of a change or absence of change in natural reality. This concept underpins the well-known "actionistic" theory of causality, which marks the primacy of action over causation, reaffirming the fundamentally conceptual nature of the former with respect to the latter. By linking action to the concept of change and emphasising the close connection between *human action and the course of nature*, and accordingly the fact that human acts play a role in the construction of the natural world, von Wright aligned himself with a tradition which, echoing the positions of followers of Husserl and Wittgenstein, espouses the project – mostly definable as "antinaturalistic" – of a *humanisation of nature*, which he will bring to fruition in his later writings with his critique of the deterministic illusion.

According to von Wright, the kind of determinism that has to do with human action is based on time-bound categories or, as he says, on dynamic and non-static categories as expressed in the laws that govern the facts of the natural world. Intentionality understood as directionality towards the future is the hallmark of human action, and is the characteristic that delineates the validity of the propositions concerning "the study of man". The fact that action has its foundation in time also clarifies in what sense a theory of action implies the problem of determination or of the freedom to act and entails a kind of "foreknowledge". Ultimately, whether or not our actions are predetermined or we are destined to live in a certain way depends on how the present is correlated to the future. But in what sense is *determinism through foreknowledge* different from *determinism under laws*? We must then identify a definition of determinism that is valid for human sciences and not at odds with the meaning of freedom of action. As von Wright warns us at the beginning of *Determinism and Knowledge of the Future* (1982), the deterministic illusion originates in a misunderstanding of the concept of truth. A similar misunderstanding exists regarding the concept of *knowledge* and the idea that to know what will come implies the predetermined truth of its objects. We must, instead, distinguish *foreknowledge*, which falls within the domain of contingency, from knowledge determined by universal deterministic laws, in the same way as we must distinguish the time-bound concept of truth, built on experience, tradition and on shared and institutionalised forms of behaviour, from the concept of truth valid in the domain of logic and based on the atemporal validity of logical laws and on the causal context of the laws of nature. Once causality has been distinguished from contingency and *determinism under laws* from *determinism through foreknowledge*, their appurtenance to different uses becomes clear and even the two concepts of truth and knowledge stop interfering with and contradicting each other.

In an essay from 1980 titled *Freedom and Determination* von Wright will illustrate this conclusion, recalling Kant's concept in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* of man as "citizen of two worlds", of the intelligible or noumenal world, in which he is a free agent, and of the phenomenal world in which he is a body subject to rigid causality². In the same essay Kant declared that the inconsistency between the natural laws of the phenomena and the freedom of the practical use of reason is an "illusion" (*Täuschung*)³. It is therefore the result of an inappropriate transfer to apply the principles of an atemporal logic to propositions that are contingently true or false, such as those concerning *foreknowledge*. In the domain of contingency the application of principles that are valid *semper et ubique* such as the laws of logic and universal determinism is simply nonsensical. That all the truths, including the "future truths", are already written in the stars or in the mind of God or have been predetermined by cast-iron laws is the result of the deterministic illusion. However, once the distinction has been made, even this illusion disappears and contingency regains its proper role in the truth system.

In his broad-ranging essay titled *On Human Freedom* published in 1985, the masterful summary of his work on free agency, von Wright employs two arguments to denounce the inadequacy, and in a certain sense obsolescence, of the "classical" formulations of the problems of *freedom-of-the-will*, at least from Kant to Schopenhauer. First, he rejects the voluntaristic conceptions that obscure the existence of the agent's intentional and motivational background, and in particular of the conditions, institutions and practices of the society to which he belongs, in other words of his "reasons" for acting. Second, he separates the context to which the concept of freedom is ascribed by the scientific and theological contexts within which it had originally been debated: defining it in relation to the traditional ideas on natural determinism or the omnipotence of God means creating undue tension between the physical aspect of the action that determines it causally according to the "cast-iron laws" that govern the natural world, and the elements of freedom and responsibility that we instead attribute to human action.

Analysing the meaning of the concept of *free action* in *On Human Freedom*, von Wright returns to the theme of action as *logically contingent* in the sense of expressions such as "he could have neglected the reason or omitted the action" or "he could have acted differently", which does not have the same sense as the pronouncement "it is *logically necessary* that he must take or fail to take the action". While the meaning of "logical contingencies" attributed to the execution or omission of actions appears to go some way towards dissipating the air of fatalism that is typical of some traditional theories of free will, we perceive that the meaning of "I could have acted differently" has a stronger sense, linking this phrase to the concept of reasoned action:

"That an agent acted for a certain reason normally means that something was, for this agent, a reason for doing something *and* that he set himself (chose, proceeded maybe upon deliberation) to do this thing *for that reason*. To say this is to intimate that he could, in fact, have acted otherwise [...].

² I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in ID., *Kant's gesammelte Schriften*, Akademie-Verlag, Berlin-Leipzig 1900ff., vol. 4, p. 457, where he presents the arguments for man's membership of the two realms of *Sinnenwelt* and *Verstandeswelt*.

³ *Ibidem*, p. 456.

Normally, it is, as one says, “up to the agent” to act or not on given reasons. Action for reasons is *self-determined*” (von Wright 1985a, p. 11).

In von Wright’s language the concept of “self-determination” is a trait of action based on reasons and therefore, by definition, also on free action. An expression of this sort can, however, risk being misunderstood; it is therefore useful to reprise two arguments presented in *On Human Freedom*. The first has to do with the type of explanation offered in terms of reasons; the other with the radical subjectivism in which the explanation of *actions for reasons* appears to be involved. The explanations based on reasons have an *evaluative* purpose, whose precondition for assessing an action (judging it to be good or bad, just or blameworthy) is to include it in the motivational background. In this way von Wright’s well-known argument is reiterated, whereby the relation between actions and reasons is not causal but “conceptual”, based in other words on the understanding of the meaning of the concepts it implies. The second argument is centred on the objection to the idea that there is a “supreme judge”, nominated as the one who can best understand human action. By saying that the “truth” of the action based on reasons can be understood starting from the self-determination of the agent, von Wright claims that this has no subjective or objective foundation; it is not the exclusive possession of the subject or of an external observer and accordingly does not depend on the authority of the first or third person. The “truth” of the actions based on reasons derives from the context to which they belong, and for understanding a context no one person can be designated *a priori* and definitively as the best interpreter (*ibidem*, p. 26).

The self-determination of actions is clearly the cornerstone of the very special version of compatibilism proposed by von Wright in *On Human Freedom* as the solution to the problem of congruence or mental and physical parallelism, which the classical thesis of compatibility left open. I call his version of compatibility “very special” since it bears no relation to the prevalent use of the term, in other words to the meaning of a relationship of peaceable coexistence, stability and almost of reciprocal indifference of its terms. On the contrary, the compatibility and possible conciliation of which von Wright speaks is the name of a relationship that is anything but pacific, anything but painless, perhaps of a balance constantly pursued but never attained. The fact that human action is both free and determined is already in itself the sign of radical ambiguity, instability and dramaticism intrinsic to man’s condition in the world. In the same way, the parallelism announced in *On Human Freedom* bears traces of this pervasive *Stimmung* and is also a special version of what is traditionally understood as psychophysical parallelism. For von Wright the concept of *action for reasons* is closely connected to the concept of “somatic change”, which is another way of saying that the actions based on reasons also have a physical aspect: “a concept of action which is completely detached from somatic change would no longer be *our* concept of action” (*ibidem*, pp. 28-29). The parallelism or congruence of the mental and bodily aspect of the actions is accordingly a dynamic vision of man as an agent who is at once subject and object of the natural forces he controls and by which he is controlled, of a creature who, as he puts it in his 1976 essay *Determinism and the Study of Man*, is both slave and master of his own destiny (Sect. XII). In short, von Wright’s idea of compatibility is rooted in his conception of the human

world and of the dialectical relationship that connects him to the natural world: man without nature could not be free, nature without man would be mutilated.

The critique of dualisms, which began in *On Human Freedom* with the announcement of the theory of compatibility and the dissolution of the deterministic illusion, will be extended, as we set out to clarify, to the is/ought dichotomy and later to mind and matter. In his 1985b essay von Wright takes a new stance with respect to the conclusions of the well-known debate on the “is/ought question”, distancing himself both from the classic positions of Hume, Poincaré, Weber, Kelsen and Hare, who support the separation of the two notions, and from the more recent conclusions of those who challenge it, such as Max Black (1964) and John Searle (1964). In addition to finalising the deontic arguments, set out in the early phase of his thinking, the arguments advanced by von Wright also bear the mark, so to speak, of Wittgenstein’s influence, in other words of the acknowledged duplicity of use intrinsic to the expression of certain statements that according to the version of *On Certainty* at times present themselves as “descriptions of facts” and at others as “rules or norms of description” (Wittgenstein 1969, §§98, 167, 309 and 319).

These arguments are both *critical*, highlighting the difficulties of supporting (as Kelsen did in his 1979 book) the theory of the separation of “is” and “ought” along with the possibility of building a logic of norms, and *constructive*, as when von Wright demonstrates how this is possible so long as the intrinsic ambiguity of the normative formulations are clarified, and accordingly the use or interpretation, at times descriptive and at times prescriptive, which these can be accorded. A deontic announcement, for example a legal provision, is undoubtedly widely understood as a prescription, a rule, norm or model for the conduct of individuals, but can also be interpreted as a declaration of the existence of a prescription, rule, norm or model prescribing this conduct, and accordingly as the description of a fact, in other words the existence or effectiveness of a norm. In this sense the distinction between “is” and “ought” is comparable to that between description and prescription (von Wright 1985b, p. 135).

The deontic statements in their prescriptive usage, which von Wright calls “norm-formulations”, are expressions of norms (orders, prohibitions, permissions, commonly rendered in the indicative form of the verb, for example “no smoking”). As prescriptions the norm-formulations are neither true nor false and therefore cannot logically follow from descriptions, nor can they be derived or inferred from other descriptions. This differs from the descriptive use that can be made of statements such as “smoking is forbidden”, according to which this phrase must be understood as a declaration or description of the fact that the no-smoking rule is in force. In this case the deontic statement, designated by von Wright as norm-proposition, can instead be true or false⁴. The fact that the prescriptions are neither true nor false is not a problem for the construction of a deontic logic because this is not about logical relations between prescriptions or norms but between ideal states, whose descriptions are implicit in the norms (*ibidem*, p. 139).

⁴ On the distinction between norm-propositions and norm-formulations see also von Wright 1963, pp. 9-10.

The old problem of two separate realms of “is” and “ought” is accordingly recast by von Wright in the idea of a double use, prescriptive and descriptive, of the deontic statements, an idea which safeguards the difference but excludes every ontological interpretation of the two notions. To the question of whether the prescriptions can logically follow from the descriptions, in other words whether the *ought-sentences* can be derived from the *is-sentences*, von Wright gives a negative answer, because the prescriptions are neither true nor false and therefore cannot serve either as premises or conclusions of an inference. However, here too there is a core of truth that must be preserved because the bridge between “is” and “ought” can be built, not in the sense of establishing between them a deductive link of implication but in the sense that Kant indicated as the regulative function, belonging to the imperatives, to approximate the real conduct of men to the ideal (*ibidem*, p. 140).

The different prescriptive and descriptive use of “duty”, codified in the essay *Is and Ought*, is refined in the subsequent essay *Ought to Be, Ought to Do* as the distinction between “having to be”, belonging to the norm, and “having to do”, belonging to the practical necessity of action or of “technical duty”, as von Wright puts it (1996, p. 155). It is therefore clear that, unlike the norms that prescribe what must or can *be*, in other words the ideal state of things that should, for example, reign within a society and which, as such, is immune from truth and falsity, the announcements that affirm what must or can be *done* to follow the norm, are true or false. Put briefly, the *having to do* is descriptive, the *having to be* is prescriptive (*ibidem*, p. 156). Like the normative propositions that declare the existence or being in force of certain norms, having to do also falls within the category of deontic statements of a descriptive kind, which are true or false and obey the laws of logic that are valid for every kind of proposition.

Closely linked to the results of the analyses conducted of the normative discourse is the investigations which, from the late 1990s onwards, von Wright conducted into the evaluative discourse. In an essay published posthumously in Italian, *Valutazioni o come dire l'indicibile* [*Evaluation, or How to Say the Unsayable*], he addresses this theme in relation to the theory of action and duty. The intention of the essay is to assert, contrary to the well-known theories of the *Tractatus*, the “meaningfulness” of the normative discourse, while acknowledging – in this instance in agreement with Wittgenstein – “that it is unsayable”. Like to the “duties”, all ontological significance is also denied to the “values”, whose appurtenance to an alleged, mythical reign of separate entities, postulated by many of the traditional philosophies of value, is rejected. Instead von Wright even proposes to eliminate not only from the philosophical lexicon but perhaps also from the everyday language the term “values”, since what are normally called “values” are instead “objects of evaluation”, “things that have been evaluated”. Human evaluations presuppose a person that assesses and looks at an object that is assessed and has a temporal, historical value, inasmuch as the same object can be assessed at different times in different ways, even by the same person. Evaluations are accordingly emotional attitudes, inevitably subjective and relative, and therefore neither true nor false. However, the evaluation of an object normally appears in the behavioural reactions of a subject towards an object; so reactions of this kind are affirmations, made by the person, that something is beautiful, good, pleasant. Affirmations, these, which are indeed true or false (von Wright 2007, p. 162). The evaluative discourse is therefore related to the

normative one insofar as it is part of the same, characteristic ambiguity. Affirmations such as “it is beautiful”, “it is good”, “I like it”, which express my assessment of something and at the same time are statements about my assessments, are similar to normative pronouncements that express, on the one hand, what one must or must not do (permissions, prohibitions) and, on the other, intimate that permissions, prohibitions, etc. have been issued or are facts, that “they exist” (*ibidem*, p. 166).

In the philosophical lexicon the behavioural reactions of a person are called “value judgments”. However, their expression in the grammatical form of subject-predicate judgments is misleading because they do not correspond to the logical form. They have only the appearance of “judgments”; in reality they are pronouncements that can be made in the first person. The evaluative pronouncements that we claim to use as judgments expressing facts, i.e. evaluations, *say* nothing in the Wittgensteinian sense. They are not, however, meaningless since they can be used to *assert* that judgments have been made, that evaluative assessments exist, and in that case, even if they cannot be expressed verbally, they “show themselves – claims von Wright – in behavioural reactions, which are the only criteria for deciding their presence or absence. This is the way in which the Wittgensteinian conception of the evaluative discourse can be understood, as an attempt to say the unsayable” (*ibidem*, p. 165).

Already in *On Human Freedom* the link had emerged between the theory of free action and the “Cartesian” theme of the relationship between mind and matter, developed in the early 1990s in his collection of essays called *In the Shadow of Descartes*, and especially in the essays *On Mind and Matter* (1994) and *Notes on the Philosophy of Mind* (1998a).

The problem of the “mysterious” nature of the convergence of mind and matter in the action is at the center of philosophical thought since Descartes and of all attempts to shed light on obscure points of the Cartesian legacy and the conception of two substances that nevertheless interact. Von Wright rejects all forms of interactionism and of the post-Cartesian doctrines, presented as reductionist theories. His argument to prove that reasons for acting and neuronal counterpart do not interact is radical. Interactionism, as well as reductionism and identitism, which maintain the reduction or identity of the physical and mental aspects of the action, are the result of a conceptual misunderstanding of the congruence mind-matter, which von Wright calls “the reductionist illusion”. However, once clarified the alleged “mystery” of the congruence, the reductionist illusion will be removed.

The core of von Wright’s argument is that the connection between the physical and mental aspects of action is not of a causal nature but rather a conceptual one, a connection which spells out the idea that the two aspects are bound to the meaning of the human agency. It is in fact on the basis of the *meaning* of the concepts which determine the notion of “reason (or reasons) for action” that we understand the nexus between the intentional background of the agent and the causes of his muscular activities. This conception could be associated with a form of parallelism between the mental and physical aspect of action, or with a form of monism not dissimilar to Spinoza’s doctrine of the mind and body as belonging to a single substance, or even to the Russellian theory of neutral monism, provided, however, that this had not to be confused with the conception of psychophysical parallelism professed by scientific

psychology, whose investigations concern, instead, the “contingent” relationship between action for a reason or reasons and the neural chain of events of the agent.

According to von Wright, the nexus between the physical and mental aspect of action can be conceived as a dualistic relationship between mind and matter and matter and mind, which he calls “inversion of the conceptual roles of mind and matter” (von Wright 1994, p. 203). In *Notes on the Philosophy of Mind* he further clarifies that the argument of the conceptual nature of their congruence does not presuppose the adoption of a form of monism:

“The attribution of mental phenomena to a person depends on a conceptualization of some physical phenomena under the aspect of intentionality. Similarly, one could say that the attribution of qualities to physical phenomena requires a conceptualization *under an aspect of materiality*” (von Wright 1998b, p. 107).

The argument is summarised in *On Mind and Matter*:

“*A, the action, is M, the bodily movement, viewed (conceived, understood) under the aspect of intentionality. Viewing M under this aspect means relating it to the mental things R we call reasons for an action. This relation is not causal – although the fact that the reasons antedate the movements may create an appearance to the contrary*” (von Wright 1994, p. 142).

Von Wright observes that this dualistic relationship was at the heart of numerous misunderstandings, which in contemporary philosophy took the form of “reductions” or of “false identifications”, among which we can list the materialist misunderstanding and its variant: behaviourism, and the idealist misunderstanding and its variant: phenomenism.

In keeping with his earlier interpretation of the problem of the compatibility of freedom and determination, also in relation to the dualism of mind and matter von Wright affirms that the conflict is actually only apparent; in human action the two physical and mental aspects are conceptually congruent and accordingly do not contradict each other but are logically compatible. As we know, to von Wright’s way of thinking this notion of compatibility is, however, anything but peaceful. To arrive at the understanding that human action is simultaneously free and determined essentially means becoming aware of the tragedy of freedom. Similarly, when we discover the conceptual congruence of the mental and physical aspects of action, the dualism of mind and matter are dissolved and the two aspects return to being harmonious (*when and if they harmonise*). But once again, this harmony – if achieved – comes at a very high price and that is the acknowledgment and acceptance of a paradox, in other words of a reality that is neither mental nor material and which is at the same time both mental and material, as expressed in a key passage in *Notes on the Philosophy of Mind*, which concludes von Wright’s critique of the reductionist illusion:

“And perhaps this is how things stand: materialism and phenomenism are both false, but one can reject them both with the right arguments only at the cost of acquiescing in a paradox. It would be like saying that reality (the real) is neither mind nor matter and that it is both mind and matter” (von Wright 1998b, p. 110).

References

- R. AUDI (1993), *Action, Intention, and Reason*, Cornell University Press, Ithaca NY 1993.
- M. BLACK (1964), *The Gap between “Is” and “Should”*, in “The Philosophical Review”, 73 (1964), pp. 165-81.
- M. DE CARO (2008), *Azione*, Il Mulino, Bologna 2008.
- E. DE PELLEGRIN (ed.; 2011), *Interactive Wittgenstein. Essays in Memory of G.H. von Wright*, Springer, Dordrecht 2011.
- R. EGIDI (2003), *Von Wright e il paradosso delle azioni autodeterminate*, in R. EGIDI-M. DELL’UTRI-M. DE CARO (eds.), *Normatività, fatti, valori*, Quodlibet, Macerata 2003, pp. 51-60.
- R. EGIDI (2005), *G.H. von Wright on Self-Determination and Free Agency*, in I. NIINILUOTO - R. VILKKO (eds.; 2005), *Philosophical Essays in Memoriam Georg Henrik von Wright (Acta Philosophica Fennica 77)*, Societas Philosophica Fennica, Helsinki 2005, pp. 105-14.
- R. EGIDI (ed.; 1999), *In Search of a New Humanism. The Philosophy of G.H. von Wright*, Kluwer, Dordrecht 1999.
- R. EGIDI-M. DELL’UTRI-M. DE CARO (eds.; 2003), *Normatività, fatti, valori*, Quodlibet, Macerata 2003.
- A. EMILIANI (2003), *Von Wright on Mind and Matter*, in R. EGIDI-M. DELL’UTRI-M. DE CARO (eds.), *Normatività, fatti, valori*, Quodlibet, Macerata 2003, pp. 173-84.
- H. Kelsen (1991), *General Theory of Norms*, Clarendon Press, Oxford 1991.
- I. NIINILUOTO-R. VILKKO (eds.; 2005), *Philosophical Essays in Memoriam Georg Henrik von Wright (Acta Philosophica Fennica 77)*, Societas Philosophica Fennica, Helsinki 2005.
- P.A. SCHILPP (ed.; 1989), *The Philosophy of G.H. von Wright*, Open Court, La Salle IL 1989.
- J. SEARLE (1964), *How to Derive “Ought” from “Is”*, in “The Philosophical Review”, 73 (1964), pp. 43-58. Reprinted as J. SEARLE, *Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge 1964, Chapter VIII.
- G.H. VON WRIGHT (1963), *Norm and Action. A Logical Inquiry*, Routledge & Kegan Paul, London 1963.
- G.H. VON WRIGHT (1974), *Causality and Determinism*, Columbia University Press, New York-London 1974.
- G.H. VON WRIGHT (1976), *Determinism and the Study of Man*, in J. MANNINEN-R. TUOMELA (ed.), *Essays in Explanation and Understanding*, Reidel, Dordrecht 1976.
- G.H. VON WRIGHT (1980), *Freedom and Determination*, North-Holland Publ. Co., Amsterdam 1980.
- G.H. VON WRIGHT (1982), *Determinism and Knowledge of the Future*, in ID., *Philosophical Papers, III: Truth, Knowledge, and Modality*, Blackwell, Oxford 1984, pp. 52-67 (Ital. transl. Jlenia Quartarone, *Determinismo e conoscenza del futuro*, in ID., *Mente, azione, libertà. Saggi 1983-2003*, ed. by R. Egidi, Quodlibet, Macerata 2007, pp. 59-75).
- G.H. VON WRIGHT (1984), *Philosophical Papers, III: Truth, Knowledge, and Modality*, Blackwell, Oxford 1984.

- G.H. VON WRIGHT (1985a), *Of Human Freedom*, in *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. VI, ed. by S. M. McMurrin, University of Utah, Press Salt Lake City 1985, pp. 107-170. Reprinted in ID., *In the Shadow of Descartes: Essays in the Philosophy of Mind*, Kluwer, Dordrecht 1998, pp. 1-44 (Ital. transl. Jlenia Quartarone, *Della libertà umana*, in ID., *Mente, azione, libertà. Saggi 1983-2003*, ed. by R. Egidi, Quodlibet, Macerata 2007, pp. 77-128).
- G.H. VON WRIGHT (1985b), *Is and Ought*, in E. BULYGIN-J.L. GARDIES- I. NIINILUOTO (EDS.), *Man, Law, and Modern Forms of Life*, Reidel, Dordrecht 1985, pp. 263-281 (Ital. transl. Jlenia Quartarone, *Essere e dovere*, in ID., *Mente, azione, libertà. Saggi 1983-2003*, ed. by R. Egidi, Quodlibet, Macerata 2007, pp. 129-147).
- G.H. VON WRIGHT (1994), *On Mind and Matter*, in “Journal of Theoretical Biology”, 171 (1994), pp. 101-110. Reprinted in ID., *In the Shadow of Descartes: Essays in the Philosophy of Mind*, Kluwer, Dordrecht 1998, pp. 125-148 (Ital. transl. Elisabetta Sirgiovanni, *Su mente e materia*, in ID., *Mente, azione, libertà. Saggi 1983-2003*, ed. by R. Egidi, Quodlibet, Macerata 2007, pp. 223-254).
- G.H. VON WRIGHT (1996), *Ought to Be, Ought to Do*, in ID., *Six Essays in Philosophical Logic (Acta Philosophica Fennica 60)*, Societas Philosophica Fennica, Helsinki 1996 (Ital. transl. Jlenia Quartarone, *Dover essere, dover fare*, in ID., *Mente, azione, libertà. Saggi 1983-2003*, ed. by R. Egidi, Quodlibet, Macerata 2007, pp. 149-58).
- G.H. VON WRIGHT (1998a), *In the Shadow of Descartes: Essays in the Philosophy of Mind*, Kluwer, Dordrecht 1998.
- G.H. VON WRIGHT (1998b), *Notes on the Philosophy of Mind*, in ID., *In the Shadow of Descartes: Essays in the Philosophy of Mind*, Kluwer, Dordrecht 1998, pp. 97-123 (Ital. transl. Elisabetta Sirgiovanni, *Osservazioni sulla filosofia della mente*, in ID., *Mente, azione, libertà. Saggi 1983-2003*, ed. by R. Egidi, Quodlibet, Macerata 2007, pp. 189-222).
- G.H. VON WRIGHT (2003), *Valutazioni o come dire l'indicibile*, in R. EGIDI-M. DELL'UTRI-M. DE CARO (eds.), *Normatività, fatti, valori*, Quodlibet, Macerata 2003, pp. 3-14. Reprinted in G.H. VON WRIGHT, *Mente, azione, libertà. Saggi 1983-2003*, ed. by R. Egidi, Quodlibet, Macerata 2007, pp. 159-169.
- G.H. VON WRIGHT (2007), *Mente, azione, libertà. Saggi 1983-2003*, ed. by R. Egidi, Quodlibet, Macerata 2007.
- G.H. VON WRIGHT-G. MEGGLE (1999), *Action, Norms, Values. Discussions with G.H. von Wright*, W. de Gruyter, Berlin 1999.
- L. WITTGENSTEIN (1969), *Über Gewißheit/ On Certainty*, Blackwell, Oxford 1969.

Vinicio Busacchi

ERMENEUTICA CRITICA E ANALITICHE (CHIESASTICHE) DELL'AZIONE

Abstract

Starting from a general problematisation of the role of philosophy today, this article thematises the philosophy of action in its different uses, in science and analytical philosophy as well as in phenomenology and hermeneutics. It criticises the unilateral and radicalised use of all philosophical approaches and traditions, whether they belong to the Continental or the Anglo-Saxon area; and prospects the use of critical hermeneutics as a multiple methodology and epistemology for interdisciplinary purposes.

1. La lente sul frammento, lo sguardo sull'insieme

Se dovessimo stare alla definizione di Descartes (*Principia Philosophiae*) – ovvero che filosofia significa «lo studio della saggezza e per la saggezza non s'intende soltanto la prudenza negli affari ma una perfetta conoscenza di tutte le cose che l'uomo può conoscere sia per la condotta della sua vita sia per la conservazione della sua salute e l'invenzione di tutte le arti»¹–, dovremmo dare la filosofia per finita. O, comunque, per divisa, diluita e dispersa tra i mille, diecimila, centomila rivoli di saperi, scientifici e non, che oggi riempiono – certo in modo produttivo, anche se frammentario e sovente contraddittorio (se non pure imponderato) – il campo del conoscere e del saper fare “a vantaggio dell'uomo” (posto che vi sia ancora spazio per una determinazione di “vantaggio” a larga condivisione... se, poi, vi sia stata mai). Per la verità, la stessa definizione di filosofia costituisce, di per sé, dilemma filosofico. Sin da sempre oggetto di differente intendimento e impiego (a seconda dei contesti culturali, delle domande dei tempi, degli influssi, delle vicissitudini, delle scoperte, delle fortune e sfortune), si è evoluta per differenziazione, arricchendosi e dividendosi. La bella statua di Antonio Berti posta all'ingresso del palazzo rettorale dell'Università di Cagliari sembra rappresentare con ironia intelligente questa verità. La filosofia è raffigurata nelle sembianze di una figura nuda che si dimena nel districare i lunghi capelli annodati. È vero: molta filosofia, per lungo tempo, si è nutrita di se stessa, e si è chiusa e persa. Oggi pure, tante scuole filosofiche i cui membri si muovono come entro un gruppo di vita, esprimono l'istanza dell'autosufficienza come valore di conoscenza e scienza. Nel trattare di filosofia, richiamano con facilità alla mente la nostra bella statua di donna logorata nel cervello e nello spirito; ma, di fatto, la via della tecnicizzazione e (iper-)specializzazione è via

¹ R. CARTESIO, *I principi della filosofia*, trad. it. A. Tilgher e M. Garin, in ID., *Opere*, Laterza, Bari 1967, vol. II, pp. 11-12 (*Lettera dell'Autore*).

praticabile, in certi casi, oggi, via auspicabile. Osservando “dall’alto”, in prospettiva plurisecolare, possiamo dire di trovarci (ancora) in una (tarda) era post-hegeliana del pensiero e della competenza, in cui la filosofia si esercita tra la cultura e le arti, o da esse viene ricercata e praticata, quando non anche assorbita. Oppure la filosofia è riproposta (variamente) attraverso le scienze, o raccolta tra le volte cristalline (scolastiche e semisettarie) dell’analitico assoluto, dell’ermeneutico assoluto ecc. La gran parte potrà trovarsi concorde sul fatto che, lungamente, la filosofia ha mirato alla costruzione sistematica, alla sintesi, e all’assoluto – tutte vie operazionali connesse in modo stretto alla ricerca del vero, del buono e del giusto, ovvero di quella sorta di *ideali* [appunto, cose perfette ma non reali] che ancora oggi motivano, spingono menti e comunità verso lo studio e la ricerca. Ancora, la filosofia si è sempre data un’articolazione differenziale, perseguendo ogni questione connessa alla vita umana e alla realtà, producendo straordinarie fiorenze di dati, di riflessioni, di intendimenti, di strumenti, tecniche e metodi, problemi... e problemi di metodi e tecniche, e problemi di problemi e via così all’infinito (quasi). Si è data, nel tempo, una certa tradizione, di cui oggi si mantiene qualche riflesso negli usi, negli interessi e nei vocabolari (vocabolari per lo più rimodulati, variati e arricchiti – almeno, quantitativamente), come testimoniano le università, impostando e siglando ancora tradizionalmente alcuni corsi: storia della filosofia, epistemologia, etica e/o morale, logica, metafisica. Questo per dire i maggiori. Se si volesse, poi, de-occidentalizzare, si potrebbe/dovrebbe aggiungere la voce religione (che, per la verità, è già raccolta in tanta filosofia morale e storia della filosofia), e dunque “religioni orientali” (o, forse meglio, filosofie orientali). E se, ancora, si volesse indicare qualche altra branca maggiore, allora (non senza potenziali frizioni tra “anglo-sassoni” e “continentali”, e tra spiriti di diversa sensibilità) potremmo richiamare (in ordine alfabetico): estetica, filosofia del diritto, filosofia del linguaggio, filosofia della mente, filosofia politica, filosofia della religione, filosofia della scienza. Certo, con questo avremmo solo nomi-contenitore di realtà molto più articolate e differenziate – all’interno, addirittura, anche in termini di configurazione settoriale e disciplinare. E però, in questo modo, con sguardo valutante dal punto di vista della tradizione, ci pare possibile rilevare una originaria, costitutiva configurazione di *interdisciplina e intradisciplina* della filosofia. Al di là degli sviluppi conoscitivi e tecnici, col tempo, sarebbe variata la rosa delle componenti intradisciplinari e dei raccordi intra- e interdisciplinari. Ma nella sostanza la traccia di cosa è filosofia non sarebbe mutata. Potremmo dare valevole l’asserto di Platone, secondo il quale la filosofia è *l’uso del sapere a vantaggio dell’uomo* (certo, comunque, di un “uso del sapere” che oggi è più tecnico che fronetico, di un “vantaggio” dalla configurazione incerta, contraddittoria, di un “uomo” che non sa chi è). Per Paul Ricoeur «la filosofia muore se interrompe il suo dialogo millenario con le scienze, che si tratti di scienze matematiche, di scienze della natura o di scienze umane»². Rilevando come l’unità del parlare umano formi problema in epoca contemporanea, egli osserva:

«Noi siamo oggi alla ricerca di una grande filosofia del linguaggio che renda conto delle molteplici funzioni del significare umano e delle loro reciproche relazioni. In che modo il linguaggio è capace di usi così differenti come la matematica e il mito, la fisica e l’arte? Non è un caso se è proprio oggi che ci

² P. RICOEUR, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, trad. it. D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1998, p. 76.

poniamo questa domanda. Noi siamo appunto quegli uomini che dispongono di una logica simbolica, di una scienza esegetica, di una antropologia e di una psicoanalisi e che, forse per la prima volta, sono in grado di abbracciare come una questione unica quella della ricomposizione del discorso umano; di fatto, lo smembramento di questo discorso è contemporaneamente reso manifesto e inasprito dallo stesso progresso di discipline tanto diverse come quelle che abbiamo nominato»³.

Nella sostanza, cinquant'anni dopo il discorso non è cambiato (giusto potremmo, forse, accapigliarci nel sostituire “psicoanalisi” con “psichiatria farmacologica” o “psicologia cognitiva” o “neuroscienza”, e “scienza esegetica” con “filosofia analitica” o “filosofia del linguaggio”, e via discorrendo), anzi si è complicato e complessificato. E però, questo non suggella l'impossibilità di un orientamento alla sintesi, poiché questo ideale può abbracciarsi e perseguirsi in diversi modi e con diversi strumenti, dalla dialettica tra scienze, conoscenze e culture, a lavori e ricerche interdisciplinari, collegiali e di équipe. Non tutte le connessioni più o meno forzose producono cattivi ibridi o amalgami sterili, destinati a cadere o a essere vinti dalle mode e tendenze; in fondo, anche settorializzazione e iperspecializzazione formano tendenza e moda. Inoltre, non tutta la dialettica è *dialogica*; e non tutta la dialogica applica l’“*a priori*” della concordanza e della mediazione. Può prodursi avanzamento anche attraverso il conflitto, il dissenso, l'estrapolazione o l'intrusione disciplinare. Un pensatore come Ricoeur risulta, al riguardo, esempio istruttivo. Di fatto, contrariamente a quanto continua a credersi (e qui François Dosse ha visto bene)⁴, egli è pensatore del dissenso e del conflitto.

Come può operare, oggi, la filosofia che non vuole arroccarsi nello splendido isolamento dell'assolutismo settoriale o ridursi a qualche irreggimentata forma scienziata, esibirsi in più o meno funambolici esercizi neo-socratici, disperdersi tra arte e cultura o ritirarsi dal mondo, nella meditazione e ri-meditazione delle memorie? Credo che la filosofia possa e debba – ancora oggi, anzi oggi più che mai – esercitarsi con e per i saperi, attraverso la sua ricchezza e varietà/variabilità procedurale, conoscitiva e concettuale. L'orientamento sistematico può perseguirsi anche senza pretese assolutistiche o di sintesi finale; tematicamente no, ma proceduralmente può prescindere dagli approcci deliberatamente frammentari, non in quanto frammentari, ma per la pretesa fondazionale e unificativa sottesa/nascosta, la quale, appunto perché sviluppata attraverso un frammento, scivola nell'unilateralità, nell'ideologismo, nel vero-per-adesione. «La stessa filosofia analitica con le sue analisi tanto minuziose da muoversi in un campo ristretto non costituisce un frammento meno frantumato di un sistema diventato incredibile rispetto a quanto non lo sia la fenomenologia con le sue raffinate analisi regionali»; ma, «nei due casi lo spirito di sistema ritorna a galla sia con il sogno dell'unità delle scienze, sia con la pretesa di una fondazione ultima»⁵. L'ideale fondativo ed unificativo dovrebbe mantenersi come tale, come ideale appunto, e come ideale abbracciato e perseguito nel lavoro specialistico e collegiale delle scienze e dei saperi. Qui la filosofia entrerebbe principalmente come metadisciplina e interdisciplina di sintesi e

³ P. RICOEUR, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, trad. it. E. Renzi, Il melangolo, Genova 1991, pp. 13-14.

⁴ Cfr. L. BOLTANSKI-F. DOSSE-M. FOESSEL-F. HARTOG-P. PHARO-L. QUÉRÉ-L. THÉVENOT, *L'effet Ricoeur dans les sciences humaines [table ronde]*, in “Esprit”, 323 (2006), p. 52.

⁵ P. RICOEUR, *Autocomprensión e historia*, in T. CALVO MARTÍNES-R. ÁVILA CRESPO, *Paul Ricoeur. Los caminos de la interpretación*, Anthropos, Barcelona 1991, pp. 27ss.; trad. it. mia.

raccordo teorico-concettuale, metodologico ed epistemologico. Potrebbe prestarsi a tale compito l'ermeneutica critica o, meglio, una certa idea di ermeneutica critica che traiamo ripensando il concetto elaborato da Ricoeur in *Herméneutique et critique des idéologies* (1973), rielaborato dal punto di vista della sua filosofia in quanto insieme di procedimenti e modello di esercizio interdisciplinare, ovvero modello di pratica teorica a carattere interdisciplinare. Abbracciata come insieme, questa filosofia esprime il modello di un insieme procedurale capace di operare con un approccio flessibile e trasversale, ed allo stesso tempo, con un notevole grado di coordinazione ed efficacia/legittimazione *tra* saperi, scientifici e non, *tra* modelli, teorie e registri discorsivi differenziati (per settorializzazione, per specializzazione, per dispersione/alienazione). Quali le idee e i caratteri di base, eventualmente rimodulabili? L'ideale dell'esercizio della filosofia come lavoro collegiale, della comunità dei filosofi; il procedimento filosofico secondo cui tutte le risorse teoriche, analitiche e critiche devono darsi parimenti disponibili al filosofo⁶; il lavoro interdisciplinare; il perpetuo dinamismo analitico e critico-dialettico tra piani non-filosofici e dimensione filosofica; la filosofia come esercizio specialistico e come pratica impegnata; la collocazione della filosofia *nella* dialettica teoria-pratica (in quanto al pari delle scienze, *pratica teorica*); l'articolazione/differenziazione del procedimento filosofico per gradi riflessivi, registri tematici e metodologie. Né con la definizione "ermeneutica critica" né con il riferimento ricoeuriano si vuole dichiarare una precedenza o preminenza di certa filosofia su altre. Si ragiona unicamente sull'esempio, suscettibile di essere arricchito ed articolato, persino ripensato, e si ragiona su quali riferimenti metodologici ed epistemologici risultino di maggiore funzionalità, trasversalità, flessibilità. Epistemologicamente, questa ermeneutica critica trova fondamento in una teoria dell'interpretazione che raccorda le funzioni descrittive ed esplicative con le funzioni comprensive, qualcosa che rappresenta una sfida produttiva per le scienze umane e, al tempo stesso, una possibile via riunificativa per l'insieme delle scienze.

Che questa possa essere una strada percorribile, che questa sia la strada da percorrere, che, questa strada, diverse scienze e diverse sensibilità stiano cercando di imboccare, ci viene indicato su più fronti, non solo da autori quali Ricoeur, Rorty, von Wright e Varela (per citare alcuni), o da scienziati come R. Malina, V. Gallese, E.B. Kandel, ma persino da ambiti tematici e sviluppi tematici quali quelli direttamente o indirettamente connessi al tema dell'azione. Anzi, il tema dell'azione risulta più di altri eloquente, in quanto mostra tanto produttività e limite della settorializzazione intra-filosofica, quanto potenzialità ed inevitabilità del lavoro interdisciplinare e del ruolo mediativo della filosofia.

2. *La pregnanza scientifica e speculativa della tematica dell'azione*

La straordinaria ricchezza concettuale e vastità conoscitiva e teorica direttamente o indirettamente connessa al tema dell'azione (e correlati) non si deve solamente all'ampiezza d'uso (e usi) di un termine che riguarda tanto l'agire umano quanto quello animale, e tanto il regno dell'animato quanto il regno dell'inanimato (agenti batterici,

⁶ Cfr. P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, trad. it. D. Iannotta, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 9.

chimici, azione delle onde) – e perciò diffusamente e specificatamente presente tra i sapere –, ma anche alla sua lunga frequentazione in filosofia, sin dai tempi di Platone e Aristotele. Per citare alcuni dei nomi più importanti, ricordiamo, accanto a questi, Tommaso d’Aquino, Duns Scoto, Hobbes, Descartes, Locke, Hume, Th. Reid, Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Blondel, James, Weber, Arendt, Wittgenstein, Dewey, Sartre, Nagel, Ryle, Ricoeur, Anscombe, Davidson, Habermas, von Wright, Sellars, Ch. Taylor, A. Goldman, Strawson, Searle, McDowell; tutti nomi che, in modo diverso, hanno contribuito a esplorare, approfondire e articolare la tematica dell’azione, secondo diverse prospettive di ricerca e secondo diversi interessi, spaziando dalla filosofia pratica alla filosofia politica, dall’ermeneutica alla metafisica, dalla filosofia del linguaggio alla sociologia critica e ancora oltre, fino alla costituzione di una vera e propria filosofia dell’azione, anzi, più di una – in ambito anglo-sassone e in ambito francofono –, ma con successivi collegamenti, sovrapposizioni, intrecci. Grossomodo, la cosiddetta *Philosophy of Action* sviluppa le sue ricerche lungo i tre grossi ambiti di (1) atti e azioni – dove si studiano questioni ontologiche, logico-linguistiche e teoriche connesse a *basic actions* e *individuation*, *speech acts*, *bodily movements*, *causal theory of action*, *habitual actions*, *collective action*, *Cambridge actions* e altro –, di (2) *agency* e *causation* – dove si indagano tematiche quali volizione e volontà, causa e motivazione, esplicazione teleologica, intenzione, ragionamento pratico, desiderio e disposizione, *mental acts*, *agent causation*, *agency* e *pattency*, deliberazione e decisione, atti irrazionali –, e di (3) problematiche connesse a specifici campi applicativi o di indagine – principalmente teoria della conoscenza, etica, diritto, psicologia cognitiva, storia e scienze sociali, filosofia animale, *Cognitive Ethology* e altro⁷. Non unicamente, ma in particolare è quest’ultimo filone a rivelare la forte strutturazione e vocazione interdisciplinare della *Philosophy of Action*. Qualcosa di analogo troviamo anche in area continentale, almeno tardivamente, soprattutto in terra francese, e ciò al di là degli intrecci che dagli anni Settanta del secolo scorso in poi si sono dati e moltiplicati tra le diverse aree. Noto è che fu in area francofona, intorno alla metà del XIX secolo, ad affermarsi per la prima volta una filosofia dell’azione, grazie all’opera di Léon Ollé-Laprune e Maurice Blondel, i quali svilupparono l’idealismo morale dell’azione di Fichte in una filosofia-religiosa di esplicita marca cristiana. Nel quadro della filosofia francese, una diversa attualizzazione ed articolazione si ebbe più tardi, grazie a peculiari circostanze spirituali, culturali e di flessibilità scientifica, e grazie alla diffusione della fenomenologia e della fenomenologia esistenziale. Fu così che, in capo a pochi decenni, la filosofia dell’azione assunse in Francia la configurazione di un inter-ambito tendente a spaziare dalla filosofia pratica (in generale) all’esistenzialismo, dal pragmatismo alla filosofia del linguaggio, dalla psicologia e psicoanalisi allo strutturalismo e alla linguistica in generale, dall’antropologia alla sociologia, e oltre. Epigono fu Sartre, con le sue analisi fenomenologico-esistenziali (attraverso cui, connettendo l’intenzionalità delle azioni alle ragioni, prendeva posizione tanto contro il determinismo quanto contro il libertarianismo), a cui seguì Paul Ricoeur, con le sue ricerche fenomenologico-ermeneutiche e di ermeneutica applicata allo strutturalismo, alla linguistica, alla filosofia del linguaggio, alla filosofia degli *speech acts* e dell’*agency*, alla filosofia del sé. Dunque,

⁷ Per una sintesi panoramica si veda: T. O’CONNOR-C. SANDIS (a cura di), *A Companion to the Philosophy of Action*, Wiley-Blackwell, Malden 2010.

ancora disposizione e sbocco interdisciplinare. E lo stesso abbiamo osservando dal lato delle scienze storico-filosofiche, storico-sociali e critico-sociali. Qui, riferimento *princeps* è, nel primo caso, in qualche modo von Wright, con il suo approccio epistemologico misto, in parte accostabile a Ricoeur, sebbene sviluppatosi lungo il tracciato delle *Philosophische Untersuchungen* wittgensteiniane. Lo sbocco teorico-speculativo di von Wright fa seguito alla problematizzazione lanciata da Carl G. Hempel con il suo lavoro *The Function of General Laws in History* (1942, ripreso e aggiornato nel 1965), e rifiutata, tra gli altri, da Morton White, che nei suoi *Foundations of Historical Knowledge* (1965) non solo disconosce l'unilateralità deduttiva (entro e al di là della conoscenza storica) di legge e spiegazione (che di per sé sega le gambe, per così dire, ad ogni via induttiva di conoscenza delle leggi), ma rigetta l'idea hempeliana che le spiegazioni storiche siano "abbozzi di spiegazione" necessitanti del vaglio per modelli esplicativi conformi alle scienze esatte; esse infatti devono essere intese come asserzioni di genere esistenziale, ovvero generalizzazioni esplicative prodotte per via induttiva su una base determinata di rilievi. Il rigore della conoscenza storica proviene, secondo White, da un principio o presupposto di *regolarismo esistenziale*, su cui trova base la possibilità di legittimazione e veridicità della generalizzazione induttiva. Se Hempel ha successivamente riconsiderato la sua posizione, distinguendo due modelli esplicativi generali – il modello nomologico-deduttivo e il modello nomologico-probabilistico, quest'ultimo re-includente la funzionalità conoscitiva dell'induzione –, von Wright ha perseguito la via originale di una procedura ed approccio alla conoscenza storica scientificamente duale, *esplicativa* e *comprensiva*, focalizzato in qualche modo (a) sulla dimensione della legge, ovvero del rigore causa-effettuale degli accadimenti e delle azioni, e (b) sulla dimensione pragmatica, ovvero sulla variazione delle motivazioni e delle circostanze d'azione. La logica dell'azione da un lato, la pregnanza pragmatica, in parte non misurabile o calcolabile, del motivo, della scelta, della decisione, della finalità dall'altro. Per quanto riguarda il secondo caso, dobbiamo pensare a Weber, il quale fa dello studio e dell'interpretazione dell'azione umana la chiave della conoscenza e comprensione sociologica, misurata su una ideal-tipizzazione ancora oggi tanto esempio procedurale (qualitativo) in sociologia, quanto oggetto di studio in filosofia dell'azione ed in sociologia critica. La colleganza con la sociologia critica, e dunque con l'opera e l'esempio di Habermas, è netta ed esplicita – tanto quanto con altri apporti della ricerca sociologica, a cominciare dalla teoria dell'azione di Talcott Parsons. Non è certo casuale che oggi il concetto di "azione sociale" risulti tra i concetti forse più ibridi ed interdisciplinari, nella rete concettuale dell'azione, quasi come causazione e intenzione – i quali però sono offuscati dal sovraccarico teorico e da usi e abusi nelle costruzioni ed articolazioni discorsive (tanto a livello di linguaggio ordinario, quanto di comunicazione scientifica). Tutto sommato, la nozione di azione sociale mantiene un qualche grado di riferimento alle teorie dell'azione di Parsons – secondo cui la ricerca sociologica deve indagare le dinamiche sociali tenendo conto dei fini, delle determinazioni e degli ideali che muovono i soggetti agenti – e di Weber, che come è noto distingue quattro tipi di agire sociale, determinato per (a) atteggiamento razionale rispetto allo scopo, (b) atteggiamento razionale rispetto al valore, (c) atteggiamento affettivo, (d) atteggiamento tradizionale. Si tratta oggi di nozioni e strumenti conoscitivi e comprensivi ancora ampiamente utilizzati, persino approfonditi e rimodulati in connessione a nuovi concetti chiave, quali quelli messi a

punto da Georg H. Mead (interazione sociale, interazionalismo simbolico ecc.), o da Habermas (agire tecnico-strumentale, agire comunicativo ecc.). Potremmo citare ancora altre realtà dallo stretto intreccio interdisciplinare con la filosofia, ad esempio nell'ambito della psicologia cognitiva, dove la problematica dell'azione si è fusa e (in larga parte) unificata con la problematica del comportamento – e questo già dai tempi di *The Explanation of Behaviour* (1964) di Ch. Taylor, e anche prima –; oppure potremmo (almeno) accennare al progetto neurofenomenologico di Francisco J. Varela, Evan T. Thompson ed Eleanor Rosch, con sbocco per l'*enattivismo* (Evan T. Thompson, Alva Noë). E, ancora, potremmo/dovremmo continuare, esaminando gli sbocchi ipotetico- o teorico-speculativi delle scienze stesse in quanto tali o esplorando altri settori scientifici dalla via di accesso della filosofia della scienza (un caso meritevole di attenzione è, ad esempio, quello di Nicolai Hartmann, sia per la marcata connotazione di apertura scientifica della sua ricerca, sia per la peculiarità della sua ontologia entro cui con lo studio dell'Essere, che fa capo a una distinzione tra, diciamo, dimensione dell'esistenza e dimensione della sussistenza, si tematizza una poco frequentata ma interessante analisi distintiva tra atti intuizionali e atti percettivi).

La connessione è forte, la tessitura stretta, e largamente interdipendente anche laddove l'autonomia del vocabolario, dell'argomentazione e della teorizzazione – come in diversa filosofia analitica – può pretendere piena indipendenza discorsiva e solo indiretta (se non anche nulla) referenza alle scienze e a tradizioni filosofiche alternative o di settori altri. L'iperspecialismo che non “ritorna in terra” ha da perderci. Tutte le analitiche “chiesastiche” dell'azione hanno potuto dare, e probabilmente continuano a dare, significativi apporti; ma esse sono separate tra loro, sono senza raccordo mediativo, ad esempio di una ermeneutica critica, e senza raccordo dialettico-dialogico con le scienze. Così, si condannano a non superare anapoditticità e aporie. In particolare, non risolvono (sebbene possano illudersi del contrario) (1) la problematica che l'azione è e non è un evento, (2) la problematica che l'intenzione causa e non causa l'azione, (3) la problematica che l'agire si spiega e non si spiega con il mondo.

3. *Le analitiche dell'azione e la via dell'ermeneutica critica*

Se, come si è già ricordato, la *theory of action* ha raggiunto, in linea generale, una configurazione disciplinare autonoma, assumendo la filosofia del linguaggio come strumento principale e producendo risultati importanti sia dal punto di vista della semantica dell'azione sia dal punto di vista della pragmatica dell'azione, da un altro lato questo rapporto (tendenzialmente esclusivo) tra teoria del linguaggio e teoria dell'azione presenta limiti e debolezze, e produce nuove *impasse* quando riconsiderato con vaglio ermeneutico-critico sotto il punto di vista della semantica filosofica, della stessa pragmatica e di una antropologia filosofica. L'approccio generale dell'analitica del linguaggio risulta tendenzialmente tetragono a un approfondimento concreto e olistico, includente la persona (e non necessariamente per via *riflessiva*). Vi è vantaggio e peculiarità nello studio di forma, nel “leggere” attraverso il mondo... ancor più se ricordato ad altri piani e livelli discorsivi. Quando chiuso in sé, quando esclusivista, invece, si resta al punto di una prima formalizzazione. Di fatto, un metodo che persista

sul gioco degli esempi e dei controesempi non può andare oltre la soglia della sintesi informativa. Non può “decollare”. L’efficacia dell’intera procedura è messa nelle mani di questa strategia dell’esemplificazione, riprodotta ancora oggi dalle nuove generazioni di specialisti, merlata di esempi scelti tra l’ordinarietà, l’esibizionismo estetico-umoristico, lo status sociale e un certo gusto per gli effetti di contrasto (a volte fino al sadico-alienato e al grottesco), se non pure per un cinico livellamento di ogni possibilità del quotidiano, con ogni altra possibilità dell’agire/esperire («Direi che “colpisco la palla” o che “eseguo una delle sonate di Beethoven”, e non che “il braccio o le dita hanno mutato la loro posizione nello spazio”»; «se il dito mi scivola su un grilletto, qualcuno può pensare che abbia commesso un’azione omicida, nel caso in cui la pallottola uccida qualcuno»; «come la domanda più appropriata circa lo scopo della vostra azione si trova tra il “Perché state premendo la mano contro il bracciolo della sedia?” e il “Cosa vuoi in ultima analisi dalla vita?”, così la risposta più appropriata sta tra il “Perché mi sto alzando” e il “Perché voglio essere felice”»)⁸. Senonché, un’analitica dell’azione poco ci dice, comprensivamente, dell’agire umano, persino della motivazione, elencando forme, possibilità, variazioni argomentative su variazioni tematiche e rappresentative/contro-rappresentative. Se dico: “c’è qualcos’altro che ti fa venir voglia di sfondare quadri e spaccare dischi di Beethoven sul coperchio del cesso”, parrò all’ascoltatore certamente persona con intenzione bizzarra, o persona bizzarra *tout court*. E se desidero/intendo davvero fare questo, certamente lo sono, sebbene nulla si sappia ancora delle “ragioni” (quando non dei “meccanismi”) alla base di questo desiderio/intenzione (potrebbero essere nascosti e consapevoli o inconsapevoli, oppure incomunicabili/incomprensibili). Comunicare con quella affermazione non semplicemente una percezione interna ma che desidero agire intenzionalmente in quel certo modo non dice ancora nulla di questa (mia) esperienza. Poi, in aggiunta, se dico quel che dico semplicemente per l’occasionalità, o per il gusto di citare Bukowski (*A 350 dollar horse and a hundred dollar whore*), il senso dichiarativo della proposizione cambia nelle sue possibilità di lettura/interpretazione, al di là di tono e posa, sebbene ancora nulla si dica e si possa cogliere sul senso/significato; il quale senso/significato è sempre più ampio e determinato, in quanto tanto contestuale e di contingenza quanto disposizionale e volontario (quando volontario), cioè libero, imprevedibile. Vi è poi la complicazione di un secondo livello, il quale però si può mostrare già da subito, in qualche modo, maggiormente rivelatore: il senso della proposizione di Bukowski in quanto *di* Bukowski, in quanto Bukowski è conosciuto; la comunicazione assume, qui, tutta una nuova significatività (e posa), perché deve collocarsi-entro e misurarsi-in-riferimento-a tutto un nuovo quadro culturale, esperienziale, persino motivazionale. E diventa maggiormente sensata (se detta entro un contesto ed in un modo adeguato) e comprensibile per chi conosce il poeta, il suo stile, la cultura letteraria a cui afferisce, la sua personalità. Ancor più, nella vita concreta, ordinaria, occorre conoscere la persona, non solo quel linguaggio ordinario che si parla.

Si badi bene, con questo non si vuole concludere il ragionamento critico con una massima relativa alla condotta della vita o di “sensibilizzazione umanistica”; si sta piuttosto rilevando che ogni teoria dell’azione costruita esclusivamente su una filosofia

⁸ S. GALLAGHER-D. ZAHAVI, *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*, trad. it. P. Pedrini, Raffaello Cortina, Milano 2009, pp. 236, 237 e 238.

del linguaggio resta parziale, monca; è, praticamente, filosofia dell'azione senza soggetto agente.

Lo stesso Ricoeur ha rilevato che l'originaria, produttiva, strategia programmatica – che in qualche modo già Strawson aveva dispiegato –, di accedere alla rete concettuale dell'azione (in una semantica filosofica) attraverso le «risposte date a questioni specifiche che si intersignificano esse stesse: chi? che cosa? perché? come? dove? quando?»⁹ si è via via ridotta (in filosofia analitica) alla sola opzione duale *che cosa? perché?*; ma

«le risposte specifiche alla questione *chi?* presentano un interesse considerevole non tanto ad onta della, ma bensì grazie alla limitazione dell'indagine condotta nel quadro del riferimento identificante. Alla questione: chi ha fatto ciò? si può rispondere sia menzionando un nome proprio, sia utilizzando un dimostrativo (lui, lei, questo, quella) sia fornendo una descrizione definita (il tale e talaltro). Queste risposte fanno del qualcosa in generale un qualcuno. Tutto questo non è niente, anche se a tale identificazione della persona come un qualcuno che fa (o subisce) manca l'autodesignazione, alla quale darà accesso soltanto l'approccio pragmatico»¹⁰.

Se si resta ad un approccio linguistico di questo tipo, sul piano semantico, l'azione afferirà sempre all'ambito della realtà, dell'evento, e non della responsabilità ed iniziativa di un soggetto unico. L'agire studiato come qualcosa è *evento*, misurato da occhio esterno: è l'agire esplicitato, realizzato, descrivibile e descritto; l'agire compreso in quanto agire di un soggetto unico, invece, è l'agire in quanto *iniziativa*, in quanto *novità*, vissuta, esperita e motivata dal soggetto agente (in un modo o nell'altro, più o meno realistico, più o meno illusorio ecc.). Descrivere un'azione, esplicitarla, anche (eventualmente) dal lato del carattere e delle cause-ragioni, non può esaurire la totalità di significato e di senso perché, appunto, un'azione esplicitata è sia – dal lato epistemologico – azione osservata nella sua oggettivazione, in quanto evento, e dunque studiata con dati e dati strumenti, sia – dal lato ontologico –, azione *come evento*, appunto, *del corpo e del mondo* (cioè non in quanto vissuto). L'azione è e non è un evento. Questo, la filosofia del linguaggio non lo comprende, non ne può tenere conto, né può renderne conto. «Tra accadere e far accadere c'è un fossato logico, come conferma il rapporto dei due termini dell'opposizione all'idea di verità: ciò che accade è oggetto di una osservazione, dunque di un enunciato constatativo che può essere vero o falso; ciò che si fa accadere non è né vero né falso, ma rende vera e falsa l'asserzione di una certa occorrenza, e cioè l'azione una volta fatta»¹¹. Il problema che emerge è anche di tipo logico-epistemologico: «Il “che cosa” dell'azione, infatti, viene specificato in modo decisivo per il suo rapporto al *perché?* Dire cos'è un'azione, significa dire perché è fatta. Questo rapporto di una questione con l'altra si impone: non si può certo informare un altro su ciò che si fa senza dirgli, nello stesso tempo, perché lo si fa; descrivere significa iniziare a spiegare; e spiegare di più significa descrivere meglio. In questo modo si scava un nuovo baratro logico, questa volta tra motivo e causa. Un motivo, si fa rimarcare, è, in quanto tale, motivo di agire»¹².

La validità di questo discorso trova conferma introducendo due delle più note e rappresentative strategie alternative di esame e approfondimento della teoria dell'azione:

⁹ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, trad. it. D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, p. 139.

¹⁰ *Ibidem*, p. 141.

¹¹ *Ibidem*, p. 143.

¹² *Ibidem*, p. 144.

quella messa a punto da Anscombe¹³ e quella messa a punto da Davidson¹⁴. In modo diverso rappresentano un approccio più attento alla dimensione del *soggetto* dell'azione, piuttosto che alla sola analisi concettuale e proposizionale. Ma, ancora, dobbiamo dire, se si difetta di esclusivismo, si finisce per scivolare in nuove aporie. In modo quasi paradossale, con Anscombe finiamo per capire che l'intenzionalità causa e non causa l'azione. Davidson invece ci riporta sul pervasivo e perpetuo problema cause-motivazioni e, da qui, alle difficoltà epistemologiche e ontologiche richiamate sopra. Con lui capiamo che l'agire è altro dal mondo, ma in un modo del tutto riconducibile... al mondo. Vediamo rapidamente.

Il lavoro di Anscombe si caratterizza per una analisi propriamente concettuale (come in Hampshire e Melden; diversamente da Austin e Searle, che sviluppano l'analisi proposizionale; e, ancora, diversamente da autori come Perelman, teorici dell'argomentazione e del discorso). La ricerca di Anscombe si sviluppa intorno al concetto di intenzione, inteso secondo le tre accezioni espresse attraverso i tre usi "ho intenzione di fare questo", "ho fatto questo intenzionalmente", "faccio questo con l'intenzione di...". È sempre all'interno di un gioco linguistico, spiega Anscombe, che una proposizione viene formulata in modo significativo e recepita in modo significativo. I tre usi sono tre risposte d'uso (significativo) entro dati giochi linguistici, non solo del domandare e rispondere, ma rispondendo alle domande (rispettivamente): "che fai?", "perché?", "a quale scopo?". Di fatto, l'azione è immancabilmente compresa nella sua relazione con l'intenzione. Si tratta di una intelligibilità piena non solo perché vi si accede attraverso l'analisi del linguaggio ma perché, connettendo l'intenzione alla motivazione, piuttosto che alla causa, si supera allo stesso tempo la trappola del dualismo *movimento* [azione vista, azione-evento]/ *iniziativa* [azione intrapresa, esperita]. Anscombe scrive, infatti: «*What distinguishes actions which are intentional from those which are not? The answer that I shall suggest is that they are the actions to which a certain sense of the question "Why?" is given application; the sense is of course that in which the answer, if positive, gives a reason for action*»¹⁵. La domanda, allora, risulta inadeguata e priva di senso quando la risposta constata, in modo esatto, una causa o fornisce un'evidenza, piuttosto che "una ragione di...". E però, questa posizione non è priva di difficoltà. Una, in particolare; la seguente: può davvero il linguaggio ordinario, nell'autonomia e autosufficienza dell'impiego, in una filosofia specifico-specialistica, dirci il vero circa le intenzioni che sono motivazioni e non frutto di una data causazione? Mi si può rivolgere anche la domanda *perché?*, ed io rispondere (sinceramente) in riferimento esatto all'oggetto della domanda; ma questo può non dire nulla (ad esempio) di motivi più profondi, di emozioni, e disposizioni/orientamenti irrazionali, pulsionali, inconsci ecc. Che, poi, la domanda sia priva di senso qualora la risposta constati una causa (tesi di Anscombe) è tutta cosa da vedere. In psichiatria clinica e psicoanalisi, ad esempio, non credo che le cose vadano e si intendano in questo modo. Un secondo nodo: l'intenzione, così come studiata da Anscombe non ci riporta al *chi*; cosa che, invece, dovrebbe darsi poiché, fenomenologicamente parlando, l'intenzione è strettamente connessa, anzi vincolata, al soggetto, e – in dati ambiti – ad un soggetto

¹³ Cfr. E. ANSCOMBE, *Intention*, Blackwell, Oxford 1963.

¹⁴ Cfr. D. DAVIDSON, *Actions, Reasons, and Causes*, in "The Journal of Philosophy", LX (1963), pp. 685-700; ried. in ID., *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford 1980, pp. 3-20.

¹⁵ Cfr. E. ANSCOMBE, *Intention*, cit., p. 9.

concreto, non astratto; mentre *sempre* riferita/da riferire a un accesso conoscitivo per via interiore, privata. È in certa misura sorprendente che Anscombe scarti questa via e renda fulcro filosofico la comunicazione ordinaria, che, pur ordinaria – anzi, proprio in quanto ordinaria –, lambisce con facilità l’ambito del quotidiano e del privato... per giunta tematizzando proprio il piano soggettivo del motivo intenzionale dell’azione. Anscombe non ha interesse alle descrizioni ostensive private, eppure, non è proprio di questo che ha bisogno, ed a questo che in qualche modo fa rimando, quando delinea l’uso dell’intenzione come “intenzione di...”? Non è forse *privata* questa “intenzione di...” quando il soggetto che non ha ancora compiuto l’azione si dispone a compierla? «Questa sorta di intenzione rivolta verso il futuro, e non verificata dall’azione stessa, è, per principio, accessibile soltanto all’agente stesso che la dichiara. Per un’analisi concettuale, che ammette soltanto un criterio linguistico pubblico, l’intenzione-di non vale che a titolo dichiarativo, non si sa che cosa sia»¹⁶. L’analisi concettuale dell’intenzione ci informa del linguaggio dell’azione dal punto di vista dell’espressione comunicativa e ci indica certe modalità di leggere, ordinare e conoscere le ragioni alla base dell’agire in quanto non-cause. Nulla dice, invece, sulla sfera del vissuto effettivo, ovvero quando/se le intenzioni sono guidate da volontà libera piuttosto che (variamente) inibita per costrizioni interne, esterne, per funzionamento naturale, disposizionale (carattere, stati interni, circostanze, esperienza). La neuropsicologia, la psicopatologia, la psicologia cognitiva, la psicologia sociale, possono aiutarci a comprendere meglio l’entità di azioni che sono intenzionali, sì, ma riflesse, o sono azioni volute in quanto re-azioni date per disposizione caratteriale o influenza culturale, educativa ecc. Con Anscombe comprendiamo e accettiamo che l’intenzione non causa l’azione ma la motiva, e però non capiamo quando questa intenzione sia motivata piuttosto che causata. Qui è evidente che il raccordo della fenomenologia frutterebbe per la semantica filosofica, e tanto quanto l’apporto della psicologia empirica, della psicopatologia ecc.

Passando a Davidson, certo, molto rilevante, e vera/valida sotto diversi punti di vista, è la sua distinzione *actions/events* (di cui, in qualche modo, ci siamo giovati, qui), in quanto già con essa Davidson prospetta un approccio non riduzionista – poiché l’agire umano, essendo distinguibile dall’evento, non si spiega unicamente in quanto tale (come evento accaduto nella realtà), non si spiega attraverso il mondo. Questo (almeno) doppio piano di analisi strizza l’occhio ad approcci plurimi e/o dichiaratamente autolimitati (quando tali), quali rispettivamente, quello ermeneutico e quello fenomenologico. Eppure Davidson costringe tale distinzione solo tra evento e mondo, poiché il carattere teleologico proprio dell’azione, differente dal causalismo naturale, è ancora... causalismo. Proprio così è messo in opera un approccio strettamente causalistico della spiegazione, epistemologicamente riduttivo, comunque unilateralizzante/unilaterale. Dove si trova il soggetto dell’intenzione? Chi è? Come entra in campo la motivazione non oggetto di esplicazione (ovvero, non configurabile teleologicamente) ma di comprensione? (o tal possibilità non può più darsi?) Apprendiamo ora che l’azione non si spiega con il mondo ma studiando le azioni come componenti un mondo “esplicabile”, ovvero come un insieme di realtà compiute, diverse, sì, dal mondo, ma pur sempre nel *mondo*, e, in quanto tali, analizzabili, completamente intelligibili e suscettibili

¹⁶ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 150.

di sussunzione teorica senza alcun riferimento al soggetto reale alla persona di Mevio, Filano, Caio ecc. Come a dire: l'azione (che è senza agente) non si spiega con il mondo ma si spiega (comunque) *come* il mondo.

Si badi bene, con ciò non si vuole “far passare il messaggio” della superiorità epistemologica e/o metodologica e/o conoscitiva della fenomenologia o dell'ermeneutica sulla filosofia del linguaggio ed, estensivamente, sulla filosofia analitica. (Tanto più che una più aggiornata e attualizzante problematizzazione del *Chi* dal lato della [di quel che è] *Metaphysics* nel mondo anglosassone reimposterebbe in modo notevolmente diverso l'intero discorso, rivelandosi probabilmente più produttivo ed efficace di un approccio in stile antropologico-ermeneutico, alla *Soi-même comme un autre* [1990] di Ricoeur, per intenderci [cioè quello su cui ora ci siamo fin troppo sbilanciati¹⁷]). Il raccordo integrato di metodi e approcci vale come un completamento compositivo per tutte le parti. I fenomenologi radicali, settaristi, cadono nell'errore contrario di una assolutizzazione del trascendentalismo e del soggetto o *Cogito* (cosa sarebbe?) conoscitore/contemplatore delle essenze (laddove gli ermeneuti ecclesiali contemplan la Verità come evento o sono comunque persi su discorsi *totali*). Cogliere l'essenza a partire dall'esempio: questa trappola dell'approccio per sola intuizione non può forse trovare buon controbilanciamento dall'analisi del senso concettuale e dalla analitica generalizzata degli enunciati di azione?

Al di là dei casi di innesti autonomi tra approcci disciplinari e procedurali, e di colleganza e collaborazione interdisciplinare (la fenomenologia linguistica di Austin, la fenomenologia scientifica di Merleau-Ponty, ancora, la neurofenomenologia ecc.), una ermeneutica critica può concorrere ad armonizzare e raccordare apporti esplicativi con apporti comprensivi, mantenendo specificità e autonomie di piani e registri discorsivo-disciplinari, e allo stesso tempo prestandosi a una “mediazione terminologica” utile a livello di teorizzazione integrata, sintetizzazione, e persino applicazione. Applicazione, ad esempio in termini di impiego/ricaduta pratica. Se, ad esempio, da una ricerca fenomenologico-analitico-scientifica emergesse che l'agire non si spiega con il mondo ma solo in quanto la causazione teleologica risulta differita dalla causazione naturale, in quanto l'agire porta sempre novità, in quanto iniziativa – ovvero, potere di inizio, di dare inizio a qualcosa di nuovo –, da ciò non scaturirebbero forse significative implicazioni pratiche? e implicazioni pratiche che potrebbero impattare tanto a livello gnoseologico quanto a livello ontologico? Effettivamente, la novità dell'azione in quanto iniziativa fa sì che il mondo non sia mai totalità completamente oggettivata (se non in conseguenza di una apocalisse nucleare o astrale) e conosciuta; fa sì, inoltre, che la sfera-mondo dell'agire umano resti *nella differenza* rispetto al mondo. È richiesta, qui, una forma di conoscenza altra, capace di esplicitare, comprendere e interpretare cosa sia la realtà e l'entità dell'iniziativa d'azione in quanto tale.

E, questo, sia per conoscere, sia per comprendere, sia per vivere, non ci riconduce forse all'idea dell'*Entidemo* platonico, secondo cui la filosofia è uso del sapere a vantaggio dell'uomo?

¹⁷ Per una ricca panoramica e trattazione critica dall'approccio decisamente alternativo, si veda A. BOTTANI-N. VASSALLO, *Identità personale: un dibattito aperto*, Loffredo Editore, Napoli 2001.

Thomas Schwinn

JÜRGEN HABERMAS ON LINKING SYSTEMS AND ACTION THEORY

Abstract

Theoretical discussions have served to bridge the gap separating systems- and action-theoretical approaches; however, the question of their basic compatibility has rarely been raised. This paper takes up the effort of Jürgen Habermas at linking systems and action theory. Habermas seeks to overcome the limits of the theory of action by widening its scope in systems-theoretical terms. Successful synthesis eludes this effort: too much emphasis is placed on the systemic aspect, reducing actors to the mere executing agents of systemic needs. The combination of theories of structure and action provides a way out of this dilemma.

During the postwar period, an irreconcilable antagonism existed in sociology between action-theoretical and systems-theoretical approaches. In the last decades a greater readiness for discussion across this divide exists (Knorr-Cetina and Cicourel 1981; Alexander, Giesen, Münch and Smelser 1987; Schimank 2000; Schwinn 2007; Greve, Schnabel and Schützeichel 2008). In moving from reduction to linkage, microsociological approaches seek connections to “higher-level” phenomena, and an actor-oriented perspective finds a place within systems-theoretical, functionalist approaches. As important as the macro-micro link may be, it should not be forgotten that fragments from theories originating in different sociological traditions cannot be combined arbitrarily. The effort undertaken by Jürgen Habermas to integrate elements of systems functionalism into action theory is subject to critical examination here. He seeks to overcome the inadequacies of action theory by supplementing it with systems theory. The present study comes to the conclusion that he doesn’t succeed in discovering a consistent way to link the two heterogeneous theoretical components. A successful micro-macro link can only be achieved by combining a theory of action and a theory of structure and not by combining action and systems theories, for this latter combination does not allow either of the two sides to be adequately conceptualized.

1. The “Failed Marriage” of Systems and Action Theory

Jürgen Habermas has been involved in a dialogue with systems theory from the time of his earliest writings (1970, pp. 176ff.; 1971; 1973; 1981; 1985, pp. 417ff.; 1992, pp. 67ff. and 415ff.). Habermas proceeds from the theory of action and believes it necessary to incorporate systems functionalism within his theory. How is this incorporation justified?

Habermas ascribes fundamental limits to what a theory of action can provide. In this context, Niklas Luhmann's theoretical approach holds a certain degree of persuasive force for Habermas. Luhmann's early works develop the basic concepts of systems theory in close conjunction with the sociology of organizations. Habermas refers to Luhmann's critique of Weber's purposive model of the organization (Habermas 1987, pp. 306ff.). The purposive model cannot explain why organizations are unable to resolve their system-maintenance problems chiefly by means of the purposive-rational (i.e., rational, means-ends based) conduct of its members. There is no linear dependence between the means-ends or purposive rationality of action of the individual and the rationality of the organization. And this consideration, in Habermas's view, is all the more applicable on the level of overall societal analysis. As complexity increases, a rupture occurs between the rationality of action and the functional rationality of social systems (Habermas 1981, vol. II, pp. 347ff., 447 and 461; 1991, pp. 253-254). On the level of simple interactions, the temporal, spatial, material, and social conditions of action and the intermeshing of the consequences of action are comprehensible for the actors taking part. Thus, in simple, archaic societies, there is no break, no rupture, between the intentions of action and functional constellations (Habermas 1987, pp. 156 and 164). As the complexity of the aggregate effects of cooperative actions increases, the consequences of action escape their underlying intentions. This is the point at which action theory reaches its limits. The consequences of aggregate action, which attain a functional stability, can no longer be encompassed by means of categories of subjectively meaningful action. They are only accessible by means of a systems-theoretical explanation.

This is a radical step, and it has sparked much of the criticism found in the secondary literature. The transition to systems theory does more than just postulate that the consequences of action can no longer be comprehended by actors from a certain level of complexity onwards. The claim underlying the genuinely systems-theoretical argument is *that the consequences of action intermesh to form an objectively meaningful functional constellation, a functional rationality, in a self-activating way without the incorporation of intentions.*

“What Habermas refers to as the contribution made by the consequences of patterns of action to the maintenance of the social system cannot of themselves explain why these patterns exist. If the functional consequences are manifest (intended), the explanation presents no particular problems; but if they are latent (unintended, unrecognized), we still have to wonder why such a useful pattern of activity ever arose and why it continues to exist. The systems theorist has an answer ready: Like any cybernetic process, social processes have their “feedback loops,” through which the results of each stage of a cycle are the causes of the next” (McCarthy 1991, pp. 135-136).

By adopting systems theory, Habermas subjects himself to its objectivism¹. System integration does not require “that participants be responsible actors” or any reference to action orientations, since it “reaches right through them” (Habermas 1987, pp. 150, 184, 263 and 311). In this way, Habermas demonstrates his conviction that one cannot

¹ Habermas 1987, p. 232: “these complexes of action can be stabilized functionally, that is, through feedback from functional side effects.” Giddens (1977; 1979, pp. 210ff.) provides telling criticism of Merton's use of this form of argument.

dispense with precisely those aspects of systems theory that have been expressly noted as the weak points of Talcott Parsons's theory, the founder of the sociological systems theory (Alexander and Colomy 1985; Colomy 1990): Social processes are not self-regulating processes of system creation; rather, the relevant actors have to be identified in all of their phases and on all of their levels. Systemic processes are not self-activating and they do not reach right through action orientations; rather, one has to make recourse to responsibly acting participants.

Habermas would like to extend the action-theoretical model by means of a systems-theoretical model. The outcome of this is the system-lifeworld conception that dichotomizes Habermas's entire categorial and conceptual apparatus. Functional analysis, of aggregated consequences of action that can no longer be comprehended by the actors themselves, is not valid for all types of actions; it is applicable only to that type involved in the societal task of material reproduction (Habermas 1981, vol. II, pp. 226, 347ff. and 447). In order to analyze this task field, a change from the perspective of the participant to that of the observer is also necessary.

“*Social integration* presents itself as part of the symbolic reproduction of a lifeworld that, besides the reproduction of memberships (or solidarities), is dependent upon cultural traditions and socialization processes; by contrast, *functional integration* is equivalent to a material reproduction of the lifeworld that is conceived as system maintenance. The transition from one problem area to the other is tied to a change of methodological attitude and conceptual apparatus. Functional integration cannot be adequately dealt with by way of lifeworld analysis undertaken from an internal perspective; it only comes into view when the lifeworld is objectified, that is to say, represented in an objectivating attitude as a boundary-maintaining system” (Habermas 1987, pp. 232-233).

The terms involved in several conceptual oppositions are dichotomized and grouped together here: on the one hand, the unintended consequences of action, material reproduction, and the observer perspective are equated with systems analysis; on the other, intentions, symbolic reproduction, and the participant perspective are equated with lifeworld analysis. Habermas has since rejected this strict dichotomization (1991, pp. 253-254). All phenomena can be described in systems- and action-theoretical terms, though there is a difference in their respective “depth of field.” Thus, lifeworld actions stand in a relation of exchange with their material environment. For the actors, material conditions appear as situational limits and restrictions on their effort to realize their plans of action. In simple social relations, material reproduction occurs in terms of comprehensible dimensions, allowing it to be presented as the intended outcome of collective cooperation (Habermas 1981, vol. II, pp. 244ff. and 347-348). As a society becomes increasingly differentiated, these processes become so complex and incomprehensible that the way they are perceived becomes “illegitimately narrowed” when seen from a participant perspective. The systems-environment model allows for a more adequate explanation of these processes from the perspective of the observer. “With regard to the aspect of system, societies as a whole constitute what Marx termed materialistically society's ‘metabolic processes’ with nature. This metaphor suggests that we should conceive of society in terms analogous to one large organism which reproduces itself via interchange with its organic and inorganic environment” (Habermas 1991, p. 255).

Let us take a close look at what is being claimed here. In the *methodological change in perspective* from participant to observer, the *quality of the object studied* also changes. It is one thing to determine that from a certain level of complexity onwards, the consequences and interdependencies of actions can no longer be comprehended by participants; it is quite another thing to claim that these more complex consequences of action obey self-regulating system dynamics. The latter claim, a presumption about the quality of social phenomena, has been slipped in along with the change in perspective, but it has not been demonstrated. “The systems model is no mere artifact in this context” (Habermas 1987, p. 233). In contrast to the universality claim of systems theory in Luhmann – in which every social contact has to be understood as system, from the smallest all the way to the society as a whole (Luhmann 1984, p. 33; Schwinn 1995a and 2013) – Habermas reserves the systemic for complex social interconnections, where action theory presumably reaches the upper end of its reach. This presents a genetic problem: it has to be shown that, starting from comprehensible intentional actions, these gradually turn into systemically self-regulating processes as the degree of complexity increases. Only if Habermas can demonstrate the systemic in terms of the object itself will he be able to avoid the accusation that he simply slipped it into analysis along with the change in perspective.

This leads to Habermas’s central problem: How can the two conceptual strategies of action and systems theory be linked? The adoption of systems theory is justified in terms of the limits of what action theory can provide. Conversely, there are fundamental weaknesses in systems theory that do not allow it to emancipate itself completely from action theory. Even in his earlier writings, the positive response to systems theory was always accompanied by a critical discussion of its merits. This involves the definition of the maintenance of social systems (Habermas 1970, pp. 175ff. and 306; 1971, pp. 151ff. and 163-64; 1973, pp. 12ff.). In distinction to biological systems, social systems do not have a clearly marked date of death. The preconditions of their existence (or maintenance) cannot be descriptively grasped from the observer perspective. Social systems do not reproduce objectively observable naked life, but rather culturally defined life. States of equilibrium and target values for the maintenance of social systems are thus secondary problems, contingent upon cultural patterns that vary historically and from society to society. And these latter patterns can only be accessed via an understanding of the actors’ own interpretations. This accounts for the methodological primacy of the theory of action or of the analysis of the lifeworld (Habermas 1981, vol. II, pp. 223ff.; 1991, pp. 251ff.). Systems analysis cannot yield definitions of the maintenance of social systems from within the framework of its own theory; instead, it has to allow them to be provided by an analysis that takes up the perceptual and interpretive processes of social participants.

“However, the conceptualization of societies cannot be so smoothly linked with that of organic societies, for, unlike structural patterns in biology, the structural patterns of action systems are not accessible to [purely external] observation; they have to be gotten at hermeneutically, that is, from the internal perspective of participants. The entities that are to be subsumed under systems-theoretical concepts from the external perspective of an observer must be identified *beforehand* as the lifeworlds of social groups and understood in their symbolic structures. The inner logic of the symbolic reproduction of the lifeworld, which we discussed from the standpoints of cultural reproduction, social integration,

and socialization, results in *internal limitations* on the reproduction of the societies we view from the outside as boundary-maintaining systems. Because they are structures of the lifeworld, the structures important for the maintenance of a [social] system, those with which the identity of a society stands or falls, are accessible only to a reconstructive analysis that begins with the members' intuitive knowledge" (Habermas 1987, p. 151).

Here, the imperatives of system maintenance are bound to criteria posited by the lifeworld; these imperatives have to "fulfill conditions for the maintenance of sociocultural lifeworlds" (Habermas 1987, p. 152). Habermas attempts to demonstrate this methodological primacy of the lifeworld by means of evolutionary theory. The definitions of the maintenance of social systems are dependent upon the structural transformation of patterns of interpretation (1971, p. 164; 1973, pp. 18ff.; 1976, pp. 12ff., 160ff. and 228ff.; 1981, vol. II, pp. 223ff.). Variation among the ideal values of social systems are limited by the developmental logic of worldviews (*Weltbilder*), that is, collectively shared structures of consciousness. The imperatives of system integration themselves have no influence on this developmental logic. The lifeworld establishes the structural possibilities and limitations within which systemic processes can run their course.

Evolutionary theory is supposed to provide a genesis for systemic processes. Society first differentiates itself in the course of its evolution as lifeworld and as system (Habermas 1987, pp. 152-54). In this context, Habermas seeks to give an account of the methodological dualism of participant and observer perspectives in terms of the factual dualism of system and social integration (Honneth 1985, p. 324). The rationalization of action in the lifeworld gradually permits an increase in the complexity of systemic processes. In the early phases of social evolution, in tribe-based societies, system and social integration are still interlinked (Habermas 1987, p. 163). Or more precisely: at the beginning there was only a lifeworld. Thus, for instance, economic transactions have no system-formative effects at this stage. At the same time, the exchange of objects fulfills important tasks of social integration. The exchange mechanism remains bound to normative contexts; there is no clear separation between economic and noneconomic values. The quality of the object of analysis is reflected on the methodological level. There is no need to shift from the participant perspective to the observer perspective, since functional interconnections or interdependencies remain transparent for participants, being accessible from the perspective of everyday practice (*ibidem*, p. 164). It is neither possible nor necessary in this context to present the intermediate stages of evolution that lead to modern society (Habermas 1976, pp. 150ff.); just the basic idea is important for us.

Habermas conceives of the rationalization of the structures of consciousness of the lifeworld as a collective learning process in analogy to the ontological developmental psychology of Jean Piaget. Max Weber's sociology of religion is taken as the historical illustration of this abstract model. Development in Weber as in Piaget is an increasing process of generalization and differentiation of structures of consciousness and of worldviews according to various criteria of rationality. By means of this process of generalization, systemic mechanisms gradually free themselves from their lifeworld contexts. Value generalization allows action to free itself from particular, traditional, normative patterns of conduct. This is accompanied by a differentiation of culture

according to various criteria of rationality. The separation of purposive-rational (or means-ends rational) and normative aspects is seen by Habermas as the most consequential evolutionary process for the course of future development. It was the process that first provided the freedom of movement required for system formation.

“This polarization reflects an uncoupling of system integration from social integration, which presupposes a differentiation on the plane of interaction not only between action oriented to success and to mutual understanding, but between the corresponding mechanisms of action coordination – the ways in which ego brings alter to continue interaction, and the bases upon which alter forms generalized action orientations. On the basis of increasingly generalized action orientations, there arises an ever denser network of interactions that do without directly normative steering and have to be coordinated in another way” (Habermas 1987, pp. 180-181; emphasis added).

Steering media represent the “other way”. Habermas attempts to make autonomic systemic processes plausible by means of media theory (Honneth 1985, p. 326). In the “unhappy marriage” (Joas 1991) of action and systems theory, these media represent the means by which the theory of action says “I do” to systems theory. With advancing generalization of motivations and values, the realms of the unproblematic shrink. The pressure of rationality on the now problematic lifeworld increases and thus brings about the need for intersubjective agreement (Habermas 1987, p. 183). The increased need for interpretation heightens the risk of dissent. These dangers can be brought under control by means of the communications media. Media make it possible to simplify complex situations of interaction and to reduce them to stereotypes. In this way, they become accessible to action as simple orientation patterns, without necessitating fundamental acts of reflection or the working through of all of the preconditions and consequences of a possible course of action. These special codes deviate from normal language by removing specific action-coordinating mechanisms from the lifeworld’s totality to which communicative action remains bound up. These codes are tailored to standard situations and “on the basis of a built-in structure of preferences, condition action decisions without resort having to be made to the resources of the lifeworld” (Habermas 1991, p. 258). How does this process of systemic conditioning work? The basic problem for media theory is why alter should adopt the selections of ego (Jensen 1980). What is the basis for the regularity or chance of repetition of specific selections? Habermas answers this question in terms of the prototype for all media, money. Money encodes a means-ends rational (purposive rational) treatment of calculable amounts of value and enables one to exert generalized, strategic influence on the decisions of other interactional participants while bypassing prolonged processes of consensus-building.

Habermas attempts to provide a microsociological or action-theoretical derivation and grounding of systems theory by means of media theory. All of the components of the conceptual fusion with which the system is characterized can also be found on the level of media: unintended, norm-free, means-ends (purposive) rational. Organizations, as the cores of systems, are also assimilated into the media conception (Habermas 1981, vol. II, pp. 230-231, 257 and 455ff.). In this context, Habermas finds plausible Luhmann’s organizational model, which shunts the motives of actors into the organizational environment. The decisive question is: Does he succeed in providing a genetic derivation of systemic processes from the categories of action with which the media

theory continues to work in a certain sense? One can accept his thoughts on media theory up until the point at which he allows media-mediated actions to turn into systems, at which this un- and decoupling process is supposed to occur. In the media process, it comes to “an objective inversion of the ends set and the means chosen, for the medium itself is now the transmitter of the respective subsystem’s system-maintaining imperatives” (Habermas 1991, p. 258).

Though it is correct that the medium of money can bring about a reversal of means and ends in subjects in which money is transformed from a means to an end in itself, this still does not substantiate the claim that money has now turned into a medium of a system’s self-maintenance motives. There is no argumentative support for the step from a *medium of interaction*, which strengthens the likelihood (Jensen 1980, p. 33) of the adoption and repetition of specific selections by actors, to an *objective medium* that is supposed to transmit the selections of a given system. This is supposed to be the way in which the accountability (responsibility) of interactional participants comes to disappear by means of “relieving interaction from yes/no positions on criticizable validity claims – which actors themselves have to defend and for which they hold one another accountable” (Habermas 1987, p. 263; also *ibidem*, p. 184).

It is necessary here to indicate exactly *what* interaction is being relieved *from*. System formation refers to the release of specific domains of action from “*the lifeworld’s totality*” (Habermas 1991, p. 258, emphasis added). This release from the diffuse pressure of the normative sanctions of the contexts of everyday life certainly means that an interactional participant who acts in this field cannot be held “accountable” for many aspects of his or her actions. Economic action within the framework of a business operation attains its specific rationality precisely from the fact that it is released from many of the “validity claims” of other rationality criteria. However, this does not mean that “accountability” per se disappears – quite the contrary. Habermas himself emphasizes that the transfer of action over to steering media produces “both [...] a relief from the expenditures and risks of communication and [...] a conditioning of decisions in expanded fields of contingency” (Habermas 1987, p. 281; *ibidem*, p. 183), which increases the degrees of freedom of success-oriented action (*ibidem*, p. 263). The expansion of the freedom and scope of action produced by releasing it from diffuse normative pressures has to be accompanied by the increased accountability of actors with regard to the specific criterion of action applicable. For precisely this reason, money or economic rationality has become one of the most important steering media in modern societies not of systems but of the actors and agencies involved in planning, since one can reckon with a high degree of specific action rationality among any population targeted by steering media.

Habermas is certainly correct in observing that the release from manifold validity claims makes interactional processes in certain limited areas more permeable, making it possible to interlink interactions into increasingly complex networks (Habermas 1987, pp. 181 and 263). At the same time, though, he suppresses the fact that this is only possible on the basis of a parallel increase in actor rationality and is anything but

equatable with objective, systemic dynamics². Action rationality and the ability to establish social order are mutually conditioning (Schwinn 1993a, pp. 63ff.; 1993b). The more complexly woven interactional network certainly can and will evade the intentions of those involved. Unintended consequences, though, are not the same thing as the transition to systemic processes based on functional rationality. Only partial domains or aspects of structure and the consequences of action go beyond the horizon of intentions, and this process can assume various degrees of independence. Thus, some things can be integrated into one's intentions once a new cycle of actions begins. These complex interconnections and interdependencies are accessible to a combination of action and structural theory, but not to the "unhappy marriage" of action and systems theory.

The distinction between the concepts of system and lifeworld is gradual rather than strict. The economy, which differentiated itself on the basis of the medium of money, is the only sphere that Habermas conceives of as a system in the strict sense of the word. Power and especially the media of influence and value commitment remain dependent upon consensus-building processes within the lifeworld and thus upon accountable (responsible) actors (Habermas 1981, vol. II, pp. 269ff., 404ff., 412-413 and 418-19). Whereas money and power replace language-based understanding, they only "condense" and simplify the other media. Moreover, there is a fundamental asymmetry between money and power. Power needs legitimation and thus has to be more deeply anchored in the lifeworld than money. The domains of action that have devolved (or become differentiated) on the basis of these media thus attain different degrees of systemic autonomy (Habermas 1991, p. 293, n. 89). However, all share the need to anchor systemic mechanisms in the lifeworld by means of institutionalization (Habermas 1981, vol. II, pp. 230, 249, 258-259 and 536ff.). In social-theoretical terms, the methodological primacy of the lifeworld is secured by means of law. Law serves to join or articulate system and lifeworld. It guarantees intentional and normative input in relations of systemic interdependency. Lifeworld materials can be effectively operationalized to affect behavior by being translated via law into systemic media codes:

"Law functions, as it were, as a transformer that first guarantees that the network of social-integrative, overall societal communication does not break down. Only in the language of law can normatively substantial messages be circulated through the society as a whole; if they were not translated into the complex legal code, which is equally open to both lifeworld and system, they would fall upon deaf ears in the media-steered domains of action" (Habermas 1992, p. 78).

In his theory of law, Habermas summons up motifs from his early critique of systems functionalism. The existence and reproduction of the system is not a self-purposive, objective process, but is dependent upon instructions provided by actors and their participation. Habermas rejects the claim of more recent autopoietic systems theory to

² Jensen (1984, pp. 155ff.) also emphasizes the sanctioning aspect of media. The two media components of sanctioning and motivation lend support to the claim that media-mediated selections cannot be understood without the calculating weighing of possibilities on the part of those involved. In Weber's terms: they only possess a probable character (and thus not one independent of the calculations of subjects).

comprehend functional systems as institutions that exist for their own sake and that have to be granted the same constitutional lights of autonomy as individuals themselves.

“For this reason, damage is done to the idea of a state ruled by laws when the functional systems of society are released, in terms of constitutional law, from their instrumental role and are promoted to “ends in themselves”. For then the “autonomy and differentiatedness” of citizens has to compete with those of the systems for legal protection even within the “official” realm of power. The political system can only maintain its constituted character under the rule of law if authorities assert their asymmetric position vis-à-vis incorporated negotiating partners that results from their obligation to represent the crystallized will of the currently nonparticipating citizens found in their legal mandate. The bond of delegated decision-making powers must also not be broken in voting procedures. Only in this way can the link to the public made up of citizens of the state be maintained, who are both entitled and *in the position* to perceive, identify, and publicly discuss the social unacceptability of functional systems. These systems, however, first need to learn in their corporatist arrangements to overcome their specific forms of blindness and to view themselves as subsystems of a larger system. For this reason they are dependent upon the instruction provided by affected clients, in their role as citizens of the state, with regard to the costs they cause their external surroundings and to the consequences of their internal failures” (Habermas 1992, pp. 425-426).

Habermas would like to trim back the excesses of systems theory, manifest in its universality claim, leaving untouched the relative legitimacy of systems theory. It is apparent, though, that the reasons that Habermas gives for adopting the systems model are rescinded by those that he employs in criticizing this theory. The upper limits of the theory of action (its “reach”) are supposed to result from the complexity of the consequences of action, which form networks of systemic, self-regulating processes that no longer require accountable actors. This would mean, however, that the definition of system maintenance could be grasped from the perspective of the observer, without any longer needing to understand the interpretations of those involved and without being accessible any longer to these persons (Habermas 1981, vol. II, pp. 232, 240, 258 and 277). The methodological primacy of lifeworld analysis cannot allow for this, however, because, as has been seen, systems analysis is not autarkic in the determination of the conditions of self-maintenance of subsystems (Habermas 1981, vol. II, pp. 223, 258 and 293). If systems are unable to emancipate themselves from the cultural understandings/interpretations of their participants, it has to remain Habermas’s riddle as to how they can nonetheless be systems, that is, be processes that are unaffected and delinked from the intentions of their participants.

His critique of Parsons’s conception of system can be turned against himself. He criticizes the fact that Parsons’s systems draw their controlling force and central parameters from an ideal, nonempirical *environment*.

“But this latter concept is foreign to systems theory, which conceives of *self-regulated* system maintenance in such a way that the boundary of the system is threatened in basically *the same way* on *all* fronts, and has *everywhere* to be defended against invasions from hypercomplex environments. Processes of system maintenance are controlled exclusively by values intrinsic to the system itself; *outside* of the system’s boundaries there are only conditioning – not steering – variables” (Habermas 1987, pp. 249).

However, in Habermas himself, the lifeworld is a similar alien entity for systems theory, since it also represents environment for the system and is nevertheless supposed to be

the origin for the central definitions of system maintenance. Whereas Parsons understood the ideal-nonempirical sphere and its link to other areas as a universal, systemic context (Schwinn 1993a, pp. 269ff.; 1995b), the linkage problematic becomes all the more aggravated in Habermas, since the systemic only ekes out an enclavelike existence in the midst of a fundamentally differently conceived environment.

This social-theoretical confusion has a methodological counterpart. Instead of a methodologically regulated change in perspective, a confusion of perspectives emerges. The complexity of consequences of action that form systemic networks demands a change from the perspective of the participant to that of the observer; on the other hand, the fundamental parameters of this “systemic process” are supposedly only accessible via the perspective of the participant, due to the methodological primacy of the lifeworld. These claims are not mutually compatible.

Habermas is unable and unwilling to maintain system and lifeworld as strictly divisible concepts. The basic problem that arises for his linkage of action and systems theory manifests itself in various ways: in the definition of the relation between the intentions and consequences of action and between the perspective of the participant and that of the observer, in the gradual system-building abilities of various media, and in the articulatory function of law. At none of these theoretical “construction sites” has Habermas succeeded in consistently linking systems and action theory.

Habermas was certainly right that, starting from a certain level of complexity, the consequences of action become more difficult to comprehend and it becomes necessary to shift to the perspective of the observer. It is, though, an *empirical question* whether a form of order emerges from the unintended consequences of action and to what extent, for how long, and for which actors these interconnections remain inaccessible. The processes that are comprehensible only to a given observer at point of time t_1 may have already been incorporated into the intentions of at least some participants by point of time t_2 , after a new cycle of action has already run its course (Schwinn 1993a, pp. 90ff.; 1993b). Moments that play a role in such a model of structuration, that is, intentions and unintended courses of development, are torn from their context by Habermas and reified in the form of independent conceptual strategies. In this way, neither of these two moments can be consistently conceived of any longer.

This is also the basic drift of the critique of the two-level model of society (Honneth 1985, pp. 321ff.; Joas 1991; McCarthy 1991; Greve 2009, pp. 124ff.). The symbolic reproduction of society cannot be grasped in purely intentional terms by means of comprehensible interrelations of action; nor can its material reproduction be grasped exclusively in terms of systemically networked, unintended consequences of action. Thus, organizations, for example, which Habermas conceives of as the cores of societal systems, are not as independent of the orientations and motives of their participants as the adoption of the systems-theoretical sociology of organizations implies³. One runs into such mixed forms in all social phenomena. A conception of structuration has to

³ The works of Wolfgang Streeck (1981 and 1987) put special emphasis on the degree to which the maintenance of an organization today is dependent upon the constant adaptive and redesigning efforts of its actors.

take the place of lifeworld and system. The conclusion to this paper will provide a brief sketch of this notion.

2. *From Action-Systems Theory to Action-Structure Theory*

The work of Jürgen Habermas represents an interesting attempt to combine theories of action and order. Systems theory is unable to answer one of its own core questions: that of the definition of the maintenance of social systems. The efficiency or inefficiency of institutions cannot be defined with reference to any abstract systemic entity, but only on the basis of the values and interests of the actors involved. Habermas has repeatedly emphasized, starting with his early critique of functionalism, that system maintenance is not a matter of objectively storable parameters, but is instead established in processes of cultural definition by actors in the lifeworld. These important insights must be kept in mind in all future work on the micro-macro problem.

“Functional imperatives” and tensions are not independent of perceptions and interests, and actors, groups, and organizations are not altruistic agents of improved systems adaptivity. They pursue value- and interest-oriented institutionalization strategies. On the other hand, social processes cannot be reduced to actors’ intentions. What is decisive here is how one grasps these objective, nonintentionalist, social aspects. Habermas believes that it is impossible to leave systems theory completely out of the picture, and he resorts to the idea of self-regulating social processes. But it is exactly this conception that is incommensurable with his insight that “systems” – with regard to their maintenance and their functions – are dependent upon the definitions of participating actors, and for this very reason cannot be self-regulating. In this way he maneuvers himself into a dilemma: either the status of action aspects is so enhanced that the systemic whole and its functional imperatives practically vanish, or too much emphasis is placed on the systemic aspect, reducing actors to the mere executing agents of systemic needs. When systems and action theories are combined, one or the other always winds up with a residual status.

Action and systems theories conceptualize social reality in different ways: in one case ascribing it to actors and in the other to self-regulating systems. By making use of both theories, Habermas breaks social reality apart, opposing system to lifeworld without being able to recombine them coherently. The combination of action and structural theory provides the only way out of this dilemma. Here it is important not to equate the distinction between action and structural theory with the micro-macro distinction. The understanding of any micro situation presupposes cooperation between action and structural theories: it has to do with frame-setting, that is, structural, conditions within which actors define the course of action by means of their abilities to develop situational definitions and strategies. The explanatory model for the microlevel must also hold for the macrolevel, since the latter also has to be explained in terms of the interaction of action and its structural conditions.

I would like to provide a brief sketch of this in terms of differentiation theory, the main conceptual frame in sociology for analyzing the structure of modern societies and long lasting historical processes. The action-structure model must hold for the

interaction of several differentiated social macro orders. Such social orders do not run their course in a functionally, reciprocally determining process “in their own right”, which is regulated in terms of a societal system. Instead, the individual social orders mutually set limiting and facilitating structural framework conditions for one another, which the actors specific to each order have to take into account in their actions. Thus, politicians – in their efforts to bring about their programs and measures – have to bear in mind the financiability (the tax issue) and that means the economic conditions of their actions; entrepreneurs are dependent – in the manufacture of a new product – upon political and legal conditions and upon scientific knowledge; a scientist who would like to carry out an experiment has to bear in mind whether this is permitted by the political and legal framework and whether it can be financed; and so on. Via this combination of action-based and structure-based components, social orders are constituted and reproduced in their interaction. There is no more need for another level, a systemic problem-solving model for the macrolevel than there is for the microlevel.

One possible reason why Habermas holds fast to the concept of system may be that he posits differentiation to be the primary tendency of social evolution. At first glance, this appears to be an area in which action theory possesses little power of persuasion. Differentiation as the long lasting historical development to modern societies seems to suggest a systems model, since this process as a whole is neither planned nor intended by actors, but appears rather to be systemically determined. Upon closer analysis, however, this assumption also proves to be unsound. Just as in the *synchronic* interaction of social orders, for the *diachronic* analysis of the differentiation process, the action-structure model has to be taken into account. If one breaks down the process of differentiation into sequential historical phases, it becomes clear that every subsequent phase must be explained in terms of the interaction of structural and cultural starting conditions and in terms of the corresponding actors’ strategies in the preceding phase. Events and processes relevant to differentiation can be assigned relatively precise times, places, conditions, and actors. One could take, for example, the investiture conflict in the eleventh century, which played a decisive role in the separation of Church and State in the West. Where the systems theoretician generously finds systemic tendencies ex post facto, a more precise historical analysis uncovers a series of historical phases that follow one another in a nondeterministic fashion (Schluchter 1996, pp. 179-243). We prefer not to see our future as already systematically determined by the present, which would leave us disempowered as actors. In the same way, the process of differentiation that has preceded us did not run a systemically independent course, but arose instead in successive historical phases of interaction between structures and actors. Differentiation studies that compare countries and proceed historically increase our sensibility in this regard. For the same analytic model must hold for both synchronic and diachronic macro processes of the differentiation phenomenon as holds for each and every micro situation. Neither can be reduced either to intentions or to a systemically determined course of events. Systemic processes take place, by definition, behind the backs of the actors involved and cannot be reconstructed in terms of the intentions and actions they incorporate. The advantage of the concept of structure is that it allows precisely this reconstruction without being reduced to voluntaristic aspects. This insight is

undoubtedly present in Habermas writings; however, it is repeatedly blurred by unnecessarily dragging along the concept of system.

References

- J.C. ALEXANDER (ed.; 1985), *Neofunctionalism*, Sage Publications, Beverly Hills-New Delhi-London 1985.
- J.C. ALEXANDER-P. COLOMY (1985), *Towards Neofunctionalism: Eisenstadt's Change Theory and Symbolic Interactionism*, in "Sociological Theory", 3 (1985), pp. 11-23.
- J.C. ALEXANDER-B. GIESEN-R. MÜNCH-N.J. SMELSER (eds.; 1987), *The Micro-Macro Link*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1987.
- P. COLOMY (ed.; 1990), *Neofunctionalist Sociology*, Elgar Reference Collection, Aldershot-Brookfield 1990.
- A. GIDDENS (1977), *Functionalism: après la lutte*, in ID., *Studies in Social and Political Theory*, Hutchinson & Co., London 1977, pp. 96-134.
- A. GIDDENS (1979), *Central Problems in Social Theory*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1979.
- J. GREVE-A. SCHNABEL-R. SCHÜTZEICHEL (eds.; 2008), *Das Mikro-Makro-Modell der soziologischen Erklärung*, VS-Verlag, Wiesbaden 2008.
- J. GREVE (2009), *Jürgen Habermas. Eine Einführung*, UVK, Konstanz 2009.
- J. HABERMAS (1970), *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970.
- J. HABERMAS (1971), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann*, in J. HABERMAS-N. LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, pp. 142-290.
- J. HABERMAS (1973), *Legitimationsprobleme in Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973.
- J. HABERMAS (1976), *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976.
- J. HABERMAS (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981.
- J. HABERMAS (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985.
- J. HABERMAS (1991), *A Reply*, in A. HONNETH-H. JOAS (eds.), *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas' "The Theory of Communicative Action"*, Engl. transl. by J. Gaines and D.L. Jones, Polity Press, Cambridge UK 1991, pp. 214-264.
- J. HABERMAS (1992), *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992.
- J. HABERMAS-N. LUHMANN (1971), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971.
- A. HONNETH (1985), *Kritik der Macht*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985.
- S. JENSEN (1980), *Einleitung*, in T. PARSONS, *Zur Theorie sozialer Interaktionsmedien*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1980, pp. 7-55.

- S. JENSEN (1984), *Aspekte der Medien-Theorie. Welche Funktion haben Medien in Handlungssystemen?*, in "Zeitschrift für Soziologie", 13 (2/1984), pp. 145-64.
- H. JOAS (1991), *The Unhappy Marriage of Hermeneutics and Functionalism*, in A. HONNETH-H. JOAS (eds.), *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas' "The Theory of Communicative Action"*, Engl. transl. by J. Gaines and D.L. Jones, Polity Press, Cambridge UK 1991, pp. 97-118.
- K. KNORR-CETINA-A.V. CICOUREL (1981), *Advances in Social Theory and Methodology. Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*, Routledge, London 1981.
- N. LUHMANN (1984), *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984.
- Th. MCCARTHY (1991), *Complexity and Democracy: Or the Seductions of Systems Theory*, in A. HONNETH-H. JOAS (eds.), *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas' "The Theory of Communicative Action"*, Engl. transl. by J. Gaines and D.L. Jones, Polity Press, Cambridge UK 1991, pp. 119-139.
- U. SCHIMANK (2000), *Handeln und Strukturen*, Juventa, Weinheim und München 2000.
- W. SCHLUCHTER (1996), *Paradoxes of Modernity. Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*, Eng. transl. by Neil Solomon, Stanford University Press, Stanford CA 1996.
- Th. SCHWINN (1993a), *Jenseits von Subjektivismus und Objektivismus. Max Weber, Alfred Schütz und Talcott Parsons*, Duncker & Humblot, Berlin 1993.
- Th. SCHWINN (1993b), *Max Webers Konzeption des Mikro-Makro-Problems*, in "Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie", 45 (2/1993), pp. 220-237.
- Th. SCHWINN (1995a), *Funktion und Gesellschaft. Konstante Probleme trotz Paradigmenwechsel in Niklas Luhmanns Systemtheorie*, in "Zeitschrift für Soziologie", 24 (3/1995), pp. 196-214.
- Th. SCHWINN (1995b), *Wieviel Subjekt benötigt die Handlungstheorie? Zur Weber-Rezeption von Alfred Schütz und Talcott Parsons*, in "Revue Internationale de Philosophie", 45 (2/1995), pp. 187-220.
- Th. SCHWINN (2001), *Differenzierung ohne Gesellschaft. Umstellung eines soziologischen Konzepts*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2001.
- Th. SCHWINN (2007), *Individual and Collective Agency*, in W. OUTHWAITE-S.P. TURNER (eds.), *SAGE Handbook of Social Science Methodology*, Sage Publications, Los Angeles, pp. 302-315.
- Th. SCHWINN (2013), *Max Weber und die Systemtheorie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013.
- W. STREECK (1981), *Gewerkschaftliche Organisationsprobleme in der sozialstaatlichen Demokratie*, Athenäum, Königstein i.T. 1981
- W. STREECK (1987), *Vielfalt und Interdependenz. Überlegungen zur Rolle von intermediären Organisationen in sich verändernden Umwelten*, in "Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie", 39 (3/1987), pp. 471-95.

Gianluca Cavallo

HANS JOAS E LA CREATIVITÀ DELL'AZIONE

Abstract

This essay presents the fundamental aspects of the theory of the creativity of action as it is developed by Hans Joas, the German sociologist. The theory is based on the retrieval, started with a monograph on Mead, of American pragmatism; it is aimed at overcoming both utilitarianism and normativism through a criticism of their shared presuppositions, namely, the logic of means to ends, the disposability of the body, and the autonomy of the subject. Emphasizing the situation in which actions occur, the pre-reflective character of habitual actions, and the role of intersubjective dynamics in processes of self-formation enables a more adequate understanding of human action and consequently of social structures and changes.

Il sociologo tedesco Hans Joas è noto in Italia soprattutto per i suoi studi sulla religione, tra i quali sono stati tradotti *Abbiamo bisogno della religione?* e *La fede come opzione*¹. Il suo importante libro sulla storia dei diritti umani², che ha avuto una notevole risonanza internazionale³, ha goduto al momento di una scarsa attenzione nel nostro paese, nonostante sia disponibile la traduzione italiana. Ancora meno recepite sono le opere non tradotte⁴. Nel presente contributo mi propongo di esporre alcune tesi fondamentali

¹ H. JOAS, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Herder, Freiburg 2004; trad. it. A.M. Maccarini, *Abbiamo bisogno della religione?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010; ID., *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Herder, Freiburg 2012; trad. it. P. Costa, *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2013.

² H. JOAS, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Suhrkamp, Berlin 2012; trad. it. A.M. Maccarini, *La sacralità della persona. Una nuova genealogia dei diritti umani*, Franco Angeli, Milano 2014.

³ In particolare si segnalano due volumi che si confrontano criticamente con questo libro: B. LAUX (a cura di), *Heiligkeit und Menschenwürde. Hans Joas' neue Genealogie der Menschenrechte im theologischen Gespräch*, Herder, Freiburg 2013; H.-J. GROBE KRACHT (a cura di), *Der moderne Glaube an die Menschenwürde. Philosophie, Soziologie und Theologie im Gespräch mit Hans Joas*, Transcript, Bielefeld 2014. Cfr. inoltre il Forum *Hans Joas: Die Sakralität der Person*, in "Zeitschrift für theoretische Soziologie", 2 (2013), pp. 298-327, con le recensioni di I. Srubar, M. Wohlrab-Sahr e F. Adloff, cui segue una replica da parte di Joas. Infine, si segnala la premessa alla nuova edizione di *Die Sakralität der Person* (2015); qui Joas riprende brevemente alcuni punti sollevati dai critici.

⁴ In relazione al tema qui trattato, si può tuttavia segnalare M. PEDRONI, *Genio individuale o pratica sociale? Le mille facce della creatività*, in "Studi di Sociologia", 4 (2005), pp. 439-461, nonché H. JOAS-R. LANZAFAME, *Intervista ad Hans Joas*, in "Philosophical News", 7 (2013), pp. 19-32. Un volume recentemente pubblicato riporta il testo del seminario tenuto da Joas presso la Scuola di Alta formazione filosofica di Torino, in cui l'autore offre una panoramica generale sulla sua produzione intellettuale, fornendo così un'introduzione alla varietà e complessità dei temi da lui

che stanno alla base dello sviluppo del pensiero dell'autore e che derivano dalla sua profonda conoscenza del pragmatismo americano. I suoi primi libri sono rivolti proprio alla rivalutazione di questa corrente filosofica e all'applicazione dei suoi assunti nel campo delle scienze sociali. Mi riferisco qui in particolare al testo del 1980 *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead* e al volume del 1992 *Die Kreativität des Handelns*⁵. Mentre il primo è una monografia sull'autore americano, il secondo delinea una teoria della creatività dell'azione derivata dal pragmatismo e intesa a correggere i limiti delle tradizionali teorie sociologiche ed economiche dell'agire.

L'idea fondamentale della teoria joasiana è già rintracciabile nell'introduzione del volume su Mead, benché qui non si faccia ancora cenno all'idea di creatività:

«Il concetto di “intersoggettività” designa una struttura di relazioni comunicative tra soggetti, una struttura che è adatta a trascendere, sul piano teorico, la cattiva opposizione tra una teoria dell'azione individualistica e una teoria strutturale che non considera i soggetti o l'agire umano»⁶.

In altri termini, il modello pragmatista permette di liberare la teoria dell'azione dalla dicotomia tra i due modelli (allora) prevalenti nelle scienze sociali: quello dell'azione razionale, caratteristico in economia, secondo il quale ogni individuo agisce sulla base dell'individuazione dei mezzi più economici per raggiungere un obiettivo prefissato, che coincide con il soddisfacimento dei propri bisogni o desideri⁷, e quello dell'azione

affrontati nel corso degli anni: ID., *Valori, società, religione*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2014. Per completare le bibliografie in lingua italiana, escludendo singoli articoli (tradotti a volte solo parzialmente), è necessario ancora aggiungere ID., *Persona e diritti umani. Principi, istituzioni e pratiche di vita*, Trieste, Edizioni Meudon 2011. Una bibliografia completa dell'autore si può trovare sul sito della Humboldt-Universität di Berlino, dove egli attualmente insegna presso la Facoltà di Teologia: <https://www.theologie.hu-berlin.de/de/etp/prof.-dr.-dr.-h.c.-hans-joas/publikationen/publikationsverzeichnis-stand-november-2015/view> (ultimo controllo 6 febbraio 2016).

⁵ Da citare sono anche il volume H. JOAS, *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992; trad. ingl. R. Meyer, *Pragmatism and Social Theory*, The University of Chicago Press, Chicago 1993, in cui Joas mostra l'importanza del pragmatismo per la sociologia, e un importante articolo da cui si evince il legame tra queste prime opere di Joas e il suo successivo testo sulla genesi dei valori (ID., *Die Entstehung der Werte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997; trad. ingl. G. Moore, *The Genesis of Values*, The University of Chicago Press, Chicago 2000). Si tratta di ID., *The Creativity of Action and the Intersubjectivity of Reason: Mead's Pragmatism and Social Theory*, in “Transactions of Charles S. Peirce Society”, 26 (2/1990), pp. 165-194. Questo testo, inizialmente pensato per una conferenza a New York, è stato poi ripubblicato anche in tedesco come premessa all'edizione del 1989 del libro dedicato a Mead.

⁶ H. JOAS, *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, p. 19; trad. ingl. R. Meyer, *G. H. Mead. A Contemporary Re-examination of his Thought*, The MIT Press, Cambridge MA 1985, p. 13. Le traduzioni delle citazioni da opere non edite in italiano sono mie e tengono conto dell'originale tedesco e della versione inglese.

⁷ Tale modello sembra essere tutt'oggi prevalente nel campo della scienza economica, se è vero quanto sostiene Jens Beckert, ossia che anche le versioni più critiche, che tengono conto di una maggiore quantità di fattori nella determinazione dell'azione, possono essere intese come «coltivate all'interno dello stesso paradigma, nel senso della teoria scientifica di Thomas Kuhn». Queste teorie, per così dire, complicano l'idea di razionalità, senza però mettere in discussione radicalmente l'assunto utilitaristico e la sottostante logica mezzi-fini, che è data per scontata, né la possibilità di prevedere l'azione dell'individuo nel mercato. Cfr. J. BECKERT, *Pragmatismus und wirtschaftliches Handeln*, in B. HOLLSTEIN-M. JUNG-W. KNÖBL (a cura di), *Handlung und Erfahrung. Das Erbe von Historismus und Pragmatismus und die*

orientata normativamente, sviluppato in sociologia in opposizione (o come complemento) al modello economico, che pone l'accento sulla dimensione normativa e sociale di ogni scelta individuale.

Joas mostra come, pur riconoscendo correttamente alcune carenze del primo modello, la teoria sociologica dell'azione ne rimase segretamente dipendente. La sociologia, ai suoi albori come disciplina autonoma all'inizio del Novecento, riconosceva la validità della teoria dell'agire razionale nell'ambito dell'analisi economica, assumendosi il compito di analizzare tutte quelle dimensioni della vita sociale che non potevano essere comprese mediante tale metodo. Ciò significava elaborare una teoria dell'azione che potesse comprendere anche le forme non-razionali dell'agire individuale, con la conseguenza, tuttavia, di considerare queste ultime come mere «graduazioni di deviazione dalla razionalità nel vero senso della parola e non come fenomeni unici in sé stessi»⁸.

Questo è evidente soprattutto nel caso di Pareto e Weber. Il primo classificò infatti tutte le azioni non riconducibili al modello razionale sotto l'etichetta di “non logiche”, intendendole quindi già a partire dalla loro classificazione come mancanti e deficitarie rispetto all'azione “logica”. La teoria weberiana dell'azione è certamente più elaborata, riconoscendo quattro modelli (azione razionale rispetto allo scopo, razionale rispetto al valore, affettiva e tradizionale), tuttavia si può mostrare come questi siano posti su una scala discendente di razionalità, al cui apice sta il controllo razionale di tutte le componenti dell'azione: i mezzi, l'intenzione, i valori e le conseguenze⁹.

Anche se va riconosciuto che alcuni autori (come Durkheim) si sono distanziati radicalmente dal modello dell'azione razionale¹⁰, non si può tuttavia affermare che essi abbiano elaborato un'alternativa teoria dell'azione. Così, d'altro canto, pur essendo presenti elementi anche nell'opera, ad esempio, di Weber (come la teoria del carisma) che rimandano al di là del modello dell'azione razionale¹¹, non è possibile affermare che essi possano essere compresi all'interno di un modello di teoria dell'azione ritagliato sul concetto di razionalità.

Zukunft der Sozialtheorie, Campus Verlag, Frankfurt a.M. 2011, pp. 247-269; qui p. 249; J. BECKERT, *Economic sociology and embeddedness. How shall we conceptualize economic action?*, in “Journal of Economic Issues”, 37 (2003), pp. 769-787; N. BANDELJ, *Emotions in Economic Action and Interaction*, in “Theory and Society”, 38 (4/2009), pp. 347-366.

⁸ H. JOAS, *Die Kreativität des Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992, p. 57; trad. ingl. J. Gaines e P. Keast, *The Creativity of Action*, Polity Press, Cambridge 1996, p. 35. A partire da un simile stato di cose Gary Becker ha potuto estendere l'analisi economica dell'azione a tutti gli ambiti della vita: una volta scoperto il presunto nocciolo razionale di azioni apparentemente guidate da altri motivi, non c'è più alcun motivo per ritenere inopportuna una simile estensione. Soltanto una teoria dell'azione alternativa che, allo stesso modo, tenti di spiegare l'agire umano nella sua interezza, può contestare questo approccio. Cfr. G.S. BECKER, *Human Capital*, Columbia University Press, New York, 1964; trad. it. M. Staiano, *Il capitale umano*, Laterza, Roma-Bari 2008; ID., *The Economic Approach to Human Behavior*, The University of Chicago Press, Chicago 1978; trad. it. C. Osbat e A. Pettini, *L'approccio economico al comportamento umano*, Il Mulino, Bologna 1998.

⁹ Cfr. H. JOAS, *Die Kreativität des Handelns*, cit., p. 63; ingl. p. 40. Cfr. W. SCHLUCHTER, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Mohr, Tübingen 1979, pp. 190ss.; trad. it. S. Cremaschi, *Lo sviluppo del razionalismo occidentale. Un'analisi della storia sociale di Max Weber*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 233ss.

¹⁰ Cfr. H. JOAS, *Die Kreativität des Handelns*, cit., pp. 64s.; ingl. pp. 40ss.

¹¹ Cfr. *ibidem*, pp. 69ss.; ingl. pp. 44ss.

Per superare questo stato di cose, Joas sviluppa nel suo libro del 1992 un «modello che enfatizza il carattere *creativo* dell'azione umana»¹², che non deve *affiancarsi* agli altri, come se si trattasse di aggiungere un'ulteriore tipo di azione non-razionale, bensì ricomprenderli sotto di sé, dinamizzandoli e facendoli interagire. Riconoscere una dimensione creativa propria di ogni azione umana non significa infatti escludere che esista anche una componente di razionalità e di normatività, ma permette di calare queste dimensioni nel contesto pratico della situazione dell'agente, il quale né persegue individualmente obiettivi prefissati mediante l'univoca individuazione dei mezzi adatti allo scopo, né interiorizza norme date socialmente sulle quali egli non ha alcuna influenza.

Alla ricerca di fonti per lo sviluppo della sua teoria, Joas individua tre “metafore della creatività” nei concetti di “espressione” (Herder), “produzione” e “rivoluzione” (Marx). Si tratta di concetti che esprimono un'idea fondamentale e almeno in parte nuova nella storia del pensiero, ossia che tanto gli individui quanto i soggetti collettivi dispongono di un potenziale di creatività, inteso come capacità di auto-espressione e auto-realizzazione¹³. Tuttavia, né Herder né Marx possono fornire un modello convincente per una teoria della creatività dell'azione, in quanto nella loro opera resta non chiarito, se non addirittura contraddittorio, il legame tra il soggetto individuale e quello collettivo. Ancora più problematica è l'idea di creatività che può essere ricavata da autori come Schopenhauer e Nietzsche, che risulta troppo generica e ancorata a una contestabile visione “metafisica” della volontà per poter fornire strumenti utili.

Un'adeguata comprensione della creatività come caratteristica comune ad ogni azione umana si trova soltanto, secondo Joas, nella riflessione dei filosofi riconducibili al pragmatismo americano (in particolare Mead e Dewey). Egli individua il punto di partenza di questa impostazione nel netto rifiuto del dualismo cartesiano. Sulla base di esso, infatti, la coscienza (nel senso sia di autocoscienza sia di appercezione) è considerata autonoma rispetto al mondo, al corpo e all'azione, ciò che conduce al noto problema di trovare un ponte tra le due sfere. Per il pragmatismo, al contrario, ogni forma di riflessione della coscienza ha la sua origine nel contesto della *praxis*. Nel porre l'accento sulla situazione in cui si svolge l'azione (*action situation*) quale condizione fondamentale, è immediatamente superata anche ogni forma di solipsismo o individualismo, dal momento che il mondo in cui il soggetto agisce è anche il mondo in cui agisce l'altro.

In un'ottica pragmatista, l'azione può essere descritta come un processo che si articola in tre fasi. Anzitutto e perlopiù l'azione è compiuta in maniera irriflessa, sulla base di abitudini (*habits*) che, in quanto tali, si sedimentano sul fondo della coscienza e non richiedono di essere oggetto di riflessione. Una gran parte delle nostre azioni quotidiane

¹² *Ibidem*, p. 9; ingl. p. 4.

¹³ Le tre metafore non sono scelte casualmente, ma ricalcano la distinzione di Habermas (già presente in Popper) sui tre modi di relazione al mondo: relazione al mondo soggettivo dell'attore; al mondo oggettivo; al mondo sociale. Va segnalato, inoltre, come Charles Taylor abbia fornito un'interpretazione della filosofia classica tedesca che lega tanto l'idealismo quanto la teoria del giovane Marx all'espressivismo herderiano. Sulla base di questa interpretazione, il legame tra le tre metafore risulta ancora più chiaro (cfr., in particolare, C. TAYLOR, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1957, pp. 3-50).

si svolge in questo modo. La seconda fase è caratterizzata da momenti di crisi, in cui l'azione abituale non sortisce gli effetti previsti in rapporto alla situazione, che diviene quindi “problematica”. Il superamento di questa seconda fase e la restaurazione di un normale ciclo di azione richiedono una prestazione creativa da parte del soggetto. È solo nel momento della crisi che nasce il dubbio (un dubbio, dunque, non disancorato e arbitrario come quello cartesiano), ossia che il soggetto riflette su se stesso e porta a coscienza gli oggetti del mondo reale. Con la soluzione del problema si avvia la terza fase, ossia un nuovo modo di agire, che, se ha successo nel tempo, diviene a sua volta una routine irriflessa.

Per quanto il momento propriamente creativo corrisponda alla seconda fase¹⁴, occorre notare che l'interazione creativa del soggetto con il “mondo” svolge un ruolo fondamentale nella formazione (mai conclusa) del sé e dunque nella determinazione stessa delle abitudini¹⁵. Tutto questo processo, tuttavia, non può essere attribuito interamente all'individuo singolo. Anzitutto, le abitudini non sono generate individualmente. Esse cor-rispondono alle regolarità del mondo naturale e sociale; un'innovazione tecnologica o istituzionale, così come un mutamento dell'ambiente naturale, richiede un riadattamento da parte del soggetto.

Come ha specificato John McGowan in un articolo in cui si confronta direttamente con il libro di Joas¹⁶, con i termini “mondo” e “situazione” non si può intendere soltanto l'oggettualità non-umana con cui il soggetto deve fare i conti, bensì anche gli altri soggetti e le istituzioni (o, come scrive quest'autore, i *social arrangements*). Ciò significa che l'interazione fra agente e *action situation* è sempre un rapporto di influenza reciproca tra quattro fattori: *a*) l'agente stesso, che (almeno idealmente) non si limita ad adattarsi passivamente, ma contribuisce a definire e a rimodellare la situazione; *b*) il mondo naturale; *c*) gli altri soggetti agenti; *d*) le istituzioni. Inoltre, questi quattro elementi non vanno intesi come entità definibili in modo autonomo che esercitano un'influenza meramente esteriore uno sull'altro. Ciascuno di essi è ciò che è solo mediante l'influenza degli altri tre.

La relazione dell'agente con il “mondo”, nonché l'auto-riflessione, sono sempre mediate da una pre-comprensione del mondo stesso, espressa anzitutto nel linguaggio e,

¹⁴ Benjamin Dalton ha criticamente rilevato come questo modello corra il rischio di mantenere una distinzione troppo netta tra l'aspetto abituale e quello creativo dell'azione, concependole come due momenti separati; egli propone un'integrazione della teoria joasiana con l'idea di *habitus* elaborata da Bourdieu, la quale a sua volta beneficerebbe di questa sintesi, in quanto, dal canto suo, poco propensa a riconoscere l'azione propriamente creativa. Si tratta di considerazioni che indubbiamente permettono di chiarire ed estendere il campo di applicabilità di una teoria della creatività dell'azione, senza essere contrarie all'idea ispiratrice dell'autore di cui ci stiamo occupando. Cfr. B. DALTON, *Creativity, Habit, and the Social Products of Creative Action: Revising Joas, Incorporating Bourdieu*, in “Sociological Theory”, 22 (4/2004), pp. 603-622.

¹⁵ Cfr. l'esposizione della teoria meadiana del sé in H. JOAS, *Praktische Intersubjektivität*, cit., pp. 117-118; ingl. pp. 118-119.

¹⁶ J. MCGOWAN, *Towards a Pragmatist Theory of Action*, in “Sociological Theory”, 16 (3/1998), pp. 292-297. Questo articolo ha il merito di esporre in maniera compatta una visione complessiva che, nel testo di Joas, emerge in maniera piuttosto frammentata, nonché di aggiungere ad essa alcune precisazioni importanti, dalle quali traggio alcune delle considerazioni che seguono. Si vedano, in particolare, le pp. 293-295.

in generale, nei simboli. Questo ci riconduce alla questione, introdotta da Dewey, della definizione del problema¹⁷. Perché un'abitudine si scontri con un problema, è necessario anzitutto che questo problema venga identificato e definito in quanto tale. Si prenda il caso di una persona che non si sente bene e si rechi per questo da un medico: sarà il medico a identificare un eventuale problema in quanto tale e ad indicare la via per la soluzione. Del resto, se la stessa persona si recasse da un professionista che pratica una forma alternativa di medicina, il problema, in quanto definito diversamente, sarebbe un problema affatto diverso e richiederebbe una soluzione diversa. È chiaro, dunque, che in questo meccanismo si inseriscono anche relazioni di (bio-)potere. Ciò non significa che l'aspetto che il mondo assume per l'agente sia determinato univocamente dalle istituzioni e dalle pratiche, poiché queste, a loro volta, dipendono (nella loro esistenza e nella loro forma) dall'azione creativa combinata degli agenti, nonché dal mondo naturale, il cui dominio esse organizzano. L'individuazione e definizione di un problema, inoltre, può sorgere, ad esempio, anche nella relazione etica tra due individui, nel momento in cui l'uno mette in dubbio la legittimità morale dell'azione dell'altro, percependola come offensiva nei propri confronti.

Come è chiaro da queste brevi considerazioni, la teoria pragmatista dell'azione forma il tronco comune dei più diversi rami della filosofia, dalla teoria della conoscenza all'ontologia, dall'etica alla filosofia politica. Nei confronti di una simile teoria, ogni altra appare riduzionista, in quanto considera uno dei quattro elementi quale determinante, riducendo così l'azione alla motivazione individuale, alle norme, alle determinanti naturali o all'esigenza etica dell'altro. La teoria pragmatista, pur soffrendo il peso di un'irriducibile complessità che ne rende difficile la formulazione, ha l'indiscutibile privilegio di superare ogni falsa dicotomia del pensiero: non soltanto quella da cui siamo partiti tra razionalità e normatività, ma anche quelle tra coscienza e mondo, determinismo e volontarismo, individualismo e collettivismo. Essa può dunque assumere la funzione di una teoria *generale* dell'azione in quanto mostra come ogni aspetto della soggettività e della socialità umana emerga nel contesto dell'(inter-)azione. Dobbiamo qui limitarci alla prima opposizione, e domandarci: come cambia la comprensione dell'azione razionale rivolta all'utile e dell'azione normativamente orientata sotto la luce del pragmatismo?

Anzitutto, appare chiaro che le due concezioni hanno in comune molto più di quanto sembri. È lo stesso Parsons, nel suo studio su *The Structure of Social Action*, a definire i termini comuni: ogni teoria dell'azione, egli afferma, deve essere costruita sullo schema logico della relazione mezzi-fini, allo stesso modo per cui lo spazio-tempo è fondamentale per la fisica classica¹⁸. La differenza tra l'utilitarismo e la teoria proposta da Parsons consiste dunque semplicemente nel fatto che quest'ultimo nega che l'individuo possa autonomamente scegliere i mezzi e i fini, ritenendo fondamentale la considerazione dell'aspetto normativo della situazione, ossia dei valori socialmente

¹⁷ Vedi H. JOAS, *Die Kreativität des Handelns*, cit., pp. 193ss.; ingl. pp. 131ss.

¹⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 53-54; ingl. pp. 32-33.

espressi, che servono all'attore nella scelta dei mezzi e che costituiscono la bontà (o neutralità morale) dei fini¹⁹.

Una seconda tacita premessa comune a ogni classica teoria dell'azione è la considerazione del corpo umano come strumento a disposizione dell'agente. Il fatto che il corpo spesso sfugga al nostro controllo e che porti ad espressione contenuti non intenzionali è stato sempre ignorato dalle scienze sociali. In terzo luogo, le teorie classiche dell'azione presuppongono che l'agente agisca autonomamente rispetto agli altri agenti. La forma estrema di questa idea è rappresentata dall'individualismo metodologico, ma anche laddove il contesto sociale è considerato determinante per le scelte individuali, non è ancora sufficientemente elaborata una teoria dell'*intersoggettività pratica* del mondo sociale. Superare l'individualismo non significa soltanto aggiungere la dimensione sociale a quella individuale, bensì riconoscere nel processo stesso di formazione dell'individualità una costante interazione di diversi fattori sovra-individuali.

Alla base di tutte queste presupposizioni sta, come si è detto, l'errore epistemologico di Cartesio. Solo premettendo una separazione tra l'io e il mondo, tra l'anima e il corpo, è plausibile concepire l'individuo come autonomo, il corpo come strumento e la pianificazione di scopi anzitutto come un processo indipendente dell'"anima"²⁰.

Secondo la visione pragmatista, la persona non è né completamente libera di fissare scopi, né determinata biologicamente dai propri istinti. Esattamente come l'azione in generale si basa su abitudini irriflesse, le tendenze verso uno scopo si basano in buona parte su preferenze irriflesse radicate negli impulsi corporali. L'azione è condotta anzitutto da questi impulsi, che esprimono i bisogni del corpo. Non si tratta soltanto di necessità naturali, ma di tendenze sedimentate la cui origine può essere anche di origine sociale. Se si pensa all'istinto sessuale, ad esempio, esso è certamente radicato nella natura biologica dell'individuo, ma è al contempo plasmato dalla comprensione sociale del fenomeno sessuale stesso.

Nel momento in cui l'azione condotta in maniera irriflessa si scontra con l'impossibilità del compimento, con norme sociali o pretese morali che la mettono in discussione, l'agente è portato a riflettere sulle sue preferenze e a reindirizzare la propria azione verso scopi diversi, adatti alla situazione. Questo processo termina con l'assunzione di nuove abitudini, che si radicano nel corpo. Ma anche nel momento riflessivo, la scelta dei fini non avviene con un atto puramente razionale, bensì è condizionata dalla disponibilità di determinati mezzi. Quest'ultima, peraltro, può anche portarci a scoprire scopi cui altrimenti non avremmo mai pensato. Si può quindi dire che i mezzi da un lato restringono la possibilità di scelta dei fini, mentre dall'altro la allargano.

Uno scopo che avesse un'origine indipendente dal contesto, sarebbe indipendente dall'agente stesso, ossia gli sarebbe imposto da un potere esterno. Fini di questo genere naturalmente esistono, ma rappresentano il lato passivo della soggettività costretta all'obbedienza, anziché il lato attivo di un agente che si auto-determina. Un fine

¹⁹ Per un interessante confronto tra Parsons e Mead, cfr. H. WENZEL, *Mead und Parsons. Die emergente Ordnung des sozialen Handelns*, in H. JOAS (a cura di), *Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk George Herbert Meads*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, pp. 26-59.

²⁰ Cfr. S. SCHÖBLER, *Der Neopragmatismus von Hans Joas. Handeln, Glaube und Erfahrung*, Lit, Berlin 2011, p. 39.

indipendente dalla situazione è – scrive Dewey – «fisso e rigido; non è uno stimolo all'intelligenza nella situazione data, ma un ordine dettato dall'esterno di fare questo e quello»²¹.

In realtà, una simile rigidità del fine può derivare anche da un'auto-imposizione da parte del soggetto, che può giungere all'ignoranza del valore morale delle conseguenze che una simile rigidità può avere sulla scelta dei mezzi (un atteggiamento espresso dalla formula “il fine giustifica i mezzi”). L'etica pragmatista rifiuta ogni genere di fissità, sia in questa forma che potremmo definire “trotskista”²², sia in quella kantiana. Mentre la prima sacralizza il fine senza tener conto del valore dei mezzi, la seconda insiste unilateralmente sulla conformità dell'atto a una legge morale a priori, senza tener conto delle conseguenze, né dei conflitti tra valori che caratterizzano spesso la vita morale (e politica). L'azione assume un valore etico, secondo la visione pragmatista, nel momento in cui la direzionalità irriflessa dell'agire viene sottoposta a un processo di riflessione che tiene conto delle esigenze dei soggetti coinvolti dalle conseguenze dell'azione in tutto il processo del suo svolgimento. Non può esistere una soluzione universale a simili conflitti, bensì soltanto una prestazione creativa dell'agente in interazione con la sua comunità, la quale, se dapprima coincide con i soggetti immediatamente partecipanti alla situazione, deve finalmente tener conto dell'intera umanità²³.

I valori non sono perciò degli standard fissi cui l'agente deve adeguarsi nella scelta del proprio piano di azione, né rappresentazioni astratte del bene da applicare di volta in volta alla situazione. Essi, piuttosto, nascono e si formano nel contesto stesso dell'interazione comunitaria. Solo in questo modo è comprensibile sociologicamente il mutamento storico e l'emergenza del nuovo²⁴.

L'importanza della corporeità per una teoria pragmatista dell'azione è già emersa nella considerazione delle tendenze prereflessive del soggetto. Richiamandosi all'antropologia filosofica tedesca e alla fenomenologia di Merleau-Ponty, Joas sottolinea inoltre come il corpo non possa essere considerato uno strumento a disposizione del soggetto, come appare chiaro in quei fenomeni che egli chiama rispettivamente di “intenzionalità passiva” e di “perdita significativa dell'intenzionalità”. Un esempio del primo caso è l'addormentarsi, che non può essere considerato il frutto di un atto consapevole del soggetto, il quale deve piuttosto sospendere il controllo sul suo corpo per raggiungere lo scopo. Esempi del secondo caso sono invece i fenomeni del riso e del pianto, che corrispondono ad un'improvvisa perdita del controllo sul proprio corpo, senza che tuttavia ciò dia origine ad atti insensati. Si tratta, al contrario, di fenomeni fondamentali nelle relazioni intersoggettive.

²¹ Cit. H. JOAS, *Die Kreativität des Handelns*, cit., p. 227; ingl. p. 154.

²² La scelta di questo termine rimanda a un testo di Trotskij, cui John Dewey replicò pubblicamente nel 1938, la cui tesi centrale era che «un mezzo può essere giustificato solo dal suo fine». Cfr. H. JOAS, *Praktische Intersubjektivität*, cit., pp. 140-41; ingl. pp. 142-43.

²³ Cfr. *ibidem*, pp. 132ss.; ingl. pp. 133ss.

²⁴ Al tema dell'origine dei valori è dedicato H. JOAS, *Die Entstehung der Werte*, cit.

Una comprensiva teoria dell'azione deve tener conto anche di questi momenti di passività, i quali tuttavia non sono da separare dal lato creativo dell'agire²⁵. Essi, piuttosto, aiutano a comprendere che la teoria di Joas non è attivistica, né considera ogni atto come egualmente creativo. Nel caso dei fenomeni di passività si tratta, potremmo dire, di una creatività inintenzionale, che tuttavia segue il profilo pragmatista dell'azione, in quanto si tratta anche in questi casi di una reazione a una situazione problematica. Ad esempio, è l'emersione imprevista di una difficoltà, di un dolore o di una stranezza a provocare la reazione del pianto o del riso.

In effetti, Joas non fornisce una definizione precisa della creatività; sulla base di quanto da lui sostenuto si può tuttavia affermare che essa è *la componente imprevedibile* (sia dalla prospettiva dell'agente che da quella dello scienziato sociale), più o meno intenzionale, *del processo situato d'azione*. Che l'azione sia situata significa che l'aspetto creativo non è il risultato di una secca rottura né rispetto alle tendenze preriflessive, né rispetto ai condizionamenti sociali. Che tale processo comprenda un elemento creativo, tuttavia, significa che esso non può essere dedotto da componenti naturali o sociali preesistenti.

È stato fatto notare come il modello proposto da Joas contenga in sé un carattere normativo, il quale, tuttavia, a mio avviso non ne inficia il potenziale analitico e descrittivo²⁶. Il soggetto creativo può essere soltanto un individuo libero, come appare chiaro già dalla discussione sopra accennata circa la differenza tra uno scopo che emerge dal confronto libero con la situazione e uno imposto dall'esterno. Come scrive Joas nel suo testo su Mead, l'autonomia non è una caratteristica che appartiene all'individuo in quanto tale, prima e indipendentemente dalla società, bensì «richiede per il suo emergere un rimodellamento della vita sociale, la quale deve essere organizzata in modo che la libera auto-determinazione di tutti sia allo stesso tempo possibile e necessaria»²⁷. Il carattere normativo della teoria non impedisce un'analisi scientifica dei fenomeni sociali, bensì permette di comprenderne il lato patologico, che altrimenti sfugge all'analisi, in una maniera che a sua volta non è neutrale dal punto di vista assiologico.

Secondo Joas, dunque, la creatività non coincide con l'idea di un'autorealizzazione individualista e amorale²⁸. Il riconoscimento del ruolo costitutivo delle dinamiche intersoggettive nello sviluppo del sé richiede di integrare la libertà dell'individuo con un impegno morale a rispettare le esigenze altrui e a partecipare democraticamente alla costruzione di quel contesto sociale in cui la soggettività si forma. Poiché la capacità di agire è costituita socialmente, la cooperazione sociale non può, normativamente, essere intesa in senso strumentale per fini individualistici. Occorre riconoscere che l'esistenza di

²⁵ Non credo, dunque, che la considerazione di questi aspetti possa “danneggiare” l'argomento generale di Joas, come sostiene, seppure senza argomentare data la brevità della recensione, E. KILPINEN, *Creativity is Coming*, in “Acta Sociologica”, 41 (2/1998), pp. 173-179, qui p. 175.

²⁶ Cfr. R. MÜNCH, *Kreativität und Gesellschaft: Über die pragmatistische Erneuerung der Handlungstheorie in gesellschaftstheoretischer Absicht*, in “Schweizerische Zeitschrift für Soziologie”, 19 (1993), pp. 289-306, qui p. 299.

²⁷ H. JOAS, *Praktische Intersubjektivität*, cit., p. 40; ingl. p. 35.

²⁸ Cfr. H. JOAS, *Die Kreativität des Handelns*, cit., p. 373; ingl. p. 255.

beni non è interamente attribuibile agli individui, ma che vi sono beni che sono irriducibilmente sociali²⁹.

La sensibilità di Joas per questi temi è ancora più evidente nelle opere successive, in cui le norme e i valori divengono oggetto centrale della riflessione³⁰. Alla base di esse resta la teoria qui presentata, che mostra dunque la sua fecondità anzitutto nello sviluppo del pensiero del suo autore³¹. Per limitarci qui a una considerazione generale, le tesi sulla creatività dell'azione hanno il loro corrispettivo sul piano macrosociologico nell'abbandono di ogni teoria che consideri i processi e l'ordine sociale in astrazione dall'interazione degli agenti. Il rifiuto del funzionalismo, delle teorie della differenziazione e della modernizzazione (in tutte le sue varianti) si traduce in un'accentuazione del carattere radicalmente contingente degli eventi storici risultanti dall'interazione fra sfere sociali³². Sulla base, oltre che del pragmatismo, dello storicismo di Troeltsch, Joas ha dunque elaborato una macrosociologia storico-ricostruttiva che, come ha scritto Wolfgang Knöbl, «a causa della problematica della contingenza non può sollevare alcuna pretesa prognostica, ma che può reclamare per sé una capacità di ricostruzione non solo empiricamente più esatta, ma anche più estesa, in relazione a processi passati»³³. I suoi studi sulla storia dei diritti umani e sulla sociologia delle religioni non lasciano dubbi circa l'aderenza alla realtà che questo metodo permette. Decostruendo ogni visione teleologica della storia e la distinzione ad essa inerente tra

²⁹ Cfr. H. JOAS, *Die Entstehung der Werte*, cit., p. 269; ingl. p. 172; si nota qui l'affinità di Joas con il cosiddetto "comunitarismo", in particolare nella forma che ad esso ha dato Taylor. Cfr. C. TAYLOR, *Irreducibly Social Goods* (1990), in ID., *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge MA 1995, pp. 127-145; trad. it. P. Costa, *Beni irriducibilmente sociali*, in ID., *Etica e umanità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 251-275; ID., *Atomism* (1979), in ID., *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 187-210. Joas, inoltre, è stato *editor* della rivista *The Responsive Community*, diretta da Amitai Etzioni.

³⁰ Sul rapporto tra norme e valori, H. JOAS, *Values versus Norms: A Pragmatist Account of Moral Objectivity*, in "The Hedgehog Review", 3 (2001), pp. 42-56.

³¹ In una prospettiva più ampia, si può dire che le opere qui prese in considerazione abbiano contribuito in maniera determinante alla riscoperta del pragmatismo come fonte per le scienze sociali. Senza la pretesa di dare un resoconto esauriente, si vedano i seguenti studi, che hanno un riferimento centrale alle tesi di Joas: nel campo della teoria delle istituzioni: E. WEIK, *Introducing "The Creativity of Action" into Institutional Theory*, in "M@n@gement", 15 (5/2012), pp. 563-581; A. GRONOW, *Not by Rules or Choice Alone: A Pragmatist Critique of Institution Theories in Economics and Sociology*, in "Journal of Institutional Economics", 4 (3/2008), pp. 351-373; nello studio delle organizzazioni, J. WHITFORD-F. ZIRPOLI, *Pragmatism, Practice, and the Boundaries of Organization*, in "Organization Science", 25 (6/2014), pp. 1823-1839; M. FARJOUN-C. ANSELL-A. BOIN, *Pragmatism in Organization Studies: Meeting the Challenges of a Dynamic and Complex World*, in "Organization Science", 26 (6/2015), pp. 1787-1804; S. LOMBARDO-R. KVÅLSHAUGEN, *Constraint-Shattering Practices and Creative Action in Organizations*, in "Organization Studies", 35 (4/2014), pp. 587-611.

³² Di particolare rilevanza, a questo proposito, i suoi studi sulla guerra pubblicati negli anni Novanta e successivamente raccolti nel volume H. JOAS, *Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2000; trad. ingl. R. Livingstone, Polity Press, Cambridge 2003; sempre sul tema della guerra, si veda anche H. JOAS-W. KNÖBL, *Kriegsverdrängung. Ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2008; trad. ingl. A. Skinner, *War in Social Thought. Hobbes to the Present*, Princeton University Press, Princeton 2013.

³³ W. KNÖBL, *Makrotheorie zwischen Pragmatismus und Historismus*, in B. HOLLSTEIN- M. JUNG- W. KNÖBL (a cura di), *Handlung und Erfahrung*, cit., pp. 273-315, qui p. 310.

culture “moderne” e culture “arretrate”, esso libera anche il campo per un dialogo aperto tra le diverse tradizioni religiose e secolari che oggi si trovano inevitabilmente a confronto.

SUGLI AUTORI/
ABOUT THE AUTHORS

Alessandro Bertinetto è Ricercatore in Estetica presso l'Università di Udine.

<https://sites.google.com/site/alessandrobertinetto/>

Vinicio Busacchi è Professore Associato di Filosofia Teoretica presso l'Università di Cagliari.

<http://people.unica.it/viniciobusacchi/>

Gianluca Cavallo è Dottorando di Ricerca in Filosofia presso l'Università di Torino.

<https://unito.academia.edu/GianlucaCavallo/Activity>

Maria Rosaria Egidi è Professore Emerito di Filosofia Teoretica presso l'Università di Roma 3.

<http://labont.it/people/maria-rosaria-egidi>

Massimo Leone è Professore Associato di Semiotica presso l'Università di Torino.

<http://comunicazione.campusnet.unito.it/do/docenti.pl/Show?id=maleone>

Guido Löhrer è Professore di Filosofia Pratica presso l'Università di Erfurt.

<https://www.uni-erfurt.de/philosophie/prakphil/personen/loehrer/>

Kirk Ludwig è Professore di Filosofia presso l'Indiana University di Bloomington.

<http://www.indiana.edu/~phil/people/ludwig.shtml>

Thomas Schwinn è Professore di Sociologia presso l'Università di Heidelberg.

<http://www.marsilius-kolleg.uni-heidelberg.de/fellows/schwinn.html>

Sergio Seminara è Professore Ordinario di Diritto Penale presso l'Università di Pavia.

<http://studgiur.unipv.eu/site/home/persone/scheda250002846.html>

Renata Viti Cavaliere è Professore Ordinario di Filosofia Teoretica presso l'Università "Federico II" di Napoli.

<https://www.docenti.unina.it/renata.cavaliere>