



Antonello Sacco

L'IDEALE FILOSOFICO DI J. L. AUSTIN

Ri-orientamenti e decisioni metodologiche



Il Dodecaedro Quaderni, luglio 2006

Ho sognato un verso che potrebbe diventare un motto per filosofi sobri: non essere tutto né la fine di tutto

J. L. Austin

non sono sicuro che l'importanza sia importante: la verità lo è

J. L. Austin

INDICE

<u>INTRODUZIONE</u>	<u>7</u>
----------------------------------	-----------------

<u>CAPITOLO PRIMO. L'INDAGINE SULLE SCUSE.....</u>	<u>13</u>
---	------------------

1. LE "SCUSE" COME OGGETTO DI INDAGINE FILOSOFICA.....	13
2. SUGGERIMENTI PER UNA TEORIA DELL'AZIONE	16
3. LIBERTÀ E RESPONSABILITÀ. AUSTIN E ARISTOTELE	22
4. LA QUESTIONE DEL METODO	29

<u>CAPITOLO 2.....</u>	<u>53</u>
-------------------------------	------------------

<u>COME SI PONGONO LE DOMANDE IN FILOSOFIA?.....</u>	<u>53</u>
---	------------------

1. DOMANDE SENSATE E DOMANDE INSENSATE	53
2. LA DOMANDA DI PILATO	55
3. LA FALLACIA DI CHIEDERE "NIENTE-IN-PARTICOLARE"	57
5. IL GATTO ORATORE E L'ORIGINE DEL PREGIUDIZIO: L'INSUFFICIENZA DEL LINGUAGGIO ORDINARIO	65

<u>CAPITOLO 3.....</u>	<u>69</u>
-------------------------------	------------------

<u>LA CONOSCENZA. COME IMPOSTARE IL PROBLEMA?...</u>	<u>69</u>
---	------------------

1. "SPACCARE I CAPELLI IN QUATTRO PER SALVARLI DAL CADERE"	69
2. COSA ACCADE QUANDO SI CHIEDE: "COME LO SAI?"	71
3. IL TRUCCO DEL METAFISICO E L'USO DELLA PAROLA "REALMENTE"	78
4. SAPPIAMO SEMPRE COSA SI PROVA? L'ESITAZIONE E IL PROBLEMA DEL RICONOSCIMENTO	82
5. COME SAPPIAMO COSA PROVANO GLI ALTRI? LA FENOMENOLOGIA DELLE EMOZIONI	86
6. UN PARALLELISMO TRA DUE ESPRESSIONI 'RITUALI': "SO" E "PROMETTO"	90

<u>CAPITOLO QUARTO</u>	<u>95</u>
<u>L'IDEA DEL LINGUAGGIO COME AZIONE</u>	<u>95</u>
1. SCIENZA DEL LINGUAGGIO O FILOSOFIA? LA "FALLACIA DESCRITTIVA" E IL "PERFORMATIVO"	95
2. FELICITÀ ED INFELICITÀ DELLE AZIONI: CIRCOSTANZE APPROPRIATE, CONVENZIONI, CONTESTO	101
3. ABBATTIMENTO DELLA DICOTOMIA PERFORMATIVO- CONSTATIVO	108
4. ATTI LOCUTORI, ILLOCUTORI, PERLOCUTORI	112
<u>CONCLUSIONE</u>	<u>123</u>
<u>RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI</u>	<u>125</u>

INTRODUZIONE

Il filosofo oxoniense John Langshaw Austin deve alla elaborazione della nozione di “atto linguistico” (speech act) buona parte della sua notorietà al di fuori dei confini britannici.

Da questo punto di vista Austin può essere considerato uno dei protagonisti di quella “svolta linguistica” che caratterizza buona parte della filosofia del ‘900. L’interesse nei confronti del suo pensiero si è manifestato dunque soprattutto da parte di studiosi di filosofia del linguaggio, pragmatica linguistica od in generale di teoria del linguaggio.

Fatta salva la sbrigativa etichetta di “filosofia del linguaggio ordinario” o quella ancor più generica di “filosofia linguistica”, si può dire che un poco meno noto è il pensiero di Austin nel suo complesso e nel suo orientamento generale nei confronti delle questioni filosofiche.

L’obiettivo di questo saggio consiste nell’individuazione ed interpretazione di ciò che potremmo chiamare l’ideale filosofico di Austin, ovvero del principio regolativo che guidava la riflessione del filosofo oxoniense. In altri termini si cerca di comprendere ciò che, secondo Austin, deve o può essere la filosofia, e ciò che non deve o non può (più) essere.

Una delle questioni più importanti da affrontare consiste nel tentare di comprendere il senso del richiamo metodologico austiniano al linguaggio ordinario. Questo non sembra assumere il significato di un gesto terapeutico risolutivo, come per Wittgenstein, delle questioni filosofiche, bensì si presenta come un richiamo all’ordine, alla prima parola, un luogo da cui ri-orientare una ricerca filosofica che non abbia fretta di affrontare frontalmente il problema di volta in volta in oggetto, ma ne resti ai margini, attraversando terreni “non troppo calpestati” dalla tradizione filosofica. Questa operazione viene da Austin costantemente accompagnata da una riflessione sulla ricchezza, la povertà e i limiti del potere descrittivo del linguaggio e si rivela essere la mossa principale di una strategia che ha come principali obiettivi da un lato la ricerca di ri-orientamenti di pensiero, nuove prospettive da cui guardare alle cose, dall’altro la lotta

alle semplificazioni, alle dicotomie, alle generalizzazioni di comodo.

Questa interpretazione del pensiero di Austin viene da me condotta attraverso la lettura di alcune tra le sue opere, a mio avviso, più interessanti, valorizzando anche alcune annotazioni significative che Austin ha posto a margine del testo e facendo particolare attenzione agli argomenti che il filosofo sceglie come oggetto di indagine, al perché li sceglie, al modo in cui li affronta ed in cui formula le domande. Senza trascurare naturalmente le argomentazioni prodotte e i risultati che consegue.

Il primo capitolo tratta della nota “questione delle scuse”, esposta da Austin nel saggio “*A Plea for Excuses*” e nella conferenza intitolata “*Three ways of spilling ink*”. Si tratta di scritti di notevole interesse ai fini della comprensione del pensiero austiniiano. In questo capitolo viene commentata la scelta strategica dell’argomento effettuata da Austin.

Le scuse diventano un argomento degno di indagine filosofica in quanto ci permettono di individuare i “guasti”, le “anomalie” dell’azione. L’osservazione degli aspetti “anormali” dell’azione consente ad Austin lo svolgimento di una descrizione fenomenologica dell’agire umano che va ben oltre la visione astratta ed ipersemplicata che riduce l’azione al fare dei semplici movimenti con il corpo, arricchendola anche di quegli aspetti non materiali quali le convenzioni, le intenzioni e i motivi.

L’azione si scopre così essere un “meccanismo complesso” costituito da diverse fasi o stadi che l’indagine sulle scuse, evidenziandone i guasti, permette di identificare.

L’indagine sulle scuse può gettare nuova luce anche sulla tematica della libertà e della responsabilità relative all’agire umano. Poiché, secondo Austin, la parola “libero” non indica una “proprietà” delle azioni, bensì una generica “dimensione di valutazione” delle azioni stesse che necessita di essere contestualizzata e specificata, uno studio teorico sulla libertà deve cedere il passo ad una indagine sulla “responsabilità” dei soggetti agenti. Questa può essere condotta ponendo in primo piano la questione delle azioni “passibili di perdono”, cioè la questione delle azioni che possono essere “scusate” a motivo della non completa responsabilità di chi le ha compiute.

Poiché il filosofo oxoniense si richiama esplicitamente ad Aristotele come fonte di ispirazione, in questo capitolo la tematica austiniana della responsabilità viene analizzata comparativamente con l'indagine aristotelica dell'"azione involontaria" condotta nel terzo libro dell'*Etica Nicomachea*.

Un'ultima, ma fondamentale, questione trattata in questo capitolo è quella relativa alla "fenomenologia linguistica", ovvero al "metodo" di indagine filosofica suggerito da Austin e basato sullo "scrutinio" del linguaggio, soprattutto (ma non solo) quello ordinario e di "cosa diremmo quando" accade l'evento che si vuole comprendere.

La ricca varietà del lessico e la stessa struttura grammaticale del linguaggio diventano per Austin un potente "strumento" di conoscenza che permette di ri-orientare la nostra percezione dei "fenomeni" extra-linguistici.

Il rivolgersi al linguaggio per il filosofo oxoniense sembra avere il senso della scoperta di un accesso a dei "dati" intersoggettivi appartenenti ad una dimensione, potremmo dire, "pre-categoriale" o "prefilosofica", in grado di infrangere alcune cristallizzazioni concettuali che la tradizione filosofica ci ha trasmesso.

Va ricordato però che lo scrutinio del linguaggio è solo il primo passo sulla via della conoscenza delle cose e non può permetterci di decidere dei fenomeni stessi, in quanto l'esperienza è, in linea di principio, sempre più ricca delle parole.

Nel corso del capitolo vengono anche esposte e commentate le opinioni sull'argomento di due autorevoli interpreti del pensiero austiniano, quali Hampshire e Warnock. Si dà conto inoltre di un interessante parallelismo che il filosofo francese Ricoeur propone tra l'analisi del linguaggio di stile austiniano e la fenomenologia di Husserl.

Il secondo capitolo è in buona parte dedicato alla rilettura ed all'interpretazione di alcuni passi dello scritto intitolato "*The meaning of a word*".

In questo caso l'attenzione è rivolta al modo in cui vanno o non vanno poste le domande di carattere filosofico. Austin fa una distinzione tra le domande che ritiene sensate e quelle che ritiene invece insensate. Le domande sensate sono quelle che

vertono su problemi particolari e le cui risposte sono collocabili in un contesto specifico.

Quelle insensate invece sono domande di carattere generale, astratto, che pretendono una risposta valida a prescindere da qualunque contesto e che sia anzi virtualmente collocabile in tutti i contesti possibili.

E' facilmente riconoscibile in questo senso una allusione ad uno stile del domandare che potremmo definire di tipo socratico-platonico.

Questo domandare chiede l'essenza, ricerca una realtà stabile, ideale, fondamentale. Un esempio di domanda di questo genere è quella di Pilato "Quid est veritas?" che Austin riporta all'inizio del saggio "*Truth*". Un altro esempio potrebbe essere "Qual è il significato di una parola?". Austin vede in questo stile del domandare "la fallacia di chiedere 'niente-in-particolare'", ovvero la ricerca di una troppo facile generalizzazione.

Austin rivela in questo senso il proprio anti-platonismo ed anti-essenzialismo.

Alla domanda sulla "verità" in assoluto, che non riceve risposta, Austin contrappone la proposta di una ricerca sul "vero", più facilmente contestualizzabile. Alla domanda sul significato delle parole, Austin risponde che il significato non è una "cosa" od "entità" reale, bensì allude ad una dimensione pratica, ad un fare una serie di operazioni che sono costitutive del nostro parlare e comunicare.

Un'altra caratteristica del pensiero di Austin si rivela nella critica feroce all' "aggressione dicotomica" ai problemi tipica del pensiero filosofico, la quale è vista come un modello operativo produttore di cristallizzazioni concettuali incapaci di rendere conto della complessità e della ricchezza delle tematiche affrontate. Esempi di dicotomie inadeguate risultano essere la distinzione analitico-sintetico, la distinzione, trattata in *Sense and Sensibilia*, tra "cose materiali" e "dati dei sensi" ed il dualismo mente-corpo.

Il capitolo si conclude con un commento alla critica che Austin stesso muove ai limiti del linguaggio ordinario come strumento di conoscenza.

Il terzo capitolo tratta delle problematiche epistemologiche e gnoseologiche discusse da Austin nel saggio "*Other Minds*". La riflessione austiniana non si manifesta né come una costruzione sistematica né come una analisi concettuale di temi gnoseologici, bensì come una indagine "fenomenologico-linguistica" relativa ai contesti d'uso di alcune espressioni rilevanti, quali "So che ...", "Sono certo", "Credo", ecc. Muovendo dall'idea che conoscere qualcosa significa conoscerne il nome, riconoscendo così l'importanza della dimensione linguistica entro cui i fenomeni vengono compresi, Austin non trascura di indagare le tematiche relative al riconoscimento dei fenomeni stessi, quale ad esempio il problema dell'esitazione. Questo problema, affrontato nel contesto di una indagine sulla conoscenza delle proprie sensazioni, mette in evidenza le difficoltà di un uso esclusivamente descrittivo del linguaggio.

La critica alla dicotomia mentale-fisico condotta all'interno dell'indagine relativa alla conoscenza delle sensazioni altrui sembra confermare l'idea che il richiamo austiniano al linguaggio ordinario abbia in parte il senso di un appello ad una autentica dimensione pre-teoretica e pre-categoriale che precede ed infirma alcune distinzioni concettuali giudicate da Austin infondate o troppo semplicistiche.

Un'ultima questione trattata in questo capitolo concerne l'intuizione austiniana secondo la quale alcune espressioni linguistiche quali "so" e "prometto" non hanno una funzione descrittiva, bensì rituale. Si apre in questo senso la via ad una visione "performativa" del linguaggio. Il linguaggio non è più solamente uno strumento conoscitivo ad uso della soggettività teoretica, bensì la manifestazione viva e attiva dell'ethos di una comunità linguistica.

Il quarto capitolo affronta la questione degli "atti linguistici" trattata da Austin in "*How to do things with words*" ed in "*Performative utterances*".

In questo contesto viene messo in evidenza uno slittamento di senso che porta da una visione puramente descrittiva del linguaggio all'idea del linguaggio come azione. E' possibile notare come la tematica degli "atti linguistici" possa essere vista non tanto o non solo come una teoria del linguaggio quanto invece

come un capitolo di una teoria dell'azione che non trascuri l'indagine degli aspetti rituali e convenzionali delle azioni stesse.

Nel corso del capitolo si dà conto, criticamente, anche delle linee principali del dibattito sulla idea austiniana di atto linguistico, cominciando dalla lettura di Derrida, proseguendo con Strawson e Searle, fino a Habermas e Sbisà. Pur nella ricca varietà dei temi affrontati, nel corso della dissertazione si avrà modo di osservare come uno degli elementi unificanti che contribuisce a costituire l'ideale filosofico austiniano consista nella accanita resistenza da parte di Austin a qualunque posizione filosofica generalizzante, semplicistica, tendente ad azzerare la ricca complessità delle problematiche affrontate. L'esigenza di Austin è quella di ricercare sempre nuovi modi di guardare alle cose, a costo di muoversi ai margini della filosofia tradizionalmente intesa, valorizzando addirittura ciò che è ritenuto marginale ed in-essenziale al fine di trovare nuove vie di accesso alla comprensione dei fenomeni.

La realtà e le cose sono complicate, dice Austin. Sono i filosofi ad essere a volte troppo semplici.

CAPITOLO PRIMO. L'INDAGINE SULLE SCUSE

1. Le "scuse" come oggetto di indagine filosofica

Ciò che un filosofo ritiene debba essere la filosofia lo si può in parte comprendere a partire dal genere di argomenti che predilige e dal modo in cui li affronta.

Uno tra gli scritti di Austin più commentati è intitolato "*Una giustificazione per le scuse*"¹. L'importanza di questo saggio ai fini della comprensione dell'ideale filosofico austiniano risiede soprattutto nel fatto che in esso sono presenti alcune indicazioni metodologiche che andrebbero a costituire una sorta di manifesto della fenomenologia linguistica o della filosofia del linguaggio ordinario in generale. Va detto però che le indicazioni austiniane, di cui si darà conto nel quarto paragrafo, sono riferite esplicitamente all'argomento trattato nel saggio, di cui è opportuno fare un resoconto piuttosto dettagliato.

L'argomento del saggio è, come il titolo suggerisce, costituito da un'indagine sulle scuse. La prima considerazione che sembra in qualche modo imporsi consiste proprio nel domandarsi come mai un argomento così insolito possa essere elevato a tal punto da interessare i filosofi, solitamente impegnati in ben altre questioni, siano esse il problema del senso dell'essere, il problema del significato delle parole o quello dell'esistenza. Eppure Austin introduce l'argomento affermando addirittura che quello delle scuse "è, o potrebbe essere il nome di una intera branca, anche di una branca ramificata, della filosofia, o almeno di un tipo di filosofia"². Annotiamo prima di tutto che Austin sembra fin dall'inizio del saggio voler in un certo modo distinguere più tipi di filosofia, uno dei quali sembra essere particolarmente pertinente con l'oggetto in esame.

¹ J.L.Austin, "A Plea for Excuses", in "Proceedings of the Aristotelian Society" n. 57, p. .1-30. Ora in "Philosophical Papers" Oxford University Press 1961. Trad.it. 1990.

² Ivi; tr.it.p. .169

Questa è una allusione ad alcune caratteristiche metodologiche connesse con lo studio di questo argomento, aspetto questo che si riferisce alla possibilità che la filosofia possiede, secondo Austin, di interrogare con profitto, in alcuni casi e secondo specifiche modalità, il linguaggio ordinario, ai fini di un preliminare chiarimento delle questioni in gioco.

Austin dichiara inoltre che, nel corso del saggio, oltre a specificare qual è l'argomento, dirà perché merita di essere studiato e come può essere studiato.

Cosa sono quindi le scuse? Quando si offrono delle scuse? Quali sono i fenomeni correlati al proferimento delle scuse? Quale tipo di esperienza stiamo vivendo quando ci scusiamo? La risposta a tutte queste domande sembra abbastanza semplice: offriamo delle scuse quando sicuramente abbiamo fatto qualcosa, molto probabilmente qualcosa che non va, ma, messi di fronte alla domanda secca, polare, "l'hai fatto o non l'hai fatto?", troveremo in qualche modo insufficiente, non esaustivo, rispondere "sì, l'ho fatto e basta". Diremmo piuttosto "l'ho fatto, ma accidentalmente o inavvertitamente o involontariamente e che in realtà stavamo facendo qualcos'altro", oppure accampando qualsivoglia altra scusa al fine di dare, dice Austin, "una descrizione più comprensiva dell'evento nel suo contesto"³.

Cominciamo ad intravedere uno degli obiettivi di Austin, che coincide con parte della risposta alla domanda sul perché studiare le scuse.

Le scuse sembrano poter dire qualcosa di solitamente non notato sul nostro fare qualcosa, o se preferiamo i sostantivi, sulle nostre azioni, il cui concetto generale, il concetto generale di azione, ci pare essere di solito così familiare, apparentemente sottomano.

Sembra essere in gioco, ma ad un livello preliminare, la costruzione di una teoria dell'azione che intende prendere le mosse non dalla generalità o dal "cuore" del problema ma da alcuni aspetti che si potrebbe dire "periferici" di quel fenomeno, o meglio, di quei fenomeni chiamati fare qualcosa oppure azione.

³ Ivi;tr.it.p. .170

Va detto anzi che il concetto generale di azione, che solitamente porta con sé alcuni esempi molto semplici e chiari che permettono di definirlo, come per esempio fare dei movimenti col corpo, oppure alzare un braccio oppure spostare un oggetto, viene da Austin aggirato, messo tra parentesi. Siamo di fronte all'avvio di una analisi del fare che rifiuta di affrontare frontalmente il problema ma che andrà ad ancorarsi su esempi concreti di azione e soprattutto su alcune parole capaci gettare nuova luce su quegli aspetti dei fenomeni che spesso rimangono nell'ombra.

Ci sono parole, ad esempio, che Austin ci segnala essere come una sorta di antidoto alle scuse, le espressioni aggravanti come deliberatamente.

Se ammettiamo di aver fatto qualcosa deliberatamente, il nostro fare ha assunto una pienezza tale da renderci orgogliosi o addirittura sfrontati e non ha più senso accampare scuse. Possiamo semmai addurre delle giustificazioni, che Austin consiglia di tener distinte dalle scuse.

Siamo accusati di avere macchiato d'inchiostro una bandiera, ma era quella nazista e lo abbiamo fatto deliberatamente. L'avverbio usato in questo caso ci permette di vedere nel nostro fare un senso, un aspetto, molto diversi rispetto al nostro fare involontariamente.

La nostra azione è stata quella di rovesciare inchiostro?

Oppure abbiamo fatto qualcos'altro?

Abbiamo macchiato d'inchiostro la bandiera nell'ufficio del sindaco, siamo desolati, ma avevamo in mano il calamaio e un'assessore ci ha dato una spinta. In quest'ultimo caso il nostro fare sembra caratterizzato da una mancanza che in certo modo lo indebolisce al punto tale da poter essere scusato.

Possiamo dire di avere fatto la stessa cosa in entrambi i casi? Certamente possiamo dirlo, in entrambi i casi abbiamo rovesciato del liquido nero su un pezzo di tessuto, ma avremmo dato una descrizione del fenomeno troppo generica, trascurando aspetti fondamentali per la sua corretta comprensione. Già in questi esempi si può intravedere sullo sfondo un altro livello argomentativo che Austin intende approfondire e che, seguendo un suggerimento di Aristotele, costituisce l'indagine del prob-

lema etico della responsabilità, che tratteremo nel terzo paragrafo del presente capitolo.

Per ora, quello che stiamo notando è che fare qualcosa che poteva a prima vista corrispondere ad un concetto chiaro, privo di increspature, sembra in qualche modo prestarsi ad imprevedibili arricchimenti di senso, tali da fare apparire la sua immagine solita un poco scialba e ipersemplicata.

2. Suggerimenti per una teoria dell'azione

Al fine di chiarire un poco le ragioni, appena accennate nel paragrafo precedente, che dovrebbero convincere a procedere nello studio delle scuse per arrivare a scoprire qualcosa di nuovo sul concetto di azione, può essere utile riproporre, commentandola, l'argomentazione che Austin produce per introdurre l'argomento. Austin dice prima di tutto che il produrre scuse ha, storicamente, sempre avuto enorme importanza tra le attività umane.

Su questo punto non c'è il minimo dubbio, ma si potrebbe obiettare che anche molte altre attività umane sono importanti, o anche più importanti, ma questo non sembra un motivo sufficiente affinché qualunque cosa possa ricevere il privilegio di diventare oggetto di indagine filosofica. Potremmo aggiungere addirittura, un poco superficialmente, che l'argomento ci pare un poco banale.

E' sufficiente però riflettere un poco di più per ricordare che le scuse spesso sono prodotte da chi è accusato di avere fatto qualcosa di grave e quindi il riferimento austiniiano all'importanza, per così dire, storica, delle scuse si può arricchire di senso nel momento in cui pensiamo alla giurisprudenza con le sue molteplici problematiche filosofiche legate al concetto di pena o di garanzia del diritto, così come ai momenti e ai luoghi in cui spesso si producono scuse come risposta ad accuse. Il riferimento è ovviamente ai processi ed ai tribunali, che sono i luoghi in cui le azioni sono giudicate e spesso si decide, o si è deciso, della vita o della morte di esseri umani. Va ricordato a proposito che questo saggio contiene i contributi di un corso tenuto da Austin insieme al filosofo del diritto Richard M. Hart.

In questo corso venivano anche commentati casi reali tratti dalla giurisprudenza, di cui rimane traccia nel breve riferimento che Austin fa al processo Regina vs. Finney, precisamente un caso di assoluzione da una accusa di omicidio colposo.⁴

L'argomentazione austiniana prosegue affermando che lo studio delle scuse può "portare contributi di tipo speciale" all'etica.

L'etica, tradizionalmente, ha come obiettivo lo studio di ciò che è bene e ciò che è male, in relazione naturalmente alle azioni umane.

Ma, secondo Austin, prima di provare a capire quali azioni sono buone o cattive è necessario "considerare che cosa si intende con le espressioni 'fare una azione' o 'fare qualcosa', che cosa non si intende con esse, che cosa è incluso sotto di esse e che cosa non lo è."⁵

Austin prosegue lamentando che queste nozioni sono di fatto trascurate, date per scontato, abbandonate nel comodo territorio della vaghezza.

A questo punto Austin propone un parallelismo che diventa particolarmente interessante in quanto produrrà importanti sviluppi nel suo pensiero, cioè il parallelismo tra fare qualcosa e dire qualcosa.

Come ci appare inadeguato ridurre il senso più generale di dire qualcosa al fare dei semplici movimenti con la lingua, così ci deve apparire inadeguato ridurre la nozione di fare qualcosa al fare dei semplici movimenti fisici con parti del corpo. Eppure, secondo Austin, a questo sembra ridursi in ultima analisi il concetto più generale di "fare un'azione" che viene mantenuto più o meno consapevolmente sullo sfondo dell'uso filosofico di questa nozione.⁶

⁴ Cfr. *op.cit.* tr.it.p. .187. Austin commenta in nota che si trattava di "un caso doloroso favorito nel corso che ho tenuto con Hart nei primi anni dopo la guerra".

⁵ *Ivi*; p. .172

⁶ *Ibid.* Austin sembrerebbe, a mio avviso, riferirsi soprattutto ad Aristotele, *Etica Nicomachea* III,1, 1110 a 15 e segg. "Ora si deve parlare di volontario e di involontario quando la persona *agisce*; e qui *agisce* volontariamente. Ed infatti il principio *che comanda i movimenti del corpo in tali azioni* è nel soggetto" Trad. it. M.Zanatta. *Corsivo mio*.

Austin aggiunge poi che “fare una azione”, così come è usato in filosofia, è una “espressione molto astratta- qualcosa che fa le veci di qualsiasi (...) verbo con soggetto personale, nello stesso modo in cui ‘cosa’ fa le veci di qualsiasi (...) sostantivo, e ‘qualità’ fa le veci dell’aggettivo”.⁷

Il rischio è di una visione delle cose ipersemplicata, che rimane tale anche se consideriamo quella nozione come qualcosa di evidente ed autoesplicativo, al punto da non notare le difficoltà che insorgono nel momento in cui ci chiediamo ad esempio se dire qualcosa o pensare qualcosa o provare a fare qualcosa sono azioni oppure no. Austin afferma poi che questo uso così astratto del termine “ha poco a che fare con il ricorrere, più con i piedi per terra, di ‘azione’ nel parlare ordinario.”⁸

Austin aggiunge inoltre che, allo stesso modo in cui pensare al mondo come ad una somma di sostanze o più semplicemente di “cose” è una ipersemplicazione, così il pensare al nostro comportamento come una somma di azioni non ci permette alcun progresso conoscitivo, in quanto tutto viene assimilato e le differenze azzerate.

La domanda su cos’è l’azione va riformulata tenendo conto che l’azione non è solo fare movimenti fisici, quindi è necessario chiederci cosa c’è in più, ad esempio le convenzioni che partecipano a regolamentare una determinata, direbbe Wittgenstein, “forma di vita” o le intenzioni degli agenti o cosa c’è in meno, a volte i motivi.⁹

Un esempio molto banale: vediamo una persona che prende il portafoglio ad un’altra. E’ sufficiente descrivere quest’azione dicendo che x ha preso il portafoglio a y ? Sicuramente sarebbe una descrizione più comprensiva dire che x ha derubato y, visto

⁷*Ibid.* Anche in questo caso ritengo plausibile sostenere che Austin possa riferirsi soprattutto ad Aristotele, precisamente a *Categorie*, cap.4, 1 b 25 e segg.”(...) sostanza è ad esempio *uomo, cavallo*(...) qualità, ad esempio, *bianco, grammatico* (...) agire, ad esempio *tagliare, bruciare* (...)” (tr.it.M.Zanatta). E’ da notare che Aristotele nel presentare le categorie porti come esempi di sostanza due sostantivi, come esempi di qualità due aggettivi e come esempi di azione due verbi.

⁸ *Ibid.*

⁹ Cfr.*op.cit.p.* .173

che convenzionalmente portare via del denaro ad un'altra è un furto.

Austin si esprime quindi contro una visione dell'azione che potremmo dire riduzionista ed in favore di una nozione che si arricchisca anche di quegli aspetti non materiali dell'azione stessa, come le convenzioni, le intenzioni e i motivi, che contribuiscono a formare il contesto in cui effettivamente si svolgono i fatti.

Secondo Austin l'azione è un meccanismo complesso e noi dobbiamo, per cercare di comprenderlo, ricercare i dettagli di tutte le fasi e gli stadi che lo costituiscono. Dobbiamo cioè chiederci, pensando ai vari contesti, non solo quale nome daremmo e perché, all'azione che qualcuno fa ma anche indagare quegli aspetti come "il raccogliere informazioni, il valutare la situazione, l'invocare dei principi, il pianificare, controllare l'esecuzione", i quali sono alcuni momenti del "complesso meccanismo interno dell'agire".¹⁰

A questo punto viene nuovamente da chiedersi come possa lo studio delle scuse illuminare i fenomeni complessi che costituiscono le azioni.

Austin risponde che può farlo in quanto le scuse ci indicano i casi in cui c'è stata della anormalità o del fallimento nell'azione.

Austin parte dalla presupposizione che gli aspetti anormali dei fenomeni possano aiutare a comprendere meglio quelli normali.

Gli aspetti normali dell'azione sono i più difficili da capire, proprio in quanto si presentano come i più ovvi, e l'ovvietà è un "velo accecante".¹¹

Austin in questo modo trova anche un possibile criterio classificatorio: possiamo provare a classificare le azioni a seconda del particolare tipo di guasto cui sono suscettibili. Possiamo anticipare fin d'ora che lo stesso ordine di idee presiede anche alla definizione delle proprietà dell'enunciato performativo, che può essere distinto da quello descrittivo in quanto, a differenza di quest'ultimo che può essere vero o falso, quello può essere felice o infelice, cioè costituisce o una azione riuscita o una fallita.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ivi*, p. 173

Questa ricerca degli aspetti anormali dell'azione deve invitarci a fare particolare attenzione ad alcune parole, chiamate da Austin "espressioni modificatrici", usate nelle scuse.

Le espressioni modificatrici sono tipicamente gli avverbi, alcuni dei quali già incontrati nelle pagine precedenti, ad esempio volontariamente, involontariamente, deliberatamente, intenzionalmente ecc., cioè gli avverbi di scusa.

Austin conferisce loro grande importanza in quanto la loro presenza segnala che l'uso dei verbi cui sono associati è modificato e l'azione nominata non riflette la norma ma è da considerarsi una aberrazione, cioè è eseguita "in circostanze o modi speciali, diversi da quelli naturali."¹²

Ad esempio: è tardi, sono stanco, sbadiglio, ma non sbadiglio volontariamente, né involontariamente e neppure deliberatamente. "Sbadigliare in uno qualsiasi di questi modi peculiari è proprio non proprio sbadigliare."¹³

Un altro aspetto importante che riguarda le espressioni modificatrici consiste nel fatto che, oltre ad essere applicabili solamente a quei verbi che si riferiscono ad azioni soggette a poter essere scusate, non si prestano ad essere utilizzate per costruire delle dicotomie troppo affrettate.

Ad esempio volontariamente ed involontariamente al contrario di ciò che si potrebbe essere portati a pensare non sono l'uno l'opposto dell'altro, ma "sono fili che appartengono a matasse piuttosto diverse".¹⁴

Gli opposti di volontariamente potrebbero essere sotto costrizione, obbligato, influenzato o minacciato. Gli opposti di involontariamente potrebbero essere deliberatamente oppure di proposito.

Una conseguenza di questo fatto è che non dobbiamo necessariamente guardare agli atti involontari come alla negazione di quelli volontari, bensì renderci conto che appartengono a classi distinte di azioni che poco hanno in comune fra loro. Il rompere una tazza volontariamente, ad esempio come atto di autoimpoverimento ed il romperla involontariamente, facendo un

¹² Ivi, p. 182

¹³ Ivi, p. 183

¹⁴ Ivi, p. 184

movimento involontario, sono azioni che, in una completa ed allargata valutazione delle circostanze e del contesto, appaiono molto diverse fra loro. Più che opposte paiono azioni semplicemente disparate.

Austin invita inoltre a non dare per scontato che ciascuno di questi avverbi debba avere un opposto od un unico opposto, e nemmeno pensare che sia la parola “positiva” ad avere il significato principale. Ad esempio per escludere di aver fatto una azione inavvertitamente devo usare l’espressione non inavvertitamente e non l’espressione avvertitamente, che viene usata per descrivere azioni di altro tipo.

Dire di aver agito avvertitamente significa dire di avere agito con una attenzione ed una consapevolezza di sé superiori a quanto normalmente si richiede.

Un altro risultato notevole che una indagine attenta dei contesti d’uso di questi avverbi può conseguire, consiste nel fatto di permettere una distinzione tra le diverse fasi dell’azione, la quale, come abbiamo potuto intravedere, non è un fenomeno così semplice come si potrebbe pensare.

In genere le scuse evidenziano i difetti cui può andare incontro la fase esecutiva dell’azione. Ad esempio noi scusiamo la trascuratezza, la disattenzione, la goffaggine ecc., che sono appunto i difetti dell’esecuzione dell’azione. Ma ci sono anche altre fasi. Austin ne elenca alcune: quella della raccolta delle informazioni, quella della pianificazione, quella della decisione, quella della risoluzione ad agire e soprattutto quella della valutazione della situazione. Soprattutto quest’ultima è particolarmente enfatizzata da Austin in quanto è piuttosto difficile da notare e può essere confusa con altre simili, come la pianificazione o la raccolta di informazioni. Nello scusare la nostra incomprendimento, o anche la nostra irriflessività o sconsideratezza noi evidenziamo che il guasto riguarda proprio quella particolare fase dell’azione.

Una considerazione che va fatta ai fini di una corretta comprensione di questi suggerimenti, consiste nell’evidenziare che Austin non intende costruire un unico modello, per quanto complesso, cui possano essere ricondotte tutte le varie forme del fare qualcosa. Austin afferma che “I fatti sono più ricchi delle pa-

role” e che è sempre aperta in linea di principio la possibilità di descrivere ciò che facciamo in modi diversi.¹⁵

Austin intende offrire una immagine della filosofia che non si arresta di fronte alle difficoltà e nemmeno propone conclusioni affrettate, ma che utilizza tutti gli strumenti disponibili per arricchire le proprie indagini, fra i quali ci può essere anche il linguaggio ordinario, che ci indica il contesto d’uso di alcune parole ed i fenomeni corrispondenti.

Va detto però che il riferimento al linguaggio ordinario non va enfatizzato. Austin rileva ad esempio che ai fini di una descrizione il più possibile completa dei fenomeni dell’azione, il linguaggio ordinario, per quanto ricco, si rivela alla fine insufficiente. Austin porta come esempio il fenomeno chiamato “comportamento dislocato” per il quale il linguaggio ordinario non ha parole. Si tratta di un fenomeno che, per essere descritto comprensivamente, necessita del linguaggio della psicologia.

Il motivo di questa mancanza risiede nel fatto che non si tratta di un fenomeno ordinario, quindi il linguaggio ordinario non può dir nulla.

La filosofia, però, non può fermarsi di fronte a questo ostacolo, quindi deve servirsi anche dei linguaggi non ordinari e di qualunque altro strumento possa permettere di aumentare la quantità e la qualità dei dati su cui esercitare la propria riflessione.

3. Libertà e responsabilità. Austin e Aristotele

Oltre alla possibilità di reimpostare l’indagine filosofica sulle azioni, lo studio delle scuse può pervenire ad un secondo risultato, che può essere considerato una conseguenza del primo.

Secondo Austin, può addirittura liberarci del problema filosofico della libertà.

L’argomentazione di Austin è la seguente: tradizionalmente la parola libertà viene presentata come la parola “positiva”, l’oggetto di studio.

Si potrebbe aggiungere che la mancanza di libertà, è appunto una “mancanza”, termine puramente negativo, che sembra viv-

¹⁵ Ivi, p. 187

ere solo come negazione della prima. Però, paradossalmente, notiamo che, nell'uso filosofico del termine, dire di avere agito liberamente significa solo dire di aver agito non non liberamente (cioè non sotto costrizione, ad esempio) assumendo quindi anch'essa un significato "negativo", semplicemente la negazione di una negazione.

Austin poi procede col fare due affermazioni molto impegnative sul piano filosofico: la parola libero come la parola reale sono usate solo per escludere le loro antitesi. Poi aggiunge: "Come 'verità' non è il nome di una caratteristica delle asserzioni, così 'libertà' non è il nome di una caratteristica delle azioni, ma il nome di una dimensione lungo la quale le si valuta".¹⁶ Quindi la libertà non va considerata come una proprietà delle azioni, bensì va cercata nel nostro modo di guardare alle azioni stesse, così come la verità non va cercata nelle asserzioni ma nel nostro modo di valutarle in relazione al contesto d'uso. Notiamo quindi come la dimensione che potremmo chiamare nel contempo pragmatica come anche fenomenologico-descrittiva dell'indagine diventi preponderante ai fini di una analisi concettuale che voglia andare oltre certi pregiudizi ormai cristallizzati nella tradizione.

Può dirsi pragmatica per il riferimento, costante in Austin, al contesto d'uso di certe espressioni linguistiche. Può dirsi fenomenologica invece per la sua attenzione a come certi fenomeni si manifestano, caso per caso, nel linguaggio.

Tornando alla questione di come affrontare il problema filosofico della libertà, la proposta di Austin è la seguente: la soluzione del problema della libertà è subordinato alla soluzione del problema della responsabilità.

Naturalmente questo per Austin non può voler dire che per risolvere il problema della libertà in astratto vada risolto il problema della responsabilità altrettanto in astratto, magari cercando delle definizioni semplici, generali, delle nozioni in esame.

La proposta di Austin, che l'oxoniense attribuisce ad Aristotele, consiste semplicemente in questo: se vogliamo capire se qualcuno ha agito liberamente o no "dobbiamo scoprire se può

¹⁶ Ivi, p. 174

funzionare questo, quello o quell'altro modo di discolparlo – per esempio, è stato costretto, ha commesso uno sbaglio, è stata una cosa accidentale, e così via.”¹⁷

Cioè dobbiamo capire prima come e quanto una persona può essere detta responsabile di quello che ha fatto. Se qualcuno è giudicato responsabile di qualcosa è un soggetto morale che di conseguenza è considerato libero di agire o di non agire.

Il riferimento che Austin fa ad Aristotele non va lasciato cadere, in quanto ci permette di rintracciare nel filosofo stagirita una sicura fonte di ispirazione per il filosofo di Oxford, sia per quanto riguarda i contenuti, sia per quanto concerne lo stile di pensiero.

Nel caso specifico dell'indagine sulle scuse, il riferimento è al terzo libro dell'*Etica Nicomachea*, incentrato sull'analisi delle nozioni di volontario (τὸ ἐκούσιον), involontario (τὸ ἀκούσιον) e di scelta deliberata (προαίρεσις). Aristotele, dopo aver definito nel secondo libro la virtù etica come “una disposizione che orienta la scelta deliberata (ἐκσις προαιρετικὴ), consistente in una via di mezzo rispetto a noi, determinata dalla regola” (II,6,1106 b 36-37), ritiene giustamente di dover cercare di chiarire queste nozioni.¹⁸ Aristotele parte da una constatazione: la virtù concerne le azioni, ma sono quelle volontarie ad essere elogiate e punite, mentre “su quelle involontarie (sorge) perdono e talvolta anche compassione...”, per cui è necessario determinare in primo luogo ciò che è volontario e ciò che è involontario.¹⁹ Le azioni involontarie sono quelle che si compiono “per costrizione o per ignoranza”.²⁰ Costretto è ciò “il cui principio è fuori del soggetto”.²¹

Le azioni involontarie sono quelle in cui il soggetto agente non ha nessun concorso, ad esempio se “il vento lo porta da

¹⁷ J.L.Austin “Three Ways of Spilling Ink” in “Philosophical Papers” (1961) (trad.it.p. .254)

¹⁸ *Eth.Nic.* II, 6, 1107 a

¹⁹ *Eth.Nic.* III, 1, 1109 b 30-35

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

qualche parte” oppure se ci sono “uomini che lo tengono in loro potere”.²²

Ma a questo punto sorge un problema: ci sono azioni la cui involontarietà o volontarietà non è così facilmente determinabile.

Si tratta di quelle azioni “che si compiono per paura di mali più grandi a motivo di un qualche bene”.²³

Aristotele pone una questione: se un tiranno tiene in proprio potere genitori e figli di una persona alla quale ordina di compiere delle cattive azioni, queste saranno azioni volontarie od involontarie?

Aristotele chiama *miste* (*miktai praxeis*) questo genere di azioni.²⁴

Da un certo punto di vista infatti possono essere tranquillamente dette azioni volontarie, in quanto “il principio che comanda il movimento delle parti del corpo in tali azioni è nel soggetto”, quindi “dipende dal soggetto compierle oppure no”.²⁵ Da un altro punto di vista invece possono essere dette azioni involontarie, infatti nessuno sceglierebbe di compiere queste azioni se non vi fosse costretto.

Questo è il genere di azioni che Austin direbbe aberranti, soggette alla possibilità di poter essere scusate.

Queste azioni inoltre segnalano la difficoltà di una contrapposizione netta tra ciò che è fatto volontariamente e ciò che è fatto involontariamente.

Il definirle in termini generali rispettivamente come azioni in cui il principio è nel soggetto e azioni il cui principio non è nel soggetto sembra non essere particolarmente utile per poterle valutare dal punto di vista etico.

La difficoltà sta proprio nel determinare esattamente la responsabilità del soggetto agente. Nell'esempio che propone Aristotele il soggetto agente era libero di agire o non agire, ma quanto lo possiamo dire responsabile?

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

E' proprio questo il genere di questioni che hanno probabilmente ispirato Austin nella stesura del saggio sulle scuse.

Lo stesso Austin afferma che "Aristotele è stato spesso rimproverato perché parla delle scuse o delle giustificazioni e trascura il 'vero problema': io invece ho cominciato ad interessarmi delle scuse, da principio, quando ho cominciato a capire che quest'accusa era ingiusta".²⁶

Va detto inoltre che è possibile, a mio avviso, guardare alla tematica austiniana delle scuse proprio come ad una rilettura ed un'approfondimento critico del testo aristotelico. Il fatto è ancora più evidente nel momento in cui l'attenzione si rivolge all'indagine aristotelica dell'agire per ignoranza.

Dice Aristotele: "Ciò che si compie per ignoranza è tutto non volontario (oúk ekoúision), ma involontario (akoúision) è soltanto ciò di cui si prova dolore e lascia nel pentimento".²⁷

Notiamo che Aristotele in questo passo introduce una ulteriore distinzione: accanto alle azioni volontarie, a quelle involontarie ed a quelle che ha chiamato "miste", ci sono azioni non volontarie.

Queste sono tipicamente le azioni compiute per ignoranza cui non consegue pentimento. Il soggetto agente, in quanto non sapeva ciò che faceva, non ha agito volontariamente, "ma neppure involontariamente, poiché non prova dolore".²⁸

E' da notare come una connotazione di carattere morale, uno stato d'animo di pentimento conseguente all'azione commessa renderebbe, per Aristotele, l'azione stessa "pienamente" involontaria, soggetta quindi ad essere scusata.

Ma qual'è il genere di ignoranza che rende le azioni passibili di perdono?

O detto in altri termini: quale genere di ignoranza permette una diluizione della responsabilità da parte del soggetto agente tale da poterlo considerare non totalmente libero di agire, e perciò, scusabile?

Secondo Aristotele non può essere certamente l'ignoranza della "regola universale di condotta" a rendere l'azione involon-

²⁶ J.L.Austin "A Plea for Excuses" trad.it.p. .174

²⁷ *Eth.Nic.*III, 2

²⁸ *Ibid.*

taria, piuttosto “essa è causa del vizio”.²⁹ Aristotele infatti è in disaccordo con le istanze del cosiddetto “intellettualismo etico” di stampo socratico, secondo il quale non è possibile fare “scientemente” il male.³⁰ Secondo questa prospettiva è l’ignoranza di ciò che è bene a definire nel contempo la natura del vizio e la sua involontarietà. Che questa prospettiva sia sbagliata, secondo Aristotele, è comprovato dal fatto che le azioni causate dall’ignoranza del bene, o, detto altrimenti, dall’ignoranza della regola generale di condotta, non vengono scusate. Siamo, direbbe Austin, ben al di là degli “standard di inaccettabilità” delle scuse.³¹

Ad essere scusate sono invece quelle azioni in cui il soggetto agente commette un errore di valutazione delle circostanze che costituiscono il contesto in cui si svolge l’azione: “(E’ causa dell’involontario) l’ignoranza dei particolari, vale a dire delle circostanze nelle quali si svolge l’azione e delle cose che ne sono l’oggetto. In questi casi infatti si hanno compassione e perdono. Infatti chi ignora qualcuna di queste condizioni agisce involontariamente.”³²

Aristotele precisa quindi quali sono queste condizioni: “esse concernono chi agisce, che cosa compie, l’oggetto o l’ambito in cui agisce, e talvolta anche il mezzo (per esempio con quale strumento), il risultato (ad esempio per la salvezza) e il modo (per esempio dolcemente o con forza).”³³

Quelli appena elencati costituiscono alcuni di quei momenti di ciò che Austin chiama meccanismo interno dell’agire che le scuse ci permettono di individuare. Aristotele infatti elenca un nutrito campionario di “azioni scusabili” e di “scuse”, di cui è

²⁹ *Ibid.*

³⁰ “Il rilievo riveste un aspetto polemico verso la dottrina socratica che l’ignoranza del bene definisce la natura del vizio e al tempo stesso la sua involontarietà” (M.Zanatta *Commento all’Etica Nicomachea*, Milano 1966)

³¹ “E’ caratteristico delle scuse essere ‘inaccettabili’: per quasi tutte le scuse, suppongo, ci sono casi di un tipo tale o di una tale gravità che ‘non le accettiamo’. E’ interessante scoprire gli *standard* e le regole cui ci richiamiamo nel fare così.” (J.L.Austin, “A Plea for Excuses” tr.it.p. .186)

³² *Eth.Nic.* III 1 1109 b

³³ *Eth.Nic.* III 2 1111 a 1-5

opportuno riportarne alcune: "...uno potrebbe ignorare ciò che fa: ad esempio, quelli che dicono <ciò che avrebbero dovuto tacere> sostengono che 'è loro sfuggito' e di non sapere che erano cose segrete, come Eschilo disse dei misteri; oppure che, volendo soltanto dare una dimostrazione, 'è scattata', come disse colui che fece scattare la catapulte. Uno potrebbe credere...che sia spuntata la lancia che è invece munita di punta...; e facendo bere a qualcuno una pozione con l'intenzione di salvarlo, ucciderlo; e volendo soltanto toccare l'avversario,...colpirlo duramente."³⁴

Naturalmente, secondo Aristotele, affinché queste azioni possano essere considerate pienamente involontarie, e quindi scusate, è necessario che l'agente sia pentito di averle fatte.

Il pentimento, come abbiamo già accennato precedentemente, diventa nella prospettiva aristotelica un elemento determinante per la completa deresponsabilizzazione del soggetto. Questo è un aspetto che Austin non raccoglie nelle sue analisi sulle scuse, ma che tornerà sotto altra forma trattando delle scuse come atto linguistico: scusarsi è un atto linguistico felice, cioè pienamente riuscito, quando è sincero.³⁵

Lo scopo di questo rapido excursus nel testo aristotelico è stato quello di mostrare i luoghi ed i riferimenti che Austin aveva sicuramente presenti durante la sua indagine sulle scuse, la quale, a mio avviso, risente in buona parte delle scelte tematiche del filosofo stagirita.

Un altro punto importante da tenere in considerazione è una certa affinità, pur nelle indubbe differenze, dell'aspetto metodologico dell'indagine e, potremmo dire, di stile filosofico tra i due pensatori.

Le problematiche relative a quale metodo di indagine utilizzare e per quali argomenti verranno approfondite nel prossimo paragrafo.

Per ora è sufficiente sottolineare che, mentre Aristotele procede nell'indagine etica con un metodo che è stato definito da

³⁴ *Eth.Nic.* III 2 1111 a 5-15

³⁵ Cfr.J L.Austin "How to do things with words" Lez.2

alcuni autori³⁶ come dialettico, in quanto, adattandosi alla “non scientificità” della materia, pone come base di partenza gli *én-doxa*, ovvero le opinioni più autorevoli o comuni, in Austin invece vi è un’attenzione al significato ed al contesto d’uso di alcune espressioni particolarmente rilevanti che non deve in nessun modo essere confusa con una discussione dei “contenuti” del “senso comune”.

In entrambi i filosofi vi è comunque l’idea che un’indagine filosofica nel suo procedere debba da un lato adeguarsi all’oggetto trattato, dall’altro debba porre al suo inizio dei dati ai quali tutti possano, almeno virtualmente, accedere.

4. La questione del metodo

Come già in precedenza accennato, la principale ragione per cui il saggio di Austin “Una giustificazione per le scuse” è tra i più noti e commentati risiede nel fatto che in esso sono presenti alcune indicazioni metodologiche che si prestano ad essere interpretate come una sorta di manifesto programmatico della filosofia del linguaggio ordinario.

Va detto innanzi tutto che tali indicazioni vengono presentate da Austin come una risposta alla domanda su come studiare le scuse.

E’ necessario quindi almeno in via preliminare tenere ben fermo questo punto: il metodo che Austin avrebbe proposto è dedicato ad un argomento specifico, quello delle scuse, che presenta alcune specifiche caratteristiche, la principale delle quali risiede nel fatto che scusarsi è un “problema pratico pressante”, che tutti possiamo incontrare quasi quotidianamente nei nostri ordinari rapporti sociali. Questo lo rende diverso naturalmente da altri argomenti oggetto di indagine filosofica, meno consueti per l’uomo comune che parla un linguaggio comune, e in un certo modo riservati invece agli specialisti, i quali possono accedere più facilmente a “giochi linguistici” più complessi. Questo fatto dovrebbe fare sorgere quantomeno un dubbio sulla possibilità di una generalizzazione di tale metodo. Si può dire

³⁶ Questa è l’opinione, ad esempio, di E.Berti, che cita a supporto gli studi di P.Aubenque, A.Muller e G.Bien. Cfr.E.Berti “*Profilo di Aristotele*” 1979

anzi che quello di una sua possibile generalizzazione sia forse uno dei principali problemi che una interpretazione attenta di questo metodo deve affrontare.

E' opportuno quindi attenersi in primo luogo al testo austiano accompagnando la lettura ai commenti ed alle interpretazioni più significative.

Le scuse, per Austin, costituiscono un argomento attraente dal punto di vista metodologico nel momento in cui si prendono le mosse dall'indagine del "linguaggio ordinario".

Questo tipo di indagine viene presentato da Austin come un "esame di cosa diremmo quando, e quindi perché e cosa intenderemo nel dirlo".³⁷ Questo, dice Austin, "è un metodo filosofico" e se lo si vuole utilizzare, è necessario quantomeno portare delle ragioni che possano giustificare il suo utilizzo.³⁸

La prima considerazione da fare consiste nel far notare che Austin è perfettamente consapevole del fatto che quello che sta indicando non è il metodo filosofico per eccellenza, che in quanto tale può essere applicato in linea di principio a qualunque argomento. Questo è "*un* metodo". Austin utilizza il corsivo proprio per sottolineare che l'esame di cosa diremmo quando è solo un modo, tra gli altri possibili, di affrontare alcuni problemi filosoficamente rilevanti. Rimane comunque da chiedersi perché e come può essere utile alla filosofia indagare il "linguaggio ordinario". Austin articola la risposta in tre punti, cui corrispondono tre distinti argomenti in favore dell'utilizzo in filosofia di questo metodo. Il primo punto consiste nel sottolineare l'aspetto strumentale del linguaggio: "Le parole sono i nostri strumenti, e, come minimo dovremmo usare strumenti puliti".³⁹

La filosofia, come tante altre attività umane, usa il linguaggio per esprimere se stessa.

Filosofare, potremmo dire, è un fare qualcosa con le parole.

E' necessario quindi che i filosofi facciano particolare attenzione "a cosa significano e a cosa non significano" le parole che

³⁷ J.L.Austin "A Plea for Excuses" trad.it.p. .175

³⁸ *Ibidem*

³⁹ *Ibidem*

usano, allo scopo di premunirsi “contro le trappole che il linguaggio ci prepara”.⁴⁰

Il linguaggio è uno strumento indispensabile ma insidioso in quanto ha la capacità di ingannare i suoi utilizzatori.

L'idea del linguaggio ingannatore non è nuova ed esclusiva di Austin. Questa idea era presente anche in altri filosofi, alcuni dei quali la interpretavano in maniera, potremmo dire, radicale. Si pensi ad esempio a Frege, pensatore ben conosciuto da Austin. Nella sua “Ideografia” Frege arriva a sostenere, nella sua diffidenza nei confronti del linguaggio ordinario, che uno dei compiti della filosofia consiste proprio nello “spezzare il dominio della parola sullo spirito umano, svelando gli inganni che (...) traggono origine, spesso quasi inevitabilmente, dall'uso della lingua, e liberare così il pensiero da quanto di difettoso gli proviene soltanto dalla natura dei mezzi linguistici (...)”.⁴¹ Secondo Frege quindi la parola è un vincolo, una sorta di catena, che impedisce allo “spirito umano”, cioè al pensiero di muoversi liberamente e di librarsi, per così dire, nel cielo della pura ragione. Questo modo di vedere le cose, che Austin non approverebbe, presuppone una distinzione piuttosto netta tra il mondo delle parole e quello dei pensieri. Frege dirà anni dopo che “i pensieri non sono né cose del mondo esterno né rappresentazioni”, ma costituiscono un “terzo regno”.⁴² Austin invece, come si sarà potuto notare nella precedente discussione sul concetto di azione, non pone una distinzione di principio tra una nozione o un concetto e la parola corrispondente collocata nei vari contesti d'uso. Potremmo affermare che, mentre Frege è un realista concettuale, Austin è invece un nominalista. E' necessario aggiungere che la reazione dei due filosofi al fatto di avere individuato la presenza di “trappole” nel linguaggio ordinario, o meglio nell'uso filosofico di tale linguaggio, è diametralmente opposta. Per Frege è necessario abbandonare il linguaggio ordinario ed intra-

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ F.L.G.Frege “*Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*“ (1879) (tr.it.p. .60)

⁴² F.L.G.Frege “*Der Gedanke.Eine Logische Untersuchung*“ (1918) (tr.it.p. .60)

prendere la costruzione di un linguaggio ideale che sia aderente alla connessione logica dei pensieri.

Per Austin invece è un buon motivo per osservarlo con maggiore applicazione, facendo molta più attenzione al significato delle parole, ovvero a come vengono usate nei vari contesti.

Il secondo argomento a favore dell'esame di "cosa diremmo quando" riguarda il rapporto tra le parole e le cose: "Le parole non sono (se non nel loro angolino) fatti o cose: abbiamo bisogno quindi di separarle dal mondo, e tenerle separate da esso e contrastarle con esso, così da poterci rendere conto delle loro inadeguatezze e arbitrarietà, e poter poi guardare di nuovo al mondo senza paraocchi".⁴³ Questo pensiero va interpretato con attenzione. Austin non vuole veramente sostenere che le parole non fanno parte del mondo. Non costituiscono una realtà extramondana, quasi fossero, come le idee platoniche, delle entità iperuraniche. L'apprendere e il parlare un linguaggio è una delle tante esperienze che l'uomo fa nel suo essere nel mondo. Ma il parlare un linguaggio è una esperienza speciale. Per mezzo del linguaggio gli esseri umani parlano del mondo ed operano nel mondo. Vi è quindi un senso in cui può essere corretto dire che le parole non sono fatti o cose del mondo. "Nel loro angolino" le parole possono essere oggetto di studio filosofico o scientifico, ma ordinariamente, nel loro discorrere quotidiano gli esseri umani difficilmente incontrano il linguaggio come cosa o fatto. Il linguaggio, ordinariamente, è una sorta di sfondo, qualcosa di già dato, che orienta e struttura la nostra esperienza del mondo, a volte cristallizzandola. L'istanza austiniana di separare le parole dal mondo, di tenerle separate e addirittura di contrastarle, metterle in conflitto col mondo, si arricchisce di senso se interpretata come un invito a predisporre a possibili e spesso opportuni mutamenti di prospettiva sul mondo stesso.

Smascherare l'"inadeguatezza" e l'"arbitrarietà" del linguaggio, e conseguentemente del nostro pensare il mondo permette di tornare a guardare alle cose stesse "senza paraocchi", cioè può provocare una sorta di riorientamento gestaltico che libera

⁴³ J.L.Austin "A Plea for Excuses" tr.it.p. .175

dalle cristallizzazioni concettuali e predispone ad una più ricca ed allargata visione delle cose.

Il terzo punto a favore di un metodo filosofico basato sull'indagine del linguaggio ordinario è quello considerato da Austin "il più promettente", il quale è stato oggetto di vari commenti e interpretazioni. Scrive Austin:

"Il nostro comune assortimento di parole incorpora tutte le distinzioni che gli uomini hanno considerato meritasse tracciare, e le connessioni che hanno considerato meritasse mettere in evidenza, nella vita di molte generazioni: dato che hanno superato il lungo esame della sopravvivenza del più adatto, queste sicuramente sono probabilmente più numerose e più valide, e più sottili, almeno in tutte le questioni pratiche ordinarie, di qualsiasi altra che voi o io si abbia la possibilità di pensare stando il pomeriggio in poltrona- che è il metodo alternativo di gran lunga preferito."⁴⁴

Una delle interpretazioni più originali di queste affermazioni di Austin è stata proposta dal filosofo Stuart Hampshire. In un breve saggio commemorativo, laconicamente intitolato "*J.L.Austin, 1911-1960*", Hampshire sostiene che, plausibilmente, è possibile attribuire ad Austin l'affermazione di due tesi, tra loro alternative. Hampshire le chiama rispettivamente la tesi "forte" (strong thesis) e la tesi "debole" (weak thesis).⁴⁵ La tesi "forte", secondo Hampshire, può essere vista come una sorta di applicazione alle forme linguistiche del leibniziano "Principio di Ragion Sufficiente". Per ogni distinzione di parola e di espressione che noi troviamo nel linguaggio ordinario, deve esserci una ragione che spieghi perché questa distinzione esiste. Questa ragione può essere trovata scrutando approfonditamente il linguaggio comune nelle sue manifestazioni. Questa ricerca inoltre avrà come risultato la dimostrazione del fatto che il numero più elevato possibile di distinzioni può essere ottenuto attraverso un numero di parole diverse relativamente limitato.

Ci sarebbe una sorta di economia naturale nel linguaggio che parliamo quotidianamente che lo rende alquanto intollerante nei

⁴⁴ *Ibidem*

⁴⁵ S.Hampshire « *J.L.Austin, 1911-1960* » in K.T.Fann and others, " *Symposium on J.L.Austin* " 1964 p. .33-46

confronti di una possibile introduzione ingiustificata di nuove distinzioni. Questo fatto ha importanti conseguenze per la filosofia, o quantomeno per la sua pratica. Se i filosofi tentano di introdurre nuove distinzioni si avrà come risultato quello di disturbare l'economia naturale del linguaggio "sporcando" (blurring) cioè rendendo più oscura e complicata qualche altra utile distinzione tra quelle già ammesse. E' questo una sorta di corollario al "principio di ragion sufficiente" applicato al linguaggio, che Hampshire chiama "Principio di Continuità" del linguaggio: "Ogni possibile posizione (senso) è già occupata (ha già un significato)".⁴⁶

Inoltre Austin presupporrebbe, secondo Hampshire, che ad ogni differenza, ad esempio, tra un verbo e l'altro debba corrispondere una differenza di senso che è in certo modo indispensabile ai fini del buon funzionamento, e quindi della chiarezza, del linguaggio. Hampshire porta come esempio parte del lavoro fatto da Austin in "*Sense and Sensibilia*". In quest'opera Austin ha tentato di mostrare che ciascuna delle espressioni e modi di dire che coinvolgono alcuni verbi apparentemente semplici, quali "apparire" (look) e "sembrare" (seem), gioca un ruolo indispensabile nell'economia del linguaggio, e che la semplicistica ed "artificiale" distinzione dati sensoriali-cose materiali in realtà oscura le distinzioni già presenti nel linguaggio, risultando totalmente inadeguata nel render conto della complessità dell'esperienza.

Hampshire aggiunge che la politica austiniana di insistere nella ricerca delle più minute differenze e delle sfumature di senso che ruotano attorno ai grandi concetti tradizionali che attraggono l'interesse dei filosofi (ad es. l'Azione, la Conoscenza, la Realtà ecc.), ha come presupposto la convinzione da parte di Austin che ogni differenza terminologica trova la sua giustificazione nell'idea che il linguaggio ordinario rappresenta una struttura perfettamente ordinata e organizzata.

Questo modo di pensare il linguaggio, sostiene Hampshire, sarebbe in netta e polemica opposizione nei confronti di quei filosofi, quali Russel, Quine e Goodman, che portavano avanti

⁴⁶ Ivi, p. 36

un progetto di riforma del linguaggio volto a privilegiare la presunta “forma logica” a scapito della “forma grammaticale” del linguaggio naturale.

Secondo Austin ogni modificazione introdotta artificialmente nel linguaggio ne stravolgerebbe la sostanziale organicità, rendendolo incapace di dar conto della ricca varietà dell’esperienza.

L’interpretazione di Stuart Hampshire della presunta “tesi forte” di Austin è molto valida ed articolata, ma si presta, in alcuni punti, ad alcune obiezioni. Prima di tutto Austin non riteneva il linguaggio ordinario intollerante all’aggiunta di nuovi termini e distinzioni. Fa parte, per così dire, della natura di un linguaggio “vivente” incorporare anche nuovi termini, senza che l’organicità del linguaggio stesso ne risenta negativamente. Se così non fosse non si spiegherebbe la continua introduzione nel linguaggio ordinario di “neologismi” molti dei quali provenienti anche da settori “esoterici” quali le scienze naturali o quelle economiche. Lo stesso Austin ha ritenuto opportuno introdurre nel corso dei suoi studi molti nuovi termini, i più famosi dei quali sono “performativo” e “constativo”. Il linguaggio è soprattutto una pratica, di cui fa parte integrante anche il parlare con parole nuove. Austin inoltre era piuttosto scettico nei confronti dell’idea che il linguaggio fosse un tutto perfettamente ordinato e organizzato.

A questo proposito può essere interessante riportare il contenuto di una nota presente alla fine del saggio sulle scuse. Austin scrive che “(...) si assume fin troppo prontamente che se solo potessimo scoprire il vero significato di ciascun termine di un agglomerato di termini chiave, di solito termini storici, che usiamo in qualche campo particolare (...), allora dovrebbe indiscutibilmente trasparire che ciascuno troverà il suo posto in un unico schema concettuale consistente. Non solo non c’è nessuna ragione per assumere questo, ma storicamente ci sono tutte le probabilità contrarie, specialmente nel caso di un linguaggio derivato da civiltà così diverse come il nostro. Possiamo usare (...) termini che non sono tanto in contrasto frontale quanto sem-

plicemente disparati, che non solo non trovano il posto adatto, ma che non ne trovano neppure uno.”⁴⁷

Queste affermazioni, che denunciano la difficoltà che si incontra nel tentare di inscrivere anche una piccola porzione di linguaggio in “uno schema concettuale consistente” appaiono difficilmente conciliabili con l’idea di un rigido criterio ordinatore, quale sarebbe invece il presunto “principio di ragion sufficiente” linguistico che Hampshire attribuisce ad Austin. Personalmente ritengo che il motivo principale dell’interesse di Austin nei confronti di quelle parole, termini, avverbi, verbi ecc. che, per così dire, stanno ai margini dei grandi concetti tradizionali non sia tanto quella di fornire una prova di una presunta organicità un po’ monolitica del linguaggio, bensì, sia da una parte quella di tentare di trovare un varco per infrangere alcune cristallizzazioni concettuali e provocare una rottura nei modi di vedere e di pensare tradizionale a volte troppo semplicistici, e dall’altra di determinare mutamenti di prospettiva, riorientamenti, fornendo nuovi dati su cui riflettere.

Prima di passare ad esporre e commentare anche la “tesi debole” nell’interpretazione di Hampshire, è necessario tornare un poco sui nostri passi e volgersi nuovamente al testo austiniano al fine di individuare alcuni punti chiave che possano in qualche modo orientare la lettura.

Il linguaggio ordinario incorpora, dice Austin, distinzioni e connessioni.

Queste distinzioni e connessioni sono tutte quelle sopravvissute, nell’arco di molte generazioni. E’ da notare come sia presente in Austin un’idea che potremmo dire darwinistica dello sviluppo del linguaggio ordinario: le parole sopravvissute sono le più forti e quindi le più efficaci.

Queste distinzioni e connessioni inoltre sono probabilmente più valide e numerose, per quanto riguarda le questioni pratiche ordinarie, di quelle che “si abbia la possibilità di pensare stando il pomeriggio in poltrona- il metodo alternativo preferito”.

⁴⁷ J.L.Austin “*A Plea for Excuses*” tr.it.p. .194

E' fondamentale ai fini di una corretta comprensione del testo sottolineare la clausola che Austin impone alla validità del linguaggio ordinario.

L'acume e l'esperienza di molte generazioni di uomini che il linguaggio ordinario ha incorporato è concentrato quasi esclusivamente sulle questioni pratiche della vita quotidiana. "Se una distinzione funziona bene per gli scopi pratici della vita ordinaria (una impresa non da poco, perché anche la vita ordinaria è piena di casi difficili) allora deve cogliere qualcosa, evidenzierà qualcosa e non nulla".⁴⁸ Però, prosegue Austin, "è probabile che questo non sia il modo migliore di sistemare le cose se i nostri interessi sono intellettuali o più ampi di quanto non siano ordinariamente."⁴⁹

E' da notare come Austin sottolinei piuttosto chiaramente i pregi e i limiti del linguaggio ordinario.

Il linguaggio ordinario, se studiato con attenzione, può evidenziare, attraverso le distinzioni e le connessioni che incorpora, aspetti della realtà, fenomeni, che solitamente al filosofo sfuggono. Questo avviene però se gli argomenti oggetto di indagine appartengono a quello che potremmo chiamare il terreno di competenza del linguaggio ordinario, ovvero le questioni pratiche, ordinarie, che costituiscono parte della quotidianità di ciascuno di noi. Un esempio di argomento che si presta particolarmente a questo metodo di indagine è proprio quello delle scuse, che è "un problema pratico pressante" ed un campo in cui "il linguaggio ordinario è ricco e sottile". Attraverso l'indagine delle scuse, come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, si può arrivare a dire qualcosa di nuovo sui concetti di azione e di responsabilità. Va detto quindi che è essenziale ai fini di un uso corretto di questo metodo di indagine la scelta dell'argomento da trattare. L'argomento dovrà essere "nelle vicinanze, analogo o rilevante in qualche modo rispetto a qualche fonte di difficoltà filosofica".⁵⁰ Questo è un punto molto interessante che testimonia che la strategia filosofica di Austin in realtà consiste nell'affrontare i problemi evitando di accettare o di dare per

⁴⁸ Ivi; tr.it. p. .178

⁴⁹ *Ibidem*

⁵⁰ Ivi; tr.it.p. 176

scontati gli schemi concettuali tradizionali, concentrandosi invece sugli aspetti apparentemente marginali, od apparentemente ovvii, al fine di reimpostare le questioni proponendo nuove prospettive e cercando di trovare nuovi dati da cui ripartire. In questo senso può essere letto l'invito di Austin a preferire un terreno "non troppo calpestato, nei pantani o nei sentieri, dalla filosofia tradizionale..", perché in quel caso anche il linguaggio ordinario potrebbe avere incorporato dei pregiudizi attraverso il "gergo di teorie estinte" rendendoci inconsapevoli "imbonitori di opinioni teoretiche" che andrebbero invece riformate⁵¹

Va ricordato però che il linguaggio ordinario "di principio può essere dovunque integrato e migliorato e superato". Infatti il linguaggio ordinario non è e non sarà mai "l'ultima parola". Ma "è la prima parola".⁵²

E' importante interpretare correttamente queste celebri affermazioni riportate poc'anzi, compresa anche la nota che Austin pone a margine: "Dimenticate, per una volta e per un momento, quell'altra curiosa domanda, 'E' vero?'. Possiamo?"⁵³

Austin vuol dire che la questione su un possibile contenuto di verità del linguaggio ordinario non va nemmeno posta.

La verità, "l'ultima parola" è il punto di arrivo della filosofia, ciò verso cui la filosofia tende.

Il linguaggio ordinario è solo un possibile punto di partenza, "la prima parola". Un luogo possibile da cui poter cominciare la ricerca.

Queste considerazioni permettono di richiamarci nuovamente a Stuart Hampshire, segnatamente alla sua seconda interpretazione della metodologia austiniana. Come già anticipato in precedenza, Stuart Hampshire, in alternativa alla tesi forte (strong thesis) di cui abbiamo già dato conto, sostiene sia possibile attribuire ad Austin l'affermazione di una tesi debole (weak thesis), più moderata. Austin, secondo questa interpretazione alternativa di Hampshire, non avrebbe avanzato nessuno speciale programma filosofico. Austin avrebbe semplicemente constatato che le distinzioni ed i termini tecnici che vengono introdotti nel

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ivi*;tr.it.p. .178

⁵³ *Ibid.*

linguaggio dal pensiero filosofico non sono altro che dei raffinamenti (refinements), delle sottigliezze, introdotte nel linguaggio che si rendono necessarie per cercare di rispondere a domande insolite, eccezionali o comunque non ordinarie.⁵⁴ Ma queste sottigliezze, che spesso altro non sono che delle variazioni di altri termini di uso comune, non potranno mai essere perfettamente chiare ed intelligibili se non vengono prima chiariti i significati ed i contesti d'uso dei termini ordinari da cui, in fondo, derivano. Dobbiamo quindi prima chiarire i fatti che i contesti d'uso ci illustrano prima di erigervi sopra costruzioni teoriche troppo affrettate. Naturalmente questo lavoro di ricerca è il più faticoso, e necessita di molta pazienza e della cooperazione di più filosofi. Da questo punto di vista, se vogliamo, la filosofia cessa di essere una attività eminentemente solitaria e diventa una attività francamente cooperativa.

Questa seconda interpretazione di Hampshire, a differenza della prima, è stata giudicata plausibile da studiosi quali J.O. Urmson e G.J. Warnock.⁵⁵ Una questione che potrebbe essere posta a questo punto consiste nel chiedersi se la tesi attribuita ad Austin da Hampshire possa essere ulteriormente "indebolita", ovvero se si possa seriamente domandare se Austin abbia veramente proposto un metodo filosofico. Geoffrey Warnock, uno tra i più autorevoli interpreti di Austin, in una monografia dedicata si è posto questa domanda inserendola nel contesto di un problema più generale ma non meno importante ai fini di una autentica comprensione del pensiero del filosofo oxoniese.⁵⁶ Warnock infatti si chiede se Austin sia stato davvero un filosofo linguistico (linguistic philosopher).⁵⁷

Questa sembrerebbe a prima vista una domanda piuttosto banale, quasi retorica, che si attende una altrettanto ovvia e retorica risposta affermativa. Warnock dice infatti che quasi tutti, senza esitazione, sarebbero disposti a sostenere che Austin era un filosofo linguistico, ed addirittura riporta le parole di Ayer,

⁵⁴ S.Hampshire "J.L.Austin 1911-1960" p. 38

⁵⁵ Cfr. Il commento congiunto al saggio di Hampshire in K.T.Fann and oth. "Symposium on Austin" p. g.46-48

⁵⁶ Cfr.G.J.Warnock "J.L.Austin" London 1989

⁵⁷ Ivi; p. .2

secondo il quale lo sarebbe stato “nel più stretto senso possibile”(a linguistic philosopher in the narrowest possible sense).⁵⁸

La stessa opinione viene sostenuta dalla maggior parte degli studiosi che si sono occupati di Austin, ed in questo modo viene presentato spesso nei manuali di storia della filosofia che si occupano dell'argomento.

Austin, in un certo senso, sarebbe il filosofo linguistico per antonomasia.

Queste affermazioni rendono allora l'opinione controcorrente di Warnock ancora più interessante. Warnock sostiene infatti che l'etichetta di filosofia linguistica, se applicata all'opera di Austin, può essere più fuorviante e fonte di confusione che non di aiuto alla comprensione. (“the label ‘linguistic philosophy’ now seems to me, as applied to Austin’s work, more liable to be obfuscatory than helpful.”)⁵⁹

E' necessario quindi chiedersi, con Warnock, quale idea della filosofia un filosofo linguistico debba avere per essere considerato tale.

Un filosofo linguistico, scrive giustamente Warnock, ritiene che i problemi filosofici siano in qualche modo latenti nel linguaggio, o generati dal linguaggio o comunque sorgano dal linguaggio. Allo stesso modo un filosofo linguistico ritiene che gli stessi problemi filosofici vadano risolti attraverso il linguaggio. Warnock porta come esempio la concezione di G. Ryle, secondo il quale alcuni problemi filosofici sorgono dal fatto che ci sono espressioni “sistematicamente fuorvianti” che segnalano il fatto che la “superficie” del linguaggio nasconde in realtà profonde differenze concettuali che giacciono “sotto” l'uso ordinario delle parole, e che è compito del filosofo rintracciare.⁶⁰ E' possibile annotare, di passaggio, che è probabile presumere che Austin non condividesse granchè questa idea nel momento in cui ci si rammenti quanta ironia l'oxoniense avesse per l' “ivresse des grandes profondeurs” di cui i filosofi sono spesso preda.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ivi*; p. 2-3. Il riferimento è naturalmente al saggio di G.Ryle “*Systematically Misleading Expressions*” del 1932

Altri filosofi che possono essere portati ad esempio come sostenitori di questo tipo di relazione linguaggio-filosofia potrebbero essere il Wittgenstein del “*Tractatus*”, Russell di “*On Denoting*” ed in generale gli esponenti del neo-positivismo logico. Secondo questi filosofi, i problemi filosofici sono problemi di linguaggio, che nascono nel momento in cui ci si lascia ingannare dalla superficie grammaticale del linguaggio. Se si va invece a rintracciare, attraverso una analisi profonda, la forma logica del linguaggio, si scoprirà che la maggior parte degli enunciati problematici della filosofia tradizionale sono insensati, delle pseudoproposizioni.

Austin, secondo Warnock, non fu certamente un filosofo linguistico in questo senso. Egli non fu promotore di alcuna teoria filosofica caratterizzata dall’attribuzione al linguaggio di un ruolo fondamentale nella formazione dei problemi filosofici o di qualunque altro ruolo che rendesse il linguaggio stesso un oggetto speciale dell’indagine filosofica. Warnock aggiunge però che qualcuno potrebbe considerare Austin un filosofo linguistico in un altro senso, cioè in quanto avrebbe assegnato ad un certo genere di indagine linguistica un ruolo fondamentale in un metodo di indagine filosofica.

Anche questa opinione è, per Warnock, sbagliata.⁶¹

Austin, nello scritto “*Una giustificazione per le scuse*” non sta affatto, secondo Warnock, raccomandando un metodo, piuttosto sta raccomandando un argomento adatto a chi vuole scegliere il modo di procedere basato sullo scrutinio del linguaggio ordinario e sull’esame di “cosa diremmo quando”.

Esaminare le risorse del linguaggio ordinario è un modo come un altro per cominciare un’indagine, e se si decide di cominciare in questo modo, Austin dice che l’argomento delle scuse risulta particolarmente appropriato. Questo argomento è attraente da un punto di vista metodologico, dice Austin, se si vuole cominciare dall’esame del linguaggio ordinario.

Austin non dice che l’esame del linguaggio ordinario è il modo di cominciare una indagine filosofica. Questo implica, abbastanza chiaramente per Warnock, che, secondo Austin, non

⁶¹ Cfr. G.J. Warnock “*J.L. Austin*” p. 4

solo ci sono altri modi, ma anche che ci sono aree di indagine filosofica in cui l'esame del linguaggio ordinario non sarebbe particolarmente adatto.

Secondo Warnock, Austin non era legato ad alcun particolare metodo linguistico nel suo lavoro. Allora, si potrebbe chiedere quale fosse il suo modo di procedere nella sua attività di filosofo.

Warnock risponde a questa domanda molto semplicemente: Austin argomentava, proprio come qualunque altro filosofo potrebbe fare, o tentare di fare. L'unico aspetto caratterizzante di Austin andrebbe ricercato nella sua convinzione che i filosofi fossero a volte soggetti a commettere errori, spesso causa di interminabili dispute, che venivano commessi a motivo di una eccessiva tendenza alla supersemplificazione ed alla ricerca di facili soluzioni a problemi difficili.

Potremmo dire, seguendo le indicazioni di Warnock, che Austin lamentava a volte nei filosofi una certa pigrizia mentale che li induce ad accettare troppo facilmente le risposte della tradizione filosofica. L'unico metodo che Austin proponeva consisteva semplicemente nel provare a reimpostare i problemi proponendo di sondare anche nuove prospettive, attraverso un lavoro attento e meticoloso che poteva interessare anche il linguaggio e non solo quello ordinario, ma che soprattutto necessitava della cooperazione di più persone con funzione di ricerca e di controllo.

E' molto importante ricordare che Austin era seriamente convinto che la filosofia fosse capace di produrre conoscenza. Questa, va annotato, è una caratteristica che differenzia Austin da Wittgenstein.

Nelle Ricerche Filosofiche, Wittgenstein sostiene che "Se in filosofia si volessero proporre tesi, non sarebbe mai possibile metterle in discussione, perché tutti sarebbero d'accordo con esse."⁶²

La filosofia per Wittgenstein ha una funzione terapeutica, cioè di scoperta e di cura di quei "crampi mentali" e di quei

⁶² L.Wittgenstein "Philosophische Untersuchungen" 1953 §128 (tr.it.1967)

“(...) bernoccoli che l’intelletto si è fatto cozzando contro i limiti del linguaggio.(...)”⁶³

La terapia consiste soprattutto nel riportare “(...) le parole, dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego quotidiano.”, la qual cosa aiuta a dissolvere il problema filosofico e quindi, temporaneamente, “(...)mette a riposo la filosofia”.⁶⁴

Secondo Austin invece la filosofia attraverso un lavoro cooperativo, può e deve riuscire a proporre tesi, e proprio allo scopo di raggiungere un accordo sulle questioni controverse. Le scoperte filosofiche, per Austin, seppur minime e faticosamente raggiunte, sono una conoscenza che non mette a riposo la filosofia, ma la fa progredire.

Proprio la questione della ricerca di un accordo su come raggiungere un accordo ha probabilmente indotto Austin ad interessarsi anche di metodologia filosofica. Da questo punto di vista la tematica delle scuse diventa “(...) un luogo adatto per fare lavoro sul campo in filosofia.”⁶⁵ Avendo constatato che questo argomento è “nelle vicinanze” rispetto a qualche “fonte di difficoltà filosofica”, il lavoro di ricerca dovrà portare ad “(...) allentare qualche nodo e arrivare a essere d’accordo sulle scoperte, per quanto piccole, e a essere d’accordo su come raggiungere l’accordo”.⁶⁶

A questo punto Austin aggiunge in nota : “Cose tutte viste e sostenute da Socrate, quando per primo s’è messo sulla strada delle Parole”.⁶⁷

Il riferimento a Socrate è molto significativo in quanto allude ad un procedere filosofico di tipo dialettico nel senso più antico del termine, in cui il dialogo tra più persone impegnate nell’affrontare un problema filosofico, ha come obiettivo in primo luogo la confutazione (élenkos) di una radicata ma errata opinione precedente, ed in secondo luogo costituisce un aiuto a far nascere (maieúsis) una nuova consapevolezza sulla questione trattata.

⁶³ Ivi;§119

⁶⁴ Ivi;§116 , §132

⁶⁵ J.L.Austin “A Plea for Excuses” tr.it.p. .176

⁶⁶ *Ibidem*

⁶⁷ *Ibidem*

A questo risultato si giunge a piccoli passi successivi, ed ha come condizione necessaria il comune accordo di ciascun interlocutore su ciascun singolo passo.

Da questo punto di vista possiamo interpretare le indicazioni metodologiche austiniane anche come un invito ad assumere uno stile filosofico che non sia esclusivamente critico, confutatorio, ma che tenti anche di produrre conoscenze attraverso un impegno comune tra i filosofi, la cui collaborazione ha anche funzione di controllo dei risultati raggiunti.

Questo modo di procedere, è stato interpretato dallo studioso Istvan Meszaros come un tentativo da parte di Austin di imporre alla filosofia il metodo delle scienze naturali.⁶⁸ Questa opinione può essere in parte condivisibile, va detto però che se non vengono trascurati i continui riferimenti austiniani ai filosofi greci, che costituivano parte essenziale del bagaglio culturale del filosofo di Oxford, la questione può essere riproposta in altri termini e le indicazioni di Austin osservate da un'altra prospettiva.

Austin, come già accennato sopra, potrebbe avere invitato molto semplicemente i suoi interlocutori ad assumere lo stile filosofico rigoroso tipico dei pensatori della Grecia classica, anche se, naturalmente, adattato ai suoi tempi.

Tornando alla questione proposta da Warnock sul rapporto tra Austin e la filosofia linguistica in relazione ad una effettiva comprensione della reale o presunta proposta metodologica da parte del filosofo di Oxford, può essere opportuno richiamarsi ad alcune precisazioni, a mio avviso illuminanti, presenti nel saggio sulle scuse.

Scrivendo Austin: "Dato il prevalere dello slogan 'il linguaggio ordinario', e di nomi quali filosofia 'linguistica' o 'analitica' o 'analisi del linguaggio', c'è una cosa che bisogna enfatizzare per prevenire fraintendimenti.

Quando prendiamo in esame cosa diremmo quando, quali parole useremo in quali situazioni, badiamo non semplicemente alle parole (o ai 'significati', qualunque cosa possano essere), ma anche alle realtà per parlare delle quali usiamo le parole:

⁶⁸ Cfr. Istvan Meszaros "La possibilità di un dialogo" in B. Williams, A. Montefiore (a cura di) "Filosofia analitica inglese" 1966.

usiamo una consapevolezza affinata delle parole non come arbitro finale per decidere dei fenomeni, ma per affinare la percezione che ne abbiamo. Per questa ragione penso sarebbe meglio usare, per questo modo di fare filosofia, qualche nome meno fuorviante di quelli citati sopra- per esempio ‘fenomenologia linguistica’ (...).⁶⁹

Va subito notato come Austin prenda chiaramente le distanze da qualunque modo di fare filosofia, sia essa “analitica” o “linguistica”, che consideri l’indagine del linguaggio come essenziale ai fini di una risoluzione delle problematiche filosofiche.

Il volgersi al linguaggio ha per Austin la funzione di una risposta ad una domanda di chiarezza che i fenomeni pongono al filosofo.

E’ in certo qual modo un rivolgersi alle cose che permette di mettere fra parentesi le concettualizzazioni che la tradizione filosofica ci offre: l’indagine delle scuse, ad esempio, ci permette di “discutere (...) la sconsideratezza, e perfino la spontaneità, senza ricordare cosa pensava Kant, e così progredire per gradi fino a discutere la deliberazione senza ricordare una volta tanto Aristotele o l’autocontrollo senza Platone.”⁷⁰

La volontà di Austin sembra essere quella di ricercare dei dati riconoscibili intersoggettivamente che abbiano la funzione di materiale su cui impostare ex novo una ricerca.

E’ possibile proporre un parallelismo tra la fenomenologia linguistica di Austin e la ben più nota fenomenologia di Husserl. Si può dire che la fenomenologia husserliana ha come obiettivo, previa l’applicazione della riduzione fenomenologica, l’individuazione e la descrizione della struttura dei fenomeni così come appaiono alla coscienza che li intende.

La fenomenologia linguistica austiniana ha come obiettivo, messe tra parentesi le strutture concettuali radicate nella tradizione, l’individuazione e la descrizione delle differenze tra i fenomeni che l’uso ordinario, e non solo, del linguaggio permette di distinguere. A questo proposito va detto che un confronto critico tra la fenomenologia linguistica e la fenomenologia husserliana è stato sviluppato da Paul Ricoeur nel quinto capi-

⁶⁹ J.L.Austin “*A Plea for Excuses*” tr.it.p. .175.

⁷⁰ Ivi, p. 176

tolo del saggio “*La semantica dell’azione*”, intitolato appunto “*Fenomenologia ed analisi linguistica*”.⁷¹ Secondo Ricoeur l’analisi del linguaggio ordinario non si oppone alla fenomenologia correttamente intesa, ma solamente alla “psicologia intenzionale” o alla “fenomenologia psicologica”. L’analisi linguistica, infatti, “evita le difficoltà di ogni introspezione, cioè il ricorso al sentimento vivo, all’intuizione.”⁷² D’altro canto l’analisi del linguaggio ordinario “non è assolutamente l’esplorazione di un sistema chiuso in cui le parole non rinvierebbero che ad altre parole: niente è più estraneo all’analisi del linguaggio ordinario di questa fantasticheria della chiusura dell’universo dei segni. Secondo quanto Austin dice nel suo eccellente saggio ‘*A Plea for Excuses*’ (...), noi non vogliamo chiarificare il linguaggio se non per meglio analizzare l’esperienza. E’ dunque un metodo che va dall’analisi degli enunciati all’analisi dell’esperienza. E’ per questa ragione che Austin si è azzardato una volta a chiamare il suo metodo ‘fenomenologia linguistica’.”⁷³ Questo è un aspetto della riflessione sul linguaggio che rinvia alla fenomenologia e che dovrebbe indurci, secondo Ricoeur, a domandarci “(...) se il vissuto della fenomenologia non sia il referente implicito e non tematizzato dell’analisi del linguaggio ordinario.”⁷⁴ Entrambi i metodi infatti operano come attività di chiarificazione, ovvero chiarificazione di enunciati e di “essenze del vissuto”. Poiché chiarificare è distinguere, “la fenomenologia è nella sua totalità un’arte della distinzione”, così come lo è l’analisi del linguaggio ordinario.⁷⁵ D’altro canto, se “l’analisi linguistica non si chiude nell’ambito del linguaggio, ma resta aperta sull’esperienza, a sua volta un’eidetica descrittiva del vissuto ha implicazioni linguistiche (...)”.⁷⁶ Importante in questo contesto, secondo Ricoeur, è la corretta interpretazione del concetto di riduzione fenomenologica.

⁷¹ P.Ricoeur “*La sémantique de l’action*” Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1977 ; tr.it. « *La semantica dell’azione* » Milano 1986.

⁷² Ivi; p. .153

⁷³ Ivi; p. .155

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Ivi, p. 156

⁷⁶ Ivi; p. 159

Se la riduzione fenomenologica non viene erroneamente interpretata “come la perdita di qualcosa, come la sottrazione di una densità ontologica” bensì come una presa di distanza, come “un atto di differenza, a partire dal quale non ci sono soltanto cose, ma segni che designano” allora essa è “la nascita della funzione simbolica”, ovvero “ il fondamento di ciò che il filosofo analitico fa, quando si allontana dai fatti e si rivolge agli enunciati”.⁷⁷ Che altro è, si chiede Ricoeur, “il vissuto uscito dalla riduzione” se non “un senso eminentemente dicibile” ? “E’ da notare- puntualizza Ricoeur- che il ricorso al vissuto non dà mai occasione a Husserl di esaltare l’ineffabile”.⁷⁸ Non si tratta per la fenomenologia di rivivere “il tasso eidetico” del vissuto ma di dirlo. Secondo Ricour è proprio “la dicibilità innata” del vissuto che permette una teoria degli enunciati. Ciò che costituisce la dicibilità di principio del vissuto è il noema, ovvero il vissuto in quanto oggettività. Per questo motivo, sostiene il filosofo francese, Husserl talora parla di “enunciato noematico”. Partendo dalla riduzione e passando attraverso il noema del vissuto Husserl raggiunge il punto di partenza della filosofia linguistica, cioè il piano del linguaggio. “Husserl finisce là dove Austin e gli altri cominciano.”⁷⁹ Naturalmente per Husserl gli enunciati non sono che “espressioni”, ovvero “uno strato supplementare rispetto al Sinn che è connesso al noema.” Ricoeur ammette che la differenza tra i due metodi resta grande, ma essa non esclude “un certo parallelismo nelle analisi”.⁸⁰

A quanto dice Ricoeur va aggiunto che la fenomenologia linguistica di Austin, a differenza della fenomenologia husserliana, non è affatto applicabile a qualunque argomento.

Va detto inoltre che questo tipo di indagine ha come obiettivo la ricerca di un inizio, di un punto di partenza. E’ da ricordare infatti che il linguaggio ordinario è, quando può esserlo, solo la prima parola.

Per quanto concerne la questione di come vada applicato il “metodo” nei dettagli, Austin fornisce alcune precise indicazioni

⁷⁷ Ivi; p. .160

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Ivi; p. 162

⁸⁰ *Ibid.*

oni, che vanno sempre comunque interpretate, giova ripeterlo, come una risposta alla domanda su come l'argomento specifico delle scuse può essere affrontato.

La prima indicazione consiste nel ricorso all'immaginazione: "Il nostro oggetto è immaginare la varietà delle situazioni in cui facciamo delle scuse (...). Vanno quindi esaminate le espressioni usate nel fare le scuse".⁸¹

L'immaginazione però non è sufficiente per una indagine veramente approfondita. "Ci serve-dice Austin- un sistema." Austin passa quindi ad indicare tre "sussidi sistematici". Il primo consiste nella consultazione del dizionario. Si può leggere il dizionario elencando le parole rilevanti per l'argomento in questione. Altrimenti si può partire da una scelta ampia di termini rilevanti e consultare il dizionario per ciascuno di essi.

Nelle spiegazioni dei diversi significati di ciascun termine verranno trovati altri termini rilevanti. Consultando il dizionario anche per questi termini se ne troveranno altri ancora, finché "il cerchio comincia a chiudersi", in quanto il numero di parole concernenti un dato argomento non è illimitato.⁸²

A questo proposito va detto per inciso che lo studioso C.G.New muove nel suo articolo "*A Plea for Linguistics*" una severa critica ad Austin.⁸³ Secondo New non è sufficiente esaminare pochi casi per conoscere esattamente il significato delle parole. Il metodo di Austin è ben lontano dal fornire le garanzie di scientificità che invece fornisce la metodologia linguistica, che si fonda sull'esame di migliaia di casi prima di compilare una voce sul dizionario. Austin, si fiderebbe troppo, secondo New, delle sue capacità intuitive, la qual cosa lo indurrebbe a commettere errori di interpretazione. A New è possibile rispondere affermando semplicemente che Austin era un filosofo e non un linguista, quindi il suo compito non era quello di compilare dizionari bensì di riflettere e di argomentare su questioni filosoficamente rilevanti utilizzando come ausilio anche e non solo il linguaggio ordinario. Va aggiunto comunque che il me-

⁸¹ J.L.Austin "*A Plea for Excuses*", tr.it. p. 179

⁸² Ivi; p. 180

⁸³ Cfr. C.G.New "*A Plea for Linguistics*" in Fann (a cura di) "*Symposium on Austin*", Routledge and Kegan Paul, London 1969.

todo, secondo le indicazioni austiniane, andava utilizzato attraverso gruppi di confronto, la qual cosa, come osservato da alcuni autori, conferiva buone garanzie di correttezza sui risultati.⁸⁴

Tornando al testo di Austin, il secondo sussidio proposto dall'oxoniense consiste nel rivolgersi ai casi offerti dalla giurisprudenza, in quanto essa ci fornisce un'ampia miscellanea di situazioni "in cui qualcosa va storto", oltre che "un'utile lista di scusanti accettate, insieme ad un buon numero di analisi di entrambe."⁸⁵

Il terzo sussidio è costituito dal materiale offerto dalla psicologia, nella quale Austin include anche l'antropologia e l'etologia. Quest'ultima fonte è particolarmente importante per Austin, in quanto "in psicologia sono state osservate e classificate alcune varietà di comportamento, alcuni modi d'agire o spiegazioni del fare azioni, che non sono state osservate dagli uomini ordinari né consacrate dal linguaggio ordinario (...)".⁸⁶

E' appena il caso di notare come addirittura l'argomento delle scuse, che sembrerebbe rappresentare a prima vista un contesto particolarmente favorevole ad un'indagine limitata al linguaggio ordinario, necessita, per uno studio più completo della fenomenologia dell'agire, della consultazione di discipline e di linguaggi non ordinari. Questo aspetto sembra confermare che l'interesse primario di Austin è, almeno in questo caso, rivolto principalmente ai fenomeni che il linguaggio può illuminare.

Va aggiunto che, almeno in questo contesto, è totalmente assente una difesa di principio dell'esclusività del linguaggio ordinario addirittura come punto di partenza di una indagine filosofica.

Al contrario Austin puntualizza che "è pericoloso il disprezzo per il 'gergo' della psicologia, quando questo comincia ad integrare, ed alle volte anche quando comincia a soppiantare, il linguaggio della vita ordinaria".⁸⁷ Questo avviene quando nuovi

⁸⁴ Cfr. Urmson, J.O.; Quine, W.O.; Hampshire, S. "A Symposium on Austin's Method", in Fann (a cura di) "Symposium on Austin" *op.cit.*

⁸⁵ J.L. Austin "A Plea for Excuses" *tr.it.p.* .180

⁸⁶ *Ivi*; p. .181

⁸⁷ *Ibid.*

fenomeni vengono individuati e si comincia più estesamente a parlare di loro, nel contesto di un “gioco linguistico” più allargato.

Infine, Austin accenna a due possibili ostacoli che si possono incontrare, se si vuole indagare i fenomeni partendo da una indagine del linguaggio.

Il primo è l’ostacolo dell’ “Uso Approssimativo (o Divergente o Alternativo)”.⁸⁸ Può capitare di parlare, effettivamente, in maniera approssimativa. Sembra accadere molto spesso infatti di descrivere la stessa situazione, in momenti diversi, in modi radicalmente diversi. Secondo Austin non è questo che accade. In realtà la maggior parte delle volte, quando pensiamo di aver usato parole diverse per la stessa situazione, abbiamo in realtà immaginato la situazione in modi diversi.

Non era quindi la stessa situazione. Se descriviamo la situazione scendendo nei dettagli, si può notare che difficilmente ci troveremo in disaccordo su cosa dovremmo dire. Può comunque accadere di imbattersi in un uso divergente delle parole. Questo significa solo che se ci sono descrizioni “alternative”, allora la situazione può essere descritta o strutturata in più modi. Va detto però che “un disaccordo circa cosa dovremmo dire non è qualcosa da evitare, ma qualcosa cui attaccarsi: spiegarlo infatti difficilmente può non riuscire illuminante”.⁸⁹

Vorrebbe dire probabilmente aver reso più ricco e più efficace il nostro modo di guardare alle cose.

Il secondo ostacolo è, se vogliamo, di natura psicologica e si identifica con “l’arduo problema dell’Ultima Parola”, di cui abbiamo già accennato nelle pagine precedenti.⁹⁰ Nel linguaggio ordinario non va cercata la verità delle cose. Il linguaggio non è l’arbitro finale per decidere dei fenomeni.

Non è l’ultima parola, il luogo in cui cercare risposte. Semmai è la prima parola, cioè un luogo possibile da cui formulare le domande.

⁸⁸ Ivi, p. 176

⁸⁹ Ivi, p. 177

⁹⁰ Ivi, p. 178

Proprio la questione di come Austin ritiene si debbano formulare le domande in filosofia costituisce l'argomento del prossimo capitolo.

CAPITOLO 2

COME SI PONGONO LE DOMANDE IN FILOSOFIA?

1. Domande sensate e domande insensate

Uno dei primi scritti di Austin è intitolato “*Il significato di una parola*”.¹

A prima vista questo scritto potrebbe essere considerato esclusivamente un saggio di filosofia del linguaggio, o per essere più precisi, di semantica filosofica. Una lettura più attenta però ci fa intendere che non si tratta di un saggio di semantica, almeno non nel modo in cui può esserlo ad esempio “*Sinn und Bedeutung*” di Frege. In questo testo Frege tenta di definire cosa sono il significato e il senso delle parole e degli enunciati in generale, anche attraverso la distinzione tra i due concetti in esame. Il saggio di Austin invece ha come argomento principale proprio la discussione dell’espressione “il significato di una parola”. Va detto però, che l’aspetto più interessante di questo scritto ai fini della comprensione dell’idea di filosofia che Austin aveva, ovvero del principio regolativo che l’oxoniense seguiva nel giudicare ciò che la filosofia dovrebbe essere e ciò che invece non dovrebbe (più) essere, consiste in primo luogo nell’esaminare il modo in cui il filosofo pone le domande. La filosofia, che è ricerca della verità, tensione verso il sapere, è anche un tentativo di rispondere alle domande che la filosofia stessa si pone. Potremmo dire anzi che la filosofia nasce e si struttura in primo luogo come un domandare filosofico.

Una delle prime immagini della filosofia la possiamo trovare proprio nella semplice ma fondamentale domanda socratico-platonica : ti esti ; Cos’è (questo)?

¹ J.L.Austin “*The meaning of a Word*” (1940) in “*Philosophical Papers*” (1961) (tr.it.1990)

Esaminando lo scritto di Austin non possiamo non notare il fatto che il testo è preceduto proprio da un elenco di domande. Si tratta in realtà di un doppio elenco. Ciascun elenco ha anche una sorta di titolo. Il primo è intitolato esempi di senso, il secondo esempi di non-senso.

Alcune tra le domande tratte dal primo elenco sono: Qual è il significato di (della parola) 'topo'?; Qual è il significato di (della parola) 'parola'?; Che cos'è un "topo"? Che cos'è una "parola"?; Qual è il significato dell'enunciato "qual è il significato di (della parola) 'x'?"?

Alcune delle domande tratte dal secondo elenco sono: Qual è il significato di una parola?; Qual è il significato di una parola qualsiasi?; Qual è il significato di una parola in generale?;

Qual è il significato di (dell'espressione) "il significato di una parola"?

La prima considerazione che è possibile fare dopo una lettura, anche superficiale, di queste domande consiste nel mettere in evidenza gli aspetti che accomunano le domande del primo gruppo e quelli invece che accomunano quelle del secondo gruppo, evidenziando nel contempo la profonda differenza che intercorre tra i due gruppi.

Quelle del primo gruppo, che Austin giudica sensate, sono domande che potremmo dire molto specifiche, vertono cioè su "oggetti" particolari, che sembrano invitarci a descrivere un contesto specifico entro cui collocare una possibile risposta.

Quelle del secondo gruppo, all'opposto, sono domande di carattere molto generale, che vertono su concetti astratti, ed in quanto tali molto difficilmente collocabili in un contesto preciso.

Potremmo dire anzi che, in un certo senso, quello che queste domande non chiedono è proprio di essere collocate in un contesto specifico. Quello che queste domande chiedono è una risposta che valga una volta per tutte, a prescindere da qualunque contesto e che anzi siano virtualmente collocabili in tutti i contesti possibili.

Austin chiama questo secondo genere di domande in-sensate.

Non è difficile riconoscere in questo gruppo di domande una familiarità con uno stile del domandare che potremmo definire platonico.

Il domandare socratico-platonico ad esempio su cos'è la virtù non accetta come risposta una descrizione particolare, od un esempio, contestualizzato, di pratica virtuosa. Ha invece come obiettivo l'individuazione dell'essenza stessa della virtù. Una realtà stabile, ideale, con la funzione di fondamento per le singole, innumerevoli, "applicazioni pratiche" delle virtù, la cui realtà, di converso, consiste semplicemente nell'essere una pallida imitazione (mimèsi) dell'idea di cui partecipano (metèssi).

Dal momento che Austin considera esempi di non-senso questo genere di domande, una considerazione che può essere fatta fin da subito consiste nel mettere in evidenza l'anti-platonismo e l'anti-essenzialismo del filosofo oxoniense.

In altri termini potremmo dire che esiste un modo di formulare le domande che la filosofia dovrebbe accantonare, se desidera riuscire a dare anche delle risposte.

Questo tema, fondamentale per una completa comprensione dell'idea di filosofia che Austin possedeva, verrà approfondito nei paragrafi seguenti con l'analisi di alcune parti del saggio "*Il significato di una parola*".

Nel prossimo paragrafo, invece, si rivolgerà brevemente l'attenzione al saggio intitolato "La verità" per discutere una immagine che Austin propone, nella quale il filosofo sembra suggerire quello che potrebbe essere considerato il prototipo, il simbolo o l'archetipo delle domande da non fare.

2. La domanda di Pilato

L'incipit del saggio "La verità" è costituito da un breve riferimento ad un passo del Vangelo di Giovanni: " 'Che cos'è la verità?', chiese ironicamente Pilato, senza attendersi una risposta. Pilato precorreva i tempi.(...)"² Prescindendo naturalmente dal contesto in cui questa frase è stata (se mai lo è stata) effettivamente pronunciata, è importante tentare di interpretare il senso che Austin le dona. Pilato pone una domanda, di carattere molto generale. Si chiede addirittura "cos'è la verità?", lasciando intendere che quello che vorrebbe sapere non è la verità

² J.L.Austin "Truth"(1950) in "*Proceedings of the Aristotelian Society*", Supplementary Volume XXIV, 111-128, poi in "*Philosophical Papers*" (1961), tr.it (1990) p. .113

su una questione specifica e nemmeno sapere se qualche stato di cose particolare è vero o non è vero. La domanda di Pilato è la domanda sulla verità in sé e per sé. Pilato vorrebbe sapere infatti cos'è la verità in assoluto, una volta per tutte. La questione, potremmo dire, riguarda l'essenza della verità. Però, va notato, Pilato si pone questa domanda ironicamente. Infatti non si attende nemmeno una risposta. Pilato "precorreva i tempi", ovvero aveva già compreso, se vogliamo, in anticipo su duemila anni di storia della filosofia, che domande di questo genere, se veramente vogliamo anche una risposta, non vanno nemmeno poste. I filosofi, in passato hanno tentato di avvicinarsi alla Verità "(...) col cappello, e le categorie, in mano", si sono chiesti "(...) se è una sostanza (la Verità, il corpo della Conoscenza), o una qualità (qualcosa come il colore rosso, che inerisce però alle cose vere), o una relazione (di corrispondenza)", ma non hanno ottenuto, secondo Austin, risposte soddisfacenti.³ Questo è accaduto proprio perché "Verità" è un sostantivo astratto, "una costruzione logica", ed in quanto tale non può essere collocato in un contesto specifico, che possa fungere da punto di partenza per un'indagine proficua.

I filosofi, secondo Austin, "dovrebbero prendere di mira qualcosa più alla loro portata. E discutere piuttosto l'uso, o certi usi, della parola "vero"- cosa che certamente serve."⁴

E' da notare come anche in questo caso la "strategia filosofica" di Austin si manifesti nell'invito a rinunciare ad affrontare frontalmente l'indagine di un concetto astratto come quello di verità, scegliendo invece di rivolgersi alla parola "vero", più facilmente contestualizzabile.

Questa strategia è esemplificata da una sorta di "motto", vagamente ironico, con cui Austin conclude il paragrafo: "In vino, se possibile, 'veritas', ma in un simposio sobrio 'verum'".⁵

Qui Austin sembra alludere a due possibili modi di affrontare le problematiche filosofiche. Da un lato c'è una filosofia che potremmo dire "ebbra", che tenta, vanamente, di cogliere

³ *Ibidem*

⁴ *Ibidem*

⁵ *Ibid.*

l'essenza delle cose "con un colpo di pistola", per dirla con Hegel.

A questo modo di vedere le cose Austin contrappone l'idea di una filosofia "sobria", che consiste, più modestamente, nell'affrontare i problemi a piccoli passi successivi, attraverso il reperimento di dati, anche apparentemente marginali, quali possono essere gli usi di alcune parole rilevanti.

Da questi dati è possibile reimpostare una ricerca capace, secondo Austin, di produrre dei risultati in grado di ricevere un consenso intersoggettivo.

Una breve digressione a questo punto va fatta.

M. Heidegger, tra i filosofi contemporanei di Austin, la domanda sulla essenza della verità l'ha effettivamente posta, nel contesto di una indagine sul senso dell'essere in generale. Heidegger ha anche dato, o tentato di dare, una risposta a questa domanda. La verità, interpretando l'etimo greco, è disvelamento, non-nascondimento (a-létheia) . Noi non sappiamo se Austin avrebbe accettato questo tipo di risposta. Possiamo facilmente presumere di no, tenendo conto della enorme differenza esistente allora tra il contesto culturale tedesco e quello inglese. Va detto però che a dispetto di una mera contrapposizione tra due giochi di linguaggio filosofico, l'insegnamento di entrambi i filosofi costituisce una provocazione a pensare che non può, a mio avviso, non arricchire il nostro modo di guardare alle cose.

Nel prossimo paragrafo si tornerà ad affrontare i temi fin qui introdotti con l'ausilio della lettura e della interpretazione di alcuni passi del saggio austiniiano "*Il significato di una parola*".

3. *La fallacia di chiedere "Niente-in-particolare"*

Il saggio "*Il significato di una parola*" ha come argomento principale, come già accennato in precedenza, proprio l'analisi dell'espressione "il significato di una parola".

L'intenzione di Austin consiste nel tentare di chiarire che quella espressione è "un nonsenso pericoloso".⁶ Il chiarimento della questione ha lo scopo, dice Austin, di "non consentire alla

⁶ J.L.Austin "*The meaning of a Word*", tr.it.p. 58.

facile espressione ‘il significato di una parola’ di ingannarci oltre.”⁷

L’argomentazione di Austin prende le mosse dalla constatazione che ci sono molti enunciati che contengono quella espressione o espressioni simili.

Nella vita quotidiana qualcuno potrebbe chiederci, ad esempio, “qual è il significato della parola piccante?”.

A questa domanda possiamo rispondere, dice Austin, in due modi. Possiamo in primo luogo rispondere cercando di descrivere a parole cos’è e cosa non è l’essere piccante per mezzo di esempi di enunciati in cui si può usare quella parola, assieme ad altri in cui invece non la si dovrebbe usare. In questo consiste spiegare la sintassi della parola “piccante” in una data lingua.⁸ Un altro modo di rispondere potrebbe essere quello di tentare di far sì che la persona che ci ha posto la domanda immagini, od esperimenti addirittura una situazione che potrebbe essere correttamente descritta per mezzo di enunciati contenenti quella parola, magari facendogli anche assaggiare qualcosa di piccante. Questo, dice Austin, è dare una “dimostrazione della semantica” della parola in questione.⁹ Ciò che abbiamo appena descritto è ciò che accade, o può accadere a tutti, nella vita quotidiana. Possiamo chiederci il significato della parola “gatto” o della parola “topo” e rispondere più o meno nello stesso modo.

Però, in quanto filosofi, può accaderci un fatto strano.

In quanto filosofi siamo tentati di porre un’ulteriore domanda generale: “qual è il significato di una parola?”. Facendo questa domanda non intendiamo chiedere qual è il significato della parola “parola”, e nemmeno chiederci qual è il significato di una qualsiasi parola che ci piacerebbe scegliere, bensì vogliamo sapere proprio “qual è il significato di una parola-in-generale”, o di qualsiasi parola nel senso di nessuna parola in particolare. Questa è una domanda, scrive Austin, “cui è perfettamente assurdo cercare di rispondere.”¹⁰ E’ possibile rispondere ad una domanda nella forma “qual è il significato della parola ‘x’”, se

⁷ *Ibidem*

⁸ *Ivi*, p. 59

⁹ *Ibidem*

¹⁰ *Ibid.*

‘x’ è una parola particolare di cui si chiede il significato. La domanda precedente, invece, è, dice Austin, “spuria”, e di “un tipo comune in filosofia”.

Le domande di questo genere sono rappresentative, secondo Austin, de “la fallacia di chiedere ‘niente-in-particolare’ (fallacy of asking about ‘nothing-in-particular’): una pratica denigrata dall’uomo comune, che il filosofo ha chiamata generalizzare e ha considerata con un certo compiacimento.”¹¹

Un esempio di questa fallacia riguarda il problema della realtà. Cominciando da domande del tipo “come distingueresti un gatto reale da uno immaginario?”, si passa ad una domanda come “cos’è una cosa reale?”, la quale, scrive Austin, “dà origine soltanto a nonsensi”.¹²

Questo è un tipo di errore nella formulazione delle domande che forse potrebbe essere evitato se invece di chiedere ad esempio “qual è il significato di (della parola) ‘gatto’?”, chiedessimo direttamente “cos’è un gatto?”. Se le domande venissero poste in questo modo molto più difficilmente si sarebbe tentati di arrivare a quella generalizzazione rappresentata dalla ipotetica risposta alla poco plausibile domanda “cos’è una cosa qualsiasi?”.

Allo stesso modo, si potrebbe provare a porre le questioni come avviene nel discorso diretto ordinario quando vogliamo sapere qualcosa oppure controllare se qualcuno sa qualcosa. In questo caso chiederemmo “conosci il significato di (della parola) ‘gatto’?” Non arriveremmo mai a chiedere “conosci il significato di una parola?”.

Ciò nonostante, difficilmente si perde interesse nei confronti della domanda “qual è il significato di una parola?”. Si tende piuttosto ad attribuirle un senso diverso, potremmo dire più profondo. Si tende ad interpretarla come la domanda su l’essenza di qualcosa. In questo caso ci si presenta “uno stormo di risposte tradizionali e rassicuranti: un ‘concetto’, un ‘idea’, un ‘immagine’, (...), ecc. Tutte risposte ugualmente spurie ad una pseudo-domanda.”¹³

¹¹ Ivi, p. 60.

¹² *Ibidem*

¹³ *Ibidem*

Questo genere di risposte tende ad imporsi anche nei confronti delle domande più sensate e particolari.

Si arriva cioè a rispondere alla domanda “qual è il significato di (della parola) ‘gatto’?” con “L’idea di gatto” e così via.

Si ricorre, quindi a postulare delle entità che Austin giudica fittizie.

Che questo modo di rispondere sia inadeguato lo si può facilmente comprendere se ci sforziamo di immaginare cosa realmente accade quando usiamo queste parole ordinariamente. Se qualcuno ci chiedesse “qual è il significato di (della parola) ‘gatto’?” e noi rispondessimo “l’idea o il concetto di ‘gatto’” ci renderemmo subito conto che non era questo il genere di risposta che l’interlocutore si attendeva. Nel linguaggio comune “(...) quella domanda non può mai richiedere quel genere di risposta.”¹⁴

Il motivo per cui si giunge addirittura a postulare delle entità fittizie risiede, secondo Austin, nella credenza erronea che tutte le parole siano nomi propri, o comunque si comportino, cioè designino nello stesso modo. Come i nomi propri hanno, per così dire, un portatore, allo stesso modo lo si cerca anche per le parole di significato generale, e lo si trova facilmente postulando l’esistenza di concetti, idee, classi di idee, ecc. che sono, appunto, entità fittizie.

Questa è una soluzione semplicistica che non rende conto del reale funzionamento del linguaggio oltre che della ricca e variegata articolazione dell’esperienza. Secondo Austin “non c’è nessuna semplice e maneggevole appendice di una parola, che sia ‘Il significato di (della parola) ‘x’”.”¹⁵

Le uniche operazioni da fare al fine di rispondere alla domanda “qual è il significato di (della parola) ‘x’?” , consistono, come già accennato ad inizio paragrafo, nello spiegare la sintassi e nel mostrare la semantica della parola in questione. Questo può avvenire solo se chiediamo qualcosa di particolare, ovvero qualcosa che possa essere inserito in uno specifico contesto di linguaggio e di esperienza.

¹⁴ Ivi, p. 61

¹⁵ Ivi, p. 63

4. Il domandare “in forma dicotomica”: un “modello operativo” da abbandonare.

Una questione cui Austin suggerisce di rivolgere la propria attenzione al fine di non essere “più ingannati dalla comoda espressione ‘il significato di una parola’” consiste nel rivedere il senso di una domanda che la filosofia nel corso della sua storia ha avuto occasione di porsi. La domanda è: “y è il significato o parte del significato, o è contenuto nel significato, di x ? o non lo è?”

Un altro modo, prediletto dalla tradizione filosofica, di formulare la stessa domanda è dato dal chiedersi “ ‘x è y’ è un giudizio analitico o sintetico?”.¹⁶ La distinzione analitico-sintetico, è appena il caso di ricordarlo, è stata formulata molto chiaramente da Kant nella sezione quarta dell’introduzione alla “*Critica della ragion pura*”, sezione intitolata appunto “*Della differenza tra i giudizi analitici e sintetici*”. Così scrive Kant: “In tutti i giudizi, nei quali è pensato il rapporto di un soggetto col predicato (...), questo rapporto è possibile in due modi. O il predicato B appartiene al soggetto A come qualcosa che è contenuto (implicitamente) in questo concetto A; o B si trova interamente al di fuori del concetto A, sebbene stia in connessione col medesimo. Nel primo caso chiamo il giudizio analitico, nel secondo sintetico.”¹⁷

Nel momento in cui domandiamo “ ‘x è y’ è un giudizio analitico o sintetico?” noi diamo per scontato, dice Austin, che y deve essere parte del significato di x oppure non esserlo. Da qui possiamo ritenere semplice buon senso proseguire l’argomentazione dicendo che se y è parte del significato di x , allora l’enunciato “x non è y” è autocontraddittorio, mentre se y non è parte del significato di x, l’enunciato “x non è y” non presenterà alcun problema. Il fatto è che, secondo Austin, questo “sarebbe semplice buon senso se i significati fossero cose in

¹⁶ Ivi, p. 64

¹⁷ I.Kant “*Kritik der reinen Vernunft*” 1787 tr.it.p. .46-47

qualche senso ordinario, cioè cose che contengono parti in qualche senso ordinario. Ma non lo sono.”¹⁸

Come si è visto nel paragrafo precedente, se “spiegare il significato di una parola” consiste in quelle pratiche che il filosofo oxoniense ha denominato “spiegare la sintassi” e “mostrare la semantica” della parola in questione, secondo Austin non c’è in realtà nulla, nel senso di nessuna cosa o entità, che possa essere chiamato “il significato di una parola”. Da ciò consegue che anche un’espressione come “parte del significato della parola x” “è completamente indefinita, resta cioè sospesa in aria e non sappiamo affatto cosa significhi.”¹⁹ Si sta in questo caso utilizzando “(...) un modello operativo che non riesce ad adattarsi ai fatti di cui desideriamo parlare.”²⁰

La medesima cosa accade nel momento in cui ci domandiamo se un certo giudizio è analitico o sintetico. In realtà, secondo Austin, non sappiamo veramente cosa intendiamo quando affermiamo che un giudizio è analitico o sintetico. A nulla vale la possibile obiezione secondo la quale possiamo facilmente addurre esempi di giudizi analitici o sintetici. Ad esempio è possibile dire che il predicato “essere professore” non fa parte del concetto di “essere un uomo”, oppure è possibile anche dire che “A è A” è analitico. Il punto è che nel momento in cui si fa attenzione a ciò di cui stiamo parlando e si mette da parte per un momento il modello operativo precostituito, ci si accorge che il ritenere che ogni giudizio deve essere o analitico o sintetico, non è altro che una posizione dogmatica che addirittura ostacola una corretta lettura dei fenomeni.

Questa, potremmo dire, è una caratteristica negativa tipica ed in certo modo connaturata al porre le questioni in forma dicotomica.

Nel caso specifico della dicotomia in esame, Austin afferma che in realtà essa costituisce un modello operativo incapace di rendere giustizia della distinzione tra sintassi e semantica. Ad esempio, affermare che il contraddittorio di ciascun enunciato deve essere o autocontraddittorio o non esserlo, significa

¹⁸ J.L. Austin “*The meaning of a Word*”, tr.it.p. .64

¹⁹ *Ibidem*

²⁰ *Ibid.*

ritenere erroneamente che tutti gli enunciati che non possiamo proferire violino regole di tipo sintattico, siano cioè riducibili formalmente a delle autocontraddizioni verbali. Si possono fare esempi, afferma Austin, di cose che non possiamo dire ma che non sono autocontraddittorie. Austin porta come primo esempio due enunciati: “Il gatto è sul letto, ma non ci credo” e “Il gatto è sul letto, e ci credo”.

Il primo enunciato appare assurdo, sembra autocontraddittorio.

Il secondo invece appare banale, potremmo dire pleonastico.

Si potrebbe a prima vista pensare che l’enunciato, o il proferimento dell’enunciato “Il gatto è sul letto” implichi la credenza “che il gatto è sul letto” da parte di chi lo proferisce, e quindi implichi anche l’enunciato “lo credo”. L’enunciato “lo credo” sarebbe cioè “contenuto” nell’enunciato “il gatto è sul letto”. Questo sembrerebbe spiegare perché il primo enunciato sembra autocontraddittorio ed il secondo pleonastico.

Le cose, invece, secondo Austin non stanno così. Chi proferisce l’enunciato infatti potrebbe mentire e quindi non credere affatto a ciò che sta dicendo. La ragione vera per cui noi non diciamo mai “Il gatto è sul letto, ma non ci credo” non risiede nel fatto che questo enunciato violi qualche regola sintattica e sia quindi autocontraddittorio. Ciò che in un certo modo ci impedisce di proferire quell’enunciato è in realtà una implicita convenzione linguistica che regola il modo in cui vengono usate le parole nelle diverse situazioni. Solitamente, e soprattutto se il contesto è adeguato, noi riteniamo che se qualcuno ci dice qualcosa creda quantomeno a quello che dice. Potremmo aggiungere che è la “naturale” socialità dell’uomo a “produrre” simili convenzioni comunicative.

Austin porta in seguito un altro esempio di enunciato che “non può assolutamente essere classificato come “analitico” o “sintetico”: l’enunciato “Questo x esiste” dove x è un oggetto dei sensi, ad esempio “Questo rumore esiste”.²¹ I fautori della dicotomia analitico-sintetico nel tentativo di far rientrare questo enunciato in uno dei due gruppi sosterebbero che il predicato

²¹ Ivi, p. 66

“esiste”o è parte del significato di “questo” oppure che non lo è. Anche in questo caso non si renderebbero conto che è “l’uso della parola ‘questo’ (e non la parola ‘questo’) a lasciar intendere che l’oggetto di senso cui si fa riferimento esiste.”²² E’ il contesto con le sue convenzioni a regolare gli usi delle parole. Secondo Austin “dovremmo guarire una volta per tutte (...) dall’insistere nel classificare gli enunciati come o analitici o sintetici”, al fine di “riconsiderare quali sono realmente i fatti e quale ne è l’effettiva complessità”.²³

Una considerazione che a questo punto è possibile fare consiste nel mettere in evidenza il fatto che secondo Austin l’insistenza nel voler distinguere gli enunciati in analitici o sintetici è solo un esempio tra i tanti di un modo di fare filosofia semplicistico e di comodo che potremmo denominare “aggressione dicotomica ai problemi”, che, secondo il filosofo oxoniense, non è in grado di rendere ragione della “effettiva complessità” dei fenomeni.

Si può dire che è la formulazione stessa delle domande in forma dicotomica che andrebbe abbandonato, in quanto è proprio il voler imporre due sole strade alternative ad impedirci di vedere tutte le altre possibili vie d’accesso alla comprensione dei fenomeni.

A questo proposito può essere opportuno riportare alcune considerazioni che Austin fa all’inizio del saggio intitolato “*Sense and Sensibilia*”, in cui viene messa in discussione la correttezza dell’idea secondo cui noi percepiamo “dati sensoriali” o “oggetti materiali”. Austin osserva che “le nostre parole ordinarie sono molto più sottili nei loro impieghi e segnalano molte più distinzioni di quanto i filosofi si siano accorti; e che i fatti della percezione, come scoperto ad esempio dagli psicologi, ma anche come notato dai comuni mortali, sono molto più variegati e complessi di quanto sia stato considerato. E’ essenziale, qui come altrove, abbandonare le vecchie abitudini della Gleichschaltung, l’adorazione profonda e inveterata di dicotomie apparentemente accurate.(...) La domanda ‘percepiamo cose materiali o dati sensoriali?’ senza dubbio sembra molto

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

semplice-troppo semplice- ma è interamente equivoca.(...) Uno dei punti più importanti da cogliere è che questi due termini, 'dati sensoriali' e 'cose materiali', si sorreggono a vicenda- ciò che è spurio non è l'uno o l'altro termine della coppia, ma l'antitesi in sé. Non c'è un solo tipo di cose che noi 'percepriamo', ma molti tipi differenti (...)."24 A riprova del fatto che la critica alle dicotomie costituisce una costante del pensiero austriano può essere riportata una annotazione critica nei confronti di G.Ryle, che la studiosa M.Sbisà interpreta nello specifico come una manifestazione di "antimentalismo metodologico e non riduzionista"25 di stile wittgensteiniano:

"Coloro che, come Ryle, si ribellano a una dicotomia cui erano in precedenza dediti, di solito passano a credere che solo uno dei membri della supposta coppia di opposti esista veramente. Così egli, benché non creda che il corpo sia una macchina, crede in effetti che è solo esso e non lo 'spettro' ad esistere: e predica con il fervore di un proselita una dottrina di 'un mondo solo'. Eppure, che cosa si è mai guadagnato con questo favorito passatempo filosofico di contare i mondi? E perché la risposta è sempre che sono uno o due, o qualche numero simile, piccolo, bene arrotondato, filosoficamente accettabile? (...), se di qualunque cosa ce ne sono diciannove, non è filosofia?"26

5. *Il gatto oratore e l'origine del pregiudizio: l'insufficienza del linguaggio ordinario*

Una questione che prende la forma della dicotomia e che Austin tenta di risolvere è rappresentata dalla convinzione, apparentemente scontata, che "per ogni enunciato ce ne debba essere un altro che lo contraddice."27

Per convincere quanto questa opinione sia erronea, o quantomeno troppo semplicistica, Austin invita ad immaginare una

²⁴ J.L.Austin "Sense and Sensibilia" 1962, tr.it.2001; p. 25

²⁵ M.Sbisà "Linguaggio, ragione, interazione", Il Mulino, Bologna 1989, p. 21

²⁶ J.L.Austin, "Intelligent Behaviour", in "Times Literary Supplement", 7/04/1950, ora in "Ryle. A collection of Critical Essays" a cura di O.P. Wood e G.Pitcher, Garden City, Doubleday, pp.45-51.

²⁷ J.L.Austin "The Meaning of A Word" tr.it.p. .66

particolare situazione, invero piuttosto curiosa, ed a riflettere su di essa: immaginiamo di aver vissuto per quattro anni in perfetta armonia con un gatto, ma che questi ad un certo punto pronunci una filippica. Ci chiederemmo forse “è realmente un gatto? O non è realmente un gatto?”. A questa domanda potremmo rispondere che “o lo è, o non lo è, ma non possiamo essere sicuri né che lo sia né che non lo sia.” In realtà secondo Austin né “è realmente un gatto” né “non è realmente un gatto” sono espressioni adeguate ai fatti, in quanto sono pensate per situazioni ordinarie molto diverse dalla situazione straordinaria che abbiamo descritto. Se fossimo costretti a dare una spiegazione corretta di una situazione come quella descritta probabilmente ci mancherebbero le parole. Saremmo senza parole. Questo, dice Austin, è uno dei casi in cui il linguaggio ordinario fallisce. L’unica soluzione che potremmo adottare in casi come questi consiste nel cercare di descrivere a lungo i fatti.

Va sottolineato che secondo Austin il “fallimento” del linguaggio ordinario è dovuto al fatto che non esiste alcuna regola linguistica in grado di stabilire ciò che “si potrebbe dire o non si potrebbe dire in casi straordinari”.²⁸

Questo fatto ha importanti conseguenze anche per la filosofia o per qualunque disciplina che abbia come scopo la conoscenza delle cose, in quanto, scrive Austin, “il linguaggio ordinario mette i paraocchi all’immaginazione, che è già debole di per sé”.²⁹

Il linguaggio comune a volte rischia di ostacolare la possibilità di uno sguardo totalmente disincantato sul mondo.

Allo stesso modo possiamo reinterpretare la critica di Austin alla formulazione delle dicotomie come una denuncia contro l’ostinazione a imporre delle regole troppo severe ai fenomeni. Questa ostinazione ha l’effetto esclusivamente di predeterminare ed irrigidire il nostro sguardo sui fenomeni stessi. In questo irrigidimento, se vogliamo, vi è l’origine del pregiudizio. Regole troppo scontate e semplicistiche impediscono di comprendere, a volte di accettare o addirittura di vedere ciò che non è ordinario, ovvero ciò che non sta alle regole.

²⁸ Ivi, p. 69

²⁹ *Ibidem*

Secondo Austin infatti “come il linguaggio reale non va forzato per accordarlo a qualche modello prestabilito, così, ugualmente avendo scoperto i fatti dell’ ‘uso ordinario’ non si ha da esserne appagati come se non ci fosse più nulla da scoprire o da discutere.”³⁰

E’ da notare come Austin, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, giustifichi o addirittura auspichi un uso “apparentemente perverso” delle parole da parte della ricerca filosofica: “Ci sono moltissime cose che potrebbero accadere e che accadono per descrivere le quali c’è bisogno di un linguaggio nuovo e migliore. Molto spesso i filosofi, quando sembrano usare le parole perversamente, cioè in un modo che non ha senso stando all’uso ordinario, sono soltanto impegnati in questo lavoro di miglìoria.” Questo lavoro è necessario in quanto possono esistere fatti, anche concernenti la nostra vita quotidiana, che “l’uomo della strada e il linguaggio comune trascurano.”³¹

Queste osservazioni di Austin si possono arricchire di senso nel momento in cui riflettiamo, ad esempio, sulle questioni che la bioetica oggi ci pone.

E’ sufficiente provare a pensare a ciò di cui si parla quando si usano le parole straordinarie, mutate dalle scienze bio-mediche, di “pre-embrione” o di “stato vegetativo persistente” per comprendere le difficoltà che si possono incontrare nel momento in cui si tenti di dar conto, in maniera il più possibile completa, dei concetti, antichi quanto l’uomo, di vita e di morte.

Le questioni or ora accennate rappresentano una situazione in cui sono proprio i casi limite e complicati a far parlare di sé.

La filosofia deve quindi “prepararsi linguisticamente al peggio” se non vuole restare “senza parole” nel momento in cui, come talvolta accade, è l’anormale a gettar luce sul normale.

Con queste considerazioni ci si è avvicinati alla questione fondamentale, trattata da Austin nel saggio “*Le altre menti*”, rappresentata dalla domanda “cosa vuol dire sapere qualcosa ?” che costituisce l’argomento del prossimo capitolo.

³⁰ *Ibidem*

³¹ *Ibid.*

CAPITOLO 3

LA CONOSCENZA. COME IMPOSTARE IL PROBLEMA?

1. “Spaccare i capelli in quattro per salvarli dal cadere”

La Gnoseologia o Filosofia della Conoscenza ha, storicamente, un ruolo centrale nell’ambito dell’indagine filosofico-teoretica.

Molto spesso i filosofi hanno sentito il bisogno di proporre delle vere e proprie teorie della conoscenza, più o meno sistematiche.

Si pensi, ad esempio, a Platone ed alla sua cosiddetta teoria dei gradi del conoscere esposta nella “*Repubblica*”. Secondo questa teoria la conoscenza parte da un livello più basso costituito dall’opinione (dòxa), la quale si distingue in immaginazione (eikasìa), e credenza (pìstis), ed arriva fino alla vera conoscenza o scienza (epistème), che è ragionamento (diànoia) e intellesione (nòesis). Oppure si pensi alla “*Critica della Ragion Pura*” di Kant, che partendo dalla domanda “Cosa possiamo sapere?” si presenta come un vero e proprio processo alla ragione che si sviluppa attraverso una indagine serrata sulle possibilità e i limiti della conoscenza umana.

Il saggio “*Le altre menti*”, comprende il contributo di Austin all’indagine sul problema della conoscenza.¹

Naturalmente Austin, fedele al suo stile di pensiero, non intende affrontare il problema nei modi tradizionali, ovvero non intende presentare un sistema gnoseologico e nemmeno fare un’analisi dei concetti consegnatici dalla tradizione filosofica. L’intento di Austin si manifesta attraverso una indagine fenomenologico-linguistica su situazioni immaginarie esemplari che ha come obiettivo il chiarimento di alcune espressioni di particolare rilevanza che gravitano intorno al concetto tradizion-

¹ J.L.Austin “*Other Minds*” (1946) in “*Proceedings of the Aristotelian Society*”, Supplementary Volume XX, 148-187. Poi in “*Philosophical Papers*” (1961), tr.it.1987

ale di “conoscenza”, e dei fenomeni ed eventi ad esse correlate, ovvero del contesto in cui queste espressioni vengono usate, comprese le reazioni che esse possono provocare.

E’ opportuno, però, al fine di acquisire altre informazioni sull’idea di filosofia che Austin seguiva, riflettere per un momento su una brevissima dichiarazione, potremmo dire, metodologica, che l’oxoniense presenta prima di cominciare la trattazione.

Utilizzando una metafora volutamente “negativa” e divenuta piuttosto tristemente famosa negli ambienti filosofici, Austin dichiara apertamente che il suo lavoro di indagine sarà simile allo “spaccare i capelli in quattro per salvarli dal cadere”(splitting hairs to save starting them). Di fronte ad una dichiarazione di questo genere si possono avere, a mio avviso, due tipi di reazione. Si può immediatamente tacciare Austin di “scolasticismo” ed accusarlo di aver sprecato le proprie energie intellettuali in dettagli inutili e privi di valore, rinunciando però in questo modo ad affrontare l’istanza austiniana. Oppure si può tentare di interpretare la dichiarazione di Austin, il cui “sapore” provocatorio appare innegabile.

Una interpretazione corretta dovrebbe poi, a mio avviso, tentare di spiegare perché Austin utilizzi una metafora che sembra, almeno in apparenza, suggerire una svalutazione del proprio lavoro, senza sottovalutare però l’istanza provocatoria della metafora stessa.

Ci si potrebbe a questo proposito chiedere: che tipo di filosofia è quella che Austin ci propone con questa metafora?

O, meglio ancora, a quale tipo di filosofia si oppone Austin con questa metafora?

Una filosofia che “spacca i capelli in quattro” è una disciplina che si concentra sui dettagli, non trascura le marginalità, indulge, quasi compiacendosi, nell’indagine di ciò che viene ritenuto in-essenziale.

Questa filosofia sembra opporsi, idealmente, alla filosofia che giudica essenziale solo l’essenziale, il quale può essere colto, direbbe ad esempio Schelling, intuitivamente (o con un colpo di pistola, direbbe ironicamente Hegel) e comunque senza un eccessivo impegno analitico.

Austin, con questa metafora provocatoria, sembra voler riaffermare la sua concezione anti-platonica ed anti-essenzialista, ovvero, volendo usare una terminologia austiniana, Austin ribadisce la sua contrarietà nei confronti della filosofia delle ipersemplificazioni, delle dicotomie di comodo, delle facili generalizzazioni.

Potremmo dire, provocatoriamente, che per il filosofo di Oxford, l'essenziale è solo l'essenziale, e, oggi, "in questi tempi semi-sofisticati" non è più sufficiente per consentire il progresso della ricerca filosofica, anzi, esso rischia, attraverso l'ipersemplificazione che è la sua forma preferita, di ostacolarla.

Si potrebbe a questo punto ritenere che l'istanza austiniana dello "spaccare il capello in quattro" sia puramente negativa, ovvero che l'unico obiettivo consista nel manifestare la propria contrarietà nei confronti di altri modelli filosofici.

Va ricordato però che la metafora ha anche una seconda parte che dice che, sì, i capelli vengono spaccati in quattro, ma come estremo rimedio per salvarli dal cadere. Per mantenere vivo il rapporto con la verità, per impedire la caduta nell'errore, è, secondo Austin necessario cominciare una indagine che non trascuri i dettagli e che faccia attenzione anche a ciò che appare ovvio, in quanto l'ovvietà è un velo accecante che ci impedisce una visione chiara e disincantata delle cose.

Concludendo, potremmo dire che, secondo Austin, ad un livello preliminare di indagine dobbiamo fare attenzione anche ai dettagli apparentemente insignificanti, in quanto possono gettare inaspettatamente nuova luce sui fenomeni oggetto di studio. Voler stabilire anticipatamente ciò che è importante ed essenziale e ciò che non lo è significa rischiare di rimanere intrappolati in cristallizzazioni concettuali che andrebbero invece riviste e soprattutto rischiare di pre-giudicare i risultati della propria ricerca.

2. Cosa accade quando si chiede: "Come lo sai?"

Il saggio di Austin "*Le Altre Menti*" ha un'origine occasionale. Esso contiene il contributo dell'oxoniense per un simposio tenuto con John Wisdom sul problema della conoscenza, ed in

particolare sul problema relativo a come possiamo conoscere i pensieri, i sentimenti, le sensazioni altrui.

Detto in altri termini, l'argomento del simposio consiste nel tentare di rispondere alla domanda su come facciamo a sapere che gli altri hanno pensieri, sentimenti e sensazioni come le abbiamo noi.

Va ribadito innanzitutto che Austin, strategicamente, non ha fretta di affrontare il cuore del problema, "(...) un terreno su cui hanno volteggiato gli angeli", ma dichiara di voler rivolgere, preliminarmente, l'attenzione su una questione minore, periferica. Austin intende prima di tutto fare una osservazione su una delle considerazioni preliminari che Wisdom porta nel suo intervento, esattamente quella per cui noi sappiamo che un altro è arrabbiato in modo diverso rispetto a come sappiamo, ad esempio, che l'acqua del tè sta bollendo. Secondo Wisdom noi sappiamo cose di questo secondo genere per analogia: in base, cioè, all'esperienza precedente abbiamo imparato a riconoscere alcuni segni caratteristici del fenomeno, ad esempio, le bollicine dell'acqua che bolle e quindi, analogamente, quando le vediamo sappiamo cosa sta accadendo. Austin si interroga proprio sul punto di partenza dell'argomentazione di Wisdom: se quanto dice Wisdom è corretto, come mai non si usa affatto dire di "sapere per analogia"? Semmai si ragiona, ma non si sa, per analogia. Quindi noi non sappiamo per analogia che l'acqua sta bollendo. Austin considera questo fatto, apparentemente insignificante, un segnale che l'uso ordinario del linguaggio ci invia e che dovrebbe indurci a riconsiderare dal principio la questione basilare di cosa voglia dire "sapere qualcosa".

E' quindi opportuno, secondo Austin, cominciare a riflettere su "che cosa accade effettivamente quando si chiede a una persona qualsiasi 'Come lo sai?'"² Una corretta risposta a questa domanda dipende innanzitutto dal genere di cose di cui si chiede "come lo sai?". Austin dichiara di voler trattare inizialmente un'affermazione che verte su un fatto particolare, presente, empirico. L'affermazione potrebbe essere ad esempio "C'è un cardellino in giardino".

² J.L.Austin *op.cit.*tr.it.p. 78

Prima di tutto va detto che pronunciando una asserzione di questo genere noi lasciamo intendere a chi ci ascolta che lo sappiamo che c'è un cardellino in giardino, anche se, a rigore, magari noi non lo sappiamo, ma solamente lo crediamo. Questo è un aspetto che riguarda, se vogliamo, le “convenzioni implicite” che regolano la comunicazione di una comunità di parlanti. Comunque, facendo questa affermazione, ci esponiamo al rischio che ci venga chiesto “Come lo sai?” od eventualmente, “Perché lo credi?”. Austin nota che c'è “una singolare differenza”, tra le due domande.

Non chiediamo mai, infatti, “Perché lo sai?” e “Come lo credi?”.

Austin a questo proposito anticipa una questione che verrà affrontata successivamente e che consiste nell'osservare che anche espressioni come “essere sicuro” e “essere certo”, a differenza di quanto si potrebbe pensare, sono più simili a “credere” che non a “sapere”. La domanda “come lo sai?” a volte viene posta in modo mirato, per suggerire che forse non lo si sa affatto.

La domanda “perché lo credi?” invece a volte suggerisce che non si dovrebbe crederlo. Austin nota che non si mette mai in discussione l'esistenza di una pretesa credenza, sebbene la si possa ritenere erronea, mentre si mette spesso in discussione l'esistenza di una pretesa conoscenza. Per quanto si possa concedere che le espressioni “credo” come “sono sicuro” e “sono certo” possano essere considerate delle descrizioni di stati “soggettivi”, “mentali” o “cognitivi”, la stessa cosa non vale, secondo Austin, dell'espressione “So”. “So”, dice Austin, “non è soltanto questo: nel parlare infatti funziona diversamente”.³

Per comprendere nel miglior modo possibile come questa espressione “funziona” è necessario, secondo Austin, considerare prima di tutto quali tipi di risposte si possono dare alla domanda “Come lo sai?”. Supponiamo che qualcuno dica: “C'è un cardellino in fondo al giardino”, e che qualcun altro gli chieda “Come lo sai?”. Le risposte possibili a questa domanda dipendono innanzitutto dalla interpretazione che viene data e dalla sfumatura di senso che viene attribuita alla domanda stessa. Chi risponde

³ Ivi, p. 79

infatti può interpretare la domanda come se volesse dire “come sei in grado di saperlo?” o “come hai imparato a riconoscerli?” e quindi dare risposte del tipo “sono stato allevato in campagna”. In questo caso il senso della domanda “come lo sai?” e della possibile risposta alludono ad una esperienza passata ed alla opportunità che si ha avuto di acquisire una certa competenza.

Oppure la domanda “come lo sai?” potrebbe essere interpretata come la richiesta di fornire una prova di aver esercitato, al momento ed in maniera corretta, un certo acume percettivo oltre che ovviamente di dimostrare di aver acquisito una certa competenza linguistica, ovvero di aver imparato a padroneggiare, in maniera adeguata al contesto, l’uso della parola “cardellino”. In questo caso, la risposta, che può essere più o meno dettagliata e precisa, potrebbe essere “perché ha la testa rossa” oppure “perché mangia cardi” o “dal comportamento”, ecc. Austin a questo proposito sottolinea che “sbagliarsi su un nome non è (...) una cosa banale. Se ci si sbaglia su un nome si è fraintesi dagli altri e si fraintende l’informazione che altri ci dà. (...) Sapere che cosa una cosa è consiste, in larga misura, nel conoscerne il nome, anzi il nome esatto.”⁴

Austin aggiunge che “una classe speciale ed importante” di possibili risposte alla domanda “come lo sai?” è rappresentata dai casi, tutt’altro che infrequenti, in cui si citano fonti autorevoli.⁵ E’ da notare il fatto che Austin considera corretto l’uso di “sapere” in questi casi, ovvero consideri assolutamente fondata una conoscenza “di seconda mano” che rappresenta, se vogliamo, una applicazione di una forma di principio di autorità.

Se qualcuno, magari un insegnante, ci chiedesse “come sai che i Persiani furono sconfitti a Maratona?” noi prontamente e correttamente risponderemmo “Lo dice Erodoto” o se ci chiedessero “come sai che le elezioni sono oggi?” noi risponderemmo “l’ho letto sul giornale”. Queste risposte sarebbero accettate di buon grado dal nostro interlocutore in quanto assolutamente pertinenti ed adeguate al contesto. A meno che, naturalmente, il nostro interlocutore non sia un filosofo scettico, aspetto questo che verrà affrontato successivamente.

⁴ Ivi, p. 83

⁵ Ivi, p. 82

Si può affermare, con Austin, che “è fondamentale quando si parla (...) potersi fidare degli altri, tranne quando ci sia una ragione concreta per non fidarsene. Credere alle persone, accettare testimonianze è la ragione , o una delle ragioni principali, per cui si parla”.⁶

Comunque, una caratteristica fondamentale di ogni presunta conoscenza consiste nella possibilità di essere messa in discussione.

Se, ad esempio, alla domanda “come sai che è un cardellino?” si rispondesse “lo riconosco dalla testa rossa”, ci si esporrebbe a diverse possibili obiezioni. Qualcuno potrebbe obiettare che “i cardellini non hanno la testa rossa!” oppure che “non basta, anche il picchio ha la testa rossa !”.

Queste due obiezioni, come si può facilmente notare, manifestano caratteristiche piuttosto diverse tra loro.

La prima afferma che evidentemente siamo incapaci di riconoscere i cardellini, presumibilmente perché non abbiamo imparato a usare correttamente la parola “cardellino” e quindi non riusciamo a discernere i contesti in cui questa dovrebbe o non dovrebbe essere utilizzata.

La seconda invece giudica la nostra risposta insufficiente. Non abbiamo detto abbastanza per provare di sapere che si tratta di un cardellino.

La “testa rossa” non è una caratteristica tanto peculiare quanto ritenevamo. Naturalmente, chi dice “non è abbastanza” è tenuto ad avere delle ragioni per poterlo dire, deve cioè “avere in mente qualche difetto più o meno definito” ed essere pronto a esporlo.⁷ Ad esempio deve essere pronto a dirci che “per essere un cardellino oltre ad avere la testa rossa dovrebbe avere le caratteristiche macchie attorno agli occhi”, o altre cose di questo genere. Va aggiunto però, scrive Austin, che “abbastanza è abbastanza: non significa tutto”. Elencare una o due caratteristiche significative è, solitamente, sufficiente “per mostrare che (ragionevolmente, e per gli intenti e i propositi del caso) non può essere nient’altro,

⁶ Ivi, p. 83

⁷ Ivi, p. 84

non c'è spazio per una descrizione alternativa, in competizione con questa".⁸

Austin fa notare poi che un'espressione del tipo "Lo riconosco dalla testa rossa" detta in risposta alla domanda "Come lo sai?", differisce sostanzialmente da una risposta del tipo "Perché ha la testa rossa".

La prima risposta, dice Austin, mantiene "una salutare vaghezza", la quale ha un suo preciso fondamento. Spesso, infatti, quando diciamo di conoscere qualcosa ciò che intendiamo dire è che la sappiamo ri-conoscere. Riconoscere qualcosa, poi, consiste nel vedere o comunque nel percepire delle caratteristiche che somigliano a qualcosa che abbiamo già notato e nominato in qualche occasione precedente.

Il problema è che "ciò che vediamo, o che percepiamo in altro modo, non è necessariamente descrivibile a parole, e ancor meno è descrivibile in dettaglio(...)." Quasi tutti, infatti "sanno riconoscere uno sguardo arcigno o l'odore di catrame, ma pochi sanno descriverli in modo non compromettente, cioè con espressioni diverse da 'arcigno' e 'catrame'".⁹

Questo accade, secondo Austin, a causa della "scarsità e rigidità dei termini classificatori di ogni lingua, in confronto al numero infinito di caratteristiche che riconosciamo, o che potremmo cogliere e riconoscere (...)". Per questo motivo una risposta del tipo "lo riconosco dalla testa rossa" è "intenzionalmente" vaga. Indichiamo, cioè, una caratteristica peculiare, ma non escludiamo il fatto che ce ne possano essere molte altre che non sappiamo descrivere. Viceversa, una risposta che comincia con perché, come ad esempio "perché ha la testa rossa", è, scrive Austin, "pericolosamente precisa".

Quando diciamo di sapere che si tratta di un cardellino "perché ha la testa rossa" lasciamo intendere che tutto quello che può essere notato per essere riconosciuto come tale si riduce al fatto che la sua testa è rossa, implicando quindi che nessun altro volatile presenti questa specifica caratteristica.

Una considerazione che è possibile fare, riflettendo su quanto detto finora, consiste nel mettere in evidenza il fatto che, secon-

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ivi*, p. 84

do Austin, le parole non sono perfettamente sovrapponibili agli 'oggetti' di esperienza.

Il linguaggio è estremamente povero rispetto alla ricchezza dell'esperienza.

Il linguaggio è costretto, per così dire, ad inseguire i fenomeni, se vuole riuscire a descriverli. Per questo motivo necessita spesso dell'introduzione di neologismi.

Va annotato subito che una delle ragioni di questa difficoltà del linguaggio risiede nel fatto che, secondo Austin, la funzione principale e, per così dire, originaria, del linguaggio stesso non è quella descrittiva, bensì quella pragmatica.

Il linguaggio non serve solo a descrivere le cose, ma anche, e soprattutto, a farle.

Questo tema, centrale nel pensiero del filosofo oxoniense, verrà approfondito nel quarto capitolo della presente dissertazione.

Tornando invece al problema relativo "a cosa accade" quando si chiede "come lo sai?", va detto che le questioni sollevate fino ad ora sono solo alcune tra quelle possibili. Altre questioni, dice Austin, "ritenute anche più importanti", vengono sollevate soprattutto dai filosofi. Esse concernono "le preoccupazioni circa la 'realtà' e l'essere 'certi e sicuri'".¹⁰

Fino ad ora, infatti, la domanda "come lo sai?" non ha mai messo in dubbio i fatti su cui si basa chi dice di sapere che c'è un cardellino in giardino. Le mosse del gioco, potremmo dire, parafrasando Wittgenstein, erano fino ad ora quelle consentite dalle regole. Può accadere, però, che qualcuno ponga delle domande che mettono in dubbio le regole stesse del gioco.

Qualcuno, infatti, potrebbe domandare, a chi dice di sapere che c'è un cardellino in giardino: "Come sai che è un vero cardellino?", "Come sai che non è un cardellino impagliato?", "Come sai che la sua testa è veramente rossa e non è ad esempio dipinta?" o, addirittura, "Come sai di non stare sognando?"

La discussione di questi problemi costituisce l'argomento del prossimo paragrafo.

¹⁰ *Ibid.*

3. Il trucco del metafisico e l'uso della parola "realmente"

Le domande poste a conclusione del paragrafo precedente riflettono uno stile del domandare che potremmo definire di tipo scettico. Tentano cioè di insinuare il dubbio che il contenuto del nostro sapere e quindi anche delle nostre capacità percettive siano il frutto in realtà di un inganno.

L'inganno può essere più o meno marcato, cioè può partire dall'insinuazione che forse ci troviamo di fronte ad una situazione non ordinaria, per cui ciò che ci sembra un "normale" cardellino in giardino, in realtà è impagliato o ha la testa dipinta. Fino ad arrivare ad insinuare il dubbio, più radicale, che in realtà, forse stiamo addirittura sognando.

Austin sostiene che ci sono modi specifici e comunemente accettati in cui ciò che percepiamo può essere considerato anomalo oppure fasullo. Possiamo effettivamente sognare o essere drogati oppure l'oggetto può essere fittizio, un trucco, uno scherzo ecc.

Nello stesso tempo, però, ci sono procedure accettate, dice Austin, ed appropriate al caso, per dissipare tutti questi dubbi. Ci sono modi comunemente accettati per distinguere la veglia dal sonno. Se così non fosse, sostiene Austin, non sapremmo nemmeno usare queste due parole e tantomeno metterle in opposizione tra loro. Dobbiamo, cioè, già saper distinguere i fenomeni a cui queste parole alludono per poterle usare ed opporre tra loro. Potremmo aggiungere che è lo stesso uso ordinario delle parole a suggerire l'esistenza di una differenza strutturale tra la veglia e il sogno. Alcune frasi del tipo: "Sembrava un sogno" o "Mi sono comportato come in un sogno" sembrano alludere al fatto che la situazione o il nostro comportamento era incoerente o bislacco o comunque presentava caratteristiche strutturali che in qualche modo si differenziano e si oppongono al "normale" e coerente stato di veglia.

Similmente, prosegue Austin, ci sono modi accettati per decidere se un animale è vivo o impagliato, e così via.

Austin afferma, però, che è il dubbio ad avere, per così dire, l'onere della prova. Deve esserci una precisa ragione per dubitare e per suggerire che l'oggetto della nostra esperienza può essere fasullo.

E' il contesto, solitamente, a suggerire perché e di cosa dobbiamo dubitare.

Se siamo in un museo di scienze naturali il cardellino potrebbe effettivamente essere impagliato (ma presumibilmente non essere un miraggio), mentre se siamo sotto il sole cocente del deserto potrebbe effettivamente trattarsi di un miraggio. Se il contesto non lo chiarisce, siamo "autorizzati" a chiedere a chi manifesta un dubbio: "Che cosa intendi? Che cosa vuoi suggerire?".¹¹

Austin definisce come il "trucco del metafisico" il porre delle domande del tipo "E' realmente un tavolo?" senza specificare perché e di cosa dovremmo dubitare, visto che non riusciamo nemmeno ad immaginare come possa essere un tavolo fittizio o irreali.¹² Austin considera questo modo di formulare le domande un vero e proprio trucco analogo a quello messo in atto dai prestigiatori nel momento in cui chiedono al pubblico, ad esempio, di sincerarsi "che si tratta di un cappello assolutamente normale".

Tutto sembra a posto ma non abbiamo "la minima idea di che cos'è che dovremmo controllare", la qual cosa "ci lascia confusi".¹³

E' interessante notare il fatto che Austin attribuisce al "metafisico" la formulazione di dubbi riconducibili solitamente alla tradizione scettica.

Il motivo risiede nell'uso peculiare che viene fatto, in molti casi, della parola "realmente". Si fa intendere che la parola "realmente" abbia "un unico significato ('il mondo reale', 'gli oggetti materiali'), un significato profondo ed enigmatico".¹⁴ Questo "unico significato" sarebbe in altri termini quello di un avverbio che si riferisce alla vera sostanza (materiale o spirituale) delle cose, concezione questa tipicamente e tradizionalmente metafisica.

Austin sostiene invece che è opportuno che venga sempre chiarito il contesto in cui questa parola viene usata, cioè "si speci-

¹¹ Ivi, p. 87

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

fichi a che cosa si oppone ‘realmente’: ‘che cosa’ devo dimostrare che ‘non’ è, per dimostrare che realmente è.”¹⁵

L’avverbio “realmente”, così come l’aggettivo “reale” ha già una funzione saldamente fissata nel linguaggio ordinario e questa funzione è quella di escludere, per alcuni oggetti, possibili modi, comunque già conosciuti e stabiliti, di essere diversamente. Ad esempio, noi diciamo “è realmente seta” per escludere che si tratti di tessuto sintetico, oppure diciamo “è realmente un’anatra” per escludere che si tratti di un giocattolo, e così via.

Qualsiasi altro uso di queste parole, magari allusivo ad una presunta “Natura della Realtà”, i filosofi abbiano fatto è, secondo Austin, se non scorretto, quantomeno idiosincrasico.

Va aggiunto poi che, ordinariamente, quando diciamo di sapere qualcosa, ad esempio che è un cardellino, non ci poniamo mai la questione se è realmente quel qualcosa che sappiamo. Se, in alcuni casi particolari, lo si mette in discussione, ci si assicura che è realmente un cardellino semplicemente guardando meglio o chiedendo conferma a dei testimoni, o comunque in modi che “non possono essere più che ragionevoli, relativamente agli intenti e agli scopi del caso”.¹⁶

Naturalmente non sappiamo sempre se è o non è un cardellino, ovvero non possiamo sempre essere sicuri. Questa però non è una ragione sufficiente per ritenere, come fanno gli scettici, che dato che a volte non sappiamo, o non siamo sicuri, non possiamo mai sapere o essere sicuri di qualcosa.

“Essere sicuri che è realmente” non è ovviamente una prova contro le violazioni delle leggi di natura, ma se ci siamo assicurati che è realmente un cardellino e “poi in futuro fa qualcosa di anormale (esplode, cita Virginia Woolf, o chissà cos’altro), non diciamo di esserci sbagliati nel dire che era un cardellino: non sappiamo cosa dire.”¹⁷

Resteremmo letteralmente senza parole.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ivi*, p. 88

E' un errore grave, secondo Austin, ritenere che il linguaggio relativo alle cose reali "sia predittivo e che il futuro possa sempre dimostrarlo errato".¹⁸

Se mi sono assicurato, in modo appropriato agli intenti e agli scopi del caso, che è realmente un cardellino, non faccio una predizione quando dico che si tratta di un cardellino e "c'è un senso più che accettabile in cui non si può provare che sbaglio, qualunque cosa accada".¹⁹ Ciò che il futuro può fare non è di dimostrare errata la nostra presunta "predizione", bensì "farci rivedere le nostre idee sui cardellini (...) e su qualunque altra cosa".²⁰

Austin tenta di fornire anche uno schema di ciò che accade quando diciamo di sapere qualcosa ma successivamente cambiamo idea. In primo luogo sperimentiamo un complesso di caratteristiche C che ci induce a dire "Questo è un C". Successivamente notiamo che il presentarsi delle caratteristiche C è accompagnato in qualche occasione o è seguito in determinate circostanze da un' altra o da altre caratteristiche distintive speciali. Questo fatto ci induce a "rivedere le nostre idee: così che tracciamo una distinzione tra 'Questo sembra un C ma in effetti è soltanto un finto C, ecc' e 'Questo è realmente un C (vivo, genuino, ecc.)'. D'ora in avanti, affermiamo che è realmente un C, soltanto accertando la presenza nelle circostanze appropriate della caratteristica o dell'insieme di caratteristiche speciale."²¹ Austin sostiene però che l'espressione "Questo è un C" non ha la funzione di tracciare "una distinzione tra vero, vivo, ecc. e fittizio, impagliato, ecc."²² Se le caratteristiche peculiari compaiono nel giusto contesto, allora l'espressione "Questo è un vero C" non è una previsione che può essere errata: che si tratti di un "vero C" "possiamo (...) esserne certi."²³

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *Ivi*, p. 89

4. *Sappiamo sempre cosa si prova? L'esitazione e il problema del riconoscimento*

Austin, nel saggio “*Le altre menti*”, mette in discussione anche l’opinione di Wisdom “sulla peculiarità della conoscenza che un uomo ha delle proprie sensazioni (...)”.²⁴ Il riferimento è allo scritto “*Other minds VII*” di Wisdom, un saggio con cui Austin dichiara di trovarsi in disaccordo. In quest’opera Wisdom sostiene che, se si considerano affermazioni del tipo “Provo dolore”, un uomo non può sbagliarsi nel farle. Sebbene sia possibile mentire, per cui “Provo dolore” sarebbe allora falso, e sebbene sia possibile sbagliare parola, usando, ad esempio, la parola “dollaro” invece di “dolore”, nessuno può sbagliarsi in senso proprio. Wisdom afferma inoltre che sapere direttamente di provare dolore equivale a dire di provare dolore, e a dirlo in base al fatto di provare dolore.

Wisdom sostiene anche che la peculiarità delle “affermazioni relative alle sensazioni” sta nel fatto che quando sono corrette e fatte da qualcuno, questo qualcuno sa che sono corrette. Austin ritiene che queste opinioni costituiscano un errore grave, “il peccato originale (...) per cui il filosofo si caccia lui stesso fuori dal giardino del mondo in cui viviamo”.²⁵ Austin invita, a questo proposito, a riflettere su cosa accade quando diciamo, ad esempio, “Qui c’è qualcosa che mi sembra rosso”.

Si può immaginare un senso in cui questa frase viene pronunciata quando effettivamente sono del tutto sicuro che questo qualcosa, comunque possa apparire agli altri o qualunque cosa possa “realmente essere”, mi sembra adesso certamente rosso.

Si può anche però immaginare un senso in cui questa frase vuole esprimere il fatto che forse non siamo del tutto sicuri: “mi sembra rossastro, ma non ho mai visto nulla di simile prima d’ora, non posso proprio descriverlo-oppure non sono molto

²⁴ *Ibidem*. Cfr. anche J. Wisdom “*Other Minds VII*” da “*Mind*”, vol. LII, n. 207; tr. it. “*Le Altre Menti*” Milano 1973 p. 178-199

²⁵ *Ivi*, p. 90

bravo a riconoscere i colori, non mi sento mai a mio agio coi colori, mi sono sempre sbagliato coi colori” ecc.²⁶

Austin è consapevole del fatto che non è facile immaginare un caso in cui possiamo non essere sicuri del colore rosso, ma è proprio la scelta di questo esempio, un po’ abusato, di affermazione “relativa alle sensazioni” a mettere, per così dire, “i paraocchi all’immaginazione”. Austin invita proprio a cambiare esempio, e a riflettere invece su ciò che accadrebbe se dicesimo: “Questo mi sembra magenta”. In questo caso è molto più facile immaginare come questa frase possa essere pronunciata non tanto per escludere come questo colore possa apparire agli altri o quale colore esso sia “realmente”, quanto invece per escludere proprio il fatto che noi siamo sicuri o certi che ci sembra proprio il color “magenta”. (“Mi sembra magenta (...) però non sarei così sicuro di riuscire a distinguere il magenta dal malva (...). So che è purpureo, ma in realtà non so dire se è magenta o no: non sono affatto sicuro.”)²⁷

Allo stesso modo possiamo prendere ad esempio i gusti o i suoni, con i quali ci sentiamo meno a nostro agio rispetto ai colori.

Secondo Austin descrivere un gusto, un suono o una qualunque sensazione equivale a dire “che è simile a uno o ad alcuni di quelli che abbiamo sperimentato in precedenza: ogni parola descrittiva è classificatoria, implica il riconoscimento e (...) il ricordo, e soltanto quando usiamo queste parole (..) sappiamo qualcosa, o crediamo qualcosa.”²⁸

Va detto però che il ricordo e il riconoscimento sono molto spesso “incerti e inattendibili”²⁹.

E’ assolutamente naturale quindi esitare.

Austin distingue due diversi “modi” di esitare.

Per descrivere il primo, Austin invita ad immaginare il caso in cui stiamo gustando un certo gusto. Può accadere che percepiamo un gusto ben definito ma non riusciamo a identificarlo.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ivi*, p. 91

²⁸ *Ibidem*

²⁹ *Ibidem*

Non sappiamo quale gusto sia, nella nostra esperienza passata non troviamo nulla con cui confrontare il caso presente.

E' possibile però immaginare il caso, molto più frequente in realtà, in cui accade di dire che non siamo del tutto certi, ma solo abbastanza certi, che quello che stiamo assaporando è il gusto, ad esempio, dell'alloro. In questi casi facciamo uno sforzo per identificare il caso presente, cercando di rammentare se nell'esperienza passata si può trovare qualcosa di simile ad esso, "qualche somiglianza in virtù della quale meriti di essere positivamente descritto con lo stesso termine descrittivo".³⁰

Naturalmente il grado in cui ci riusciamo varia e questo ci induce ad esitare.

Il secondo "modo" di esitare è molto diverso.

Stiamo, ad esempio, assaporando un gusto che sembra quello dell'ananas, ma non siamo sicuri che sia proprio l'ananas. ("Non ha forse qualcosa di pungente, di aspro, di non abbastanza aspro, una sensazione (...) che non è del tutto giusta?").³¹

Ciò che accade in casi come questi consiste nel fatto che tentiamo di "assaporare l'esperienza presente, di osservarla attentamente, di averne una percezione vivace."³²

Austin osserva che spesso c'è una mancanza di nitidezza in ciò che percepiamo coi sensi, "cui non si rimedia pensando, o solo pensando, ma con un più acuto discernimento percettivo (...)".³³

In tutti i casi simili a quelli descritti accade che non siamo del tutto certi e sicuri di saper dire e di saper descrivere quali siano realmente le nostre sensazioni. Ad esempio, non sappiamo con sicurezza "se sentire il solletico è, a essere esatti, doloroso" oppure "se sono realmente quello che si dice arrabbiato con lui o solo qualcosa di simile ad arrabbiato".³⁴

Secondo Austin l'esitazione è "in un certo senso relativa allo sbagliare nome", ma con l'importante differenza che non si è

³⁰ *Ibidem*

³¹ *Ibidem*

³² *Ibidem*

³³ *Ivi*, p. 92

³⁴ *Ibidem*

tanto preoccupati, esitando, di riuscire fuorvianti per le persone con cui comunichiamo, quanto per noi stessi.

Detto in altri termini, non siamo affatto sicuri di sapere ciò che noi stessi stiamo provando.

Naturalmente, ammette Austin, ci sono molte “affermazioni relative alle sensazioni” sulle quali siamo sicuri. Quando diciamo “Provo dolore” siamo quasi sempre certi e sicuri di non stare sbagliando nel dire che proviamo dolore.

Però, ci sono anche “affermazioni relative alle sensazioni”, come ad esempio quelle mostrate in precedenza, che sono molto approssimative e che soprattutto mostrano che non siamo affatto sicuri di sapere cosa stiamo provando. Austin conclude quindi che il ritenere che questo genere di affermazioni siano in certo modo infallibili e sicure è una semplificazione di cui non si sente affatto la necessità e che anzi ci impedisce a priori di esplorare quei territori oscuri e poco frequentati dalla filosofia nei quali non possiamo dire con sicurezza né che sappiamo né che non sappiamo qualcosa.

Austin afferma infatti che “non è giusto dire che la peculiarità delle affermazioni relative alle sensazioni è che ‘quando sono corrette e fatte da X, X sa che sono corrette’”, come invece sostiene Wisdom, in quanto “X può pensare, pur senza esserne troppo convinto, che questo tè ha un gusto simile al Lapsang, ed esserne tutt’altro che certo, e può successivamente diventare certo, o più certo, che ce l’aveva o che non ce l’aveva”.³⁵

Austin contesta quindi anche l’affermazione di Wisdom secondo la quale “sapere che si prova dolore è dire che lo si prova e dirlo in base al fatto di provare dolore”. Secondo il filosofo oxoniense c’è una “insidia nascosta” nell’espressione “in base al fatto di provare dolore”.

Se questa espressione significa “quando provo ciò che andrebbe descritto come dolore” allora, dice Austin, è necessario qualcosa di più che dire semplicemente “provo dolore” per sapere che provo dolore.

Devo cioè averlo riconosciuto come tale. Sono proprio le insidie che accompagnano l’atto del riconoscimento a “rendermi

³⁵ Ivi, p. 94

esitante e/o farmi sbagliare, benché sia improbabile che ciò accada in un caso relativamente banale come quello del dolore”.³⁶

Austin afferma poi che espressioni del tipo “conosce il suo dolore come noi non possiamo (conoscerlo)” sono piuttosto strane. Nessuno infatti conosce il proprio dolore, bensì ciascuno prova quello che riconosce come dolore (e non il proprio dolore). Questo, naturalmente, “supponendo che riconosca cosa prova, perché in effetti, per quanto senta acutamente ciò che sente, può non riconoscerlo”.³⁷

Austin conclude affermando che a volte si ha l’idea che gli oggetti dei sensi parlino da sé o “portino etichette” che noi possiamo leggere facilmente, come se “dovessero letteralmente ‘annunciarsi’ o ‘rivelare da sé la propria identità’”.³⁸ Secondo Austin, invece, gli oggetti dei sensi sono “muti” e solo l’esperienza precedente, una acquisita competenza linguistica e l’esercizio delle nostre capacità percettive ci permette di identificarli e di nominarli. .

Anche però ammettendo che in un qualche senso gli oggetti dei sensi ci parlino, allora si deve anche ammettere che “hanno il diritto naturale che hanno tutti coloro che parlano, e cioè il diritto di parlare in modo non chiaro o in modo non corrispondente al vero”.³⁹

5 Come sappiamo cosa provano gli altri? La fenomenologia delle emozioni

Austin, alla fine della sua indagine preliminare su “cosa vuol dire sapere?”, esprime, seppur brevemente, il suo punto di vista sull’argomento che è il tema principale del Simposio sulle “Altre menti”.

L’argomento, come già ricordato, consiste nel tentare di rispondere alla domanda “Come ‘conosciamo’ le sensazioni, i sentimenti e le emozioni altrui?”

Austin dichiara di tentare di rispondere ad un’unica domanda specifica: “Come sappiamo che un’altra persona è arrabbiata?”

³⁶ *Ibidem*

³⁷ *Ivi*, p. 95

³⁸ *Ivi*, p. 96

³⁹ *Ibidem*

Prima di tutto, Austin sostiene che è fuorviante il voler tracciare una distinzione tra i “sintomi fisici di una emozione” e “ciò che una persona prova”. Secondo questa distinzione, se ci venisse chiesto “Come puoi dire che è arrabbiato?”, si potrebbe rispondere: “Dai sintomi fisici”. Se si chiedesse invece ad una persona arrabbiata: “Come puoi dire di essere arrabbiato?”, questa potrebbe rispondere: “In base a ciò che provo”.

Questo modo di vedere le cose è, per Austin, “una pericolosa ipersemplicificazione”.⁴⁰

In questo caso la parola “sintomi” (o “segni”), termine mutuato dal linguaggio medico, viene usata in modo fuorviante.

Solitamente non si parla mai di “sintomi” o di “segni” se non “per un implicito contrasto con un esame della cosa in se stessa”.⁴¹

Di conseguenza le parole “sintomo” o “segno” sono utili solo nei casi in cui, come accade per le malattie, “qualcosa può essere nascosta, nel futuro, nel passato, sotto la pelle, o in un altro scrigno più o meno noto.”

Infatti, “quando la cosa è lì davanti a noi, non parliamo più né di segni né di sintomi.”⁴²

Quando parliamo dei “segni di un temporale”, parliamo dei segni di qualcosa che sta per avvenire o che è passato o che è lontano, ma mai di “un temporale che si sta scatenando sopra le nostre teste.”

Per Austin è quindi fuorviante considerare segni o sintomi quelle che sono le caratteristiche peculiari di un fenomeno.

Dato che quelle due parole hanno un uso così particolare, è naturale che se diciamo di riuscire a cogliere “i sintomi” di qualcosa, anche “tutti i sintomi”, questo equivale a dire che la cosa non la si coglie mai.

Le emozioni ed i sentimenti, potremmo dire, rimangono chiusi e custoditi nello scrigno dell’anima (o della mente), altrui.

Austin, però, ci pone una domanda provocatoria: “Ma è proprio così che parliamo? Siamo sicuri che non ci consideriamo

⁴⁰ Ivi, p. 102

⁴¹ Ivi, p. 103

⁴² *Ibidem*

mai consapevoli d'altro che dei sintomi della rabbia di una altra persona ?”⁴³

I sintomi o i segni di rabbia possono essere solo i segni di una rabbia crescente o repressa. “Una volta che la persona è esplosa, parliamo di qualcosa di diverso, ovvero di un'espressione, una manifestazione o una dimostrazione di rabbia”.⁴⁴

Una contrazione delle sopracciglia può, se si vuole, essere, sintomo di rabbia (crescente), ma “una violenta sfuriata” non lo è.

E' invece l'atto con cui si dà sfogo alla rabbia.

Austin aggiunge che, solitamente, quando riconosciamo “i sintomi” della rabbia, diciamo solamente di credere che la persona è arrabbiata o si sta arrabbiando, ma “quando ha rivelato la propria rabbia, diciamo di saperlo.”⁴⁵

Austin si dichiara contrario anche all'idea di una contrapposizione tra ciò che è mentale e ciò che è fisico. Secondo questa idea, ciò che una persona prova sarebbe un “evento mentale”, mentre i “segni esterni” sarebbero una “espressione fisica”. Prima di tutto va detto che una buona parte di ciò che una persona prova, come ad esempio “le vertigini, la fame o la fatica” è descrivibile come sensazione fisica e non come evento mentale.

Solitamente, però, di ciò che una persona prova, ed in particolare delle emozioni, non se ne parla in termini di fatti “mentali” o “fisici”.

Le emozioni, osserva Austin, “non le si assegna alla mente, ma al cuore.”⁴⁶

Una considerazione che pare in qualche modo imporsi consiste nell'evidenziare il fatto che Austin sembra alludere ad una dimensione pre-teorica o, se vogliamo, pre-categoriale cui appartengono il vissuto quotidiano delle emozioni e le parole con cui ne parliamo.

In altri termini, le dicotomie mentale-fisico e “segni esterni-fenomeni interni” appaiono come una costruzione posticcia e

⁴³ Ivi, p. 104

⁴⁴ *Ibidem*

⁴⁵ Ivi, p. 105

⁴⁶ *Ibidem*

semplificistica che non sembra trovare fondamento a fronte di una attenta lettura fenomenologico-linguistica delle emozioni.

Secondo Austin nell'essere, ad esempio, arrabbiati, c'è qualcosa di più del semplice "mostrare dei sintomi" e del "provare una sensazione".

C'è anche il "mostrare o il manifestare la propria rabbia". Austin fa notare che "fra il sentire e il mostrare rabbia c'è un legame unico nel suo genere." C'è un rapporto strettissimo tra l'emozione e il modo naturale di darle sfogo, un impulso ad agire che sembra essere parte integrante dell'emozione stessa.

Ci sono inoltre anche delle occasioni naturali per arrabbiarsi che, analogamente alle espressioni naturali di rabbia, sono "strettamente legate all' 'essere arrabbiati'".⁴⁷

Austin annota che "se vogliamo ammettere l'esistenza di sentimenti inconsci, che si esprimono in modi paradossali", come quelli descritti dalla psicoanalisi, "è necessario un nuovo linguaggio".⁴⁸

Va ribadito, a questo proposito, che, secondo Austin, il linguaggio comune è in grado di parlare solo di ciò che è ordinario. Per parlare di ciò che non è ordinario si ha necessità dell'ausilio di linguaggi speciali costruiti ad hoc.

Comunque, le varie manifestazioni naturali di rabbia e le varie occasioni naturali per arrabbiarsi sono le esperienze che vanno a costituire "il modello generale" che ci permette di dire che "sappiamo che un altro è arrabbiato".⁴⁹

Austin conclude sottolineando la presenza di "una caratteristica speciale" che differenzia il sapere che un'altra persona ha delle emozioni rispetto al sapere che riguarda "gli oggetti materiali", ad esempio "il sapere che è un cardellino".

Il cardellino, "l'oggetto materiale", afferma Austin, "è senza etichetta ed è muto: ma l'uomo parla. Nel complesso di ciò che ci induce a dire che sappiamo che un'altra persona è arrabbiata (...) le dichiarazioni su ciò che prova occupano un posto particolare. Di solito, accettiamo questa dichiarazione senza dis-

⁴⁷ *Ibidem*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ivi*, p. 106

cutere, e diciamo quindi di sapere (per così dire di seconda mano) che cosa prova.”⁵⁰

Si potrebbe quindi porre la domanda : “Perché gli crediamo?”. Secondo Austin credere alle persone, alle loro testimonianze, è una parte essenziale dell’atto del comunicare. E’, secondo Austin, una parte irriducibile della nostra esperienza. E’ “un fatto”, di cui si possono spiegare i vantaggi e di cui possono essere rintracciate le regole, ma di cui, secondo Austin, non sembra esservi alcuna “giustificazione” razionale.

6. *Un parallelismo tra due espressioni ‘rituali’: “So” e “Prometto”*

Uno degli aspetti più originali del saggio austiniano sulle “*Altre menti*” risiede nel fatto che in questo scritto il filosofo oxoniense anticipa un tema che svilupperà ampiamente nelle lezioni che saranno pubblicate con il titolo “*Come fare cose con le parole*”.

Il tema in questione è il tentativo di elaborazione del concetto di atto linguistico.

Detto in altri termini, Austin cerca di osservare il linguaggio da un nuovo punto di vista, una nuova prospettiva.

L’oxoniense vede il linguaggio non più solo come il luogo della verità, il luogo in cui è possibile descrivere, in modo vero o falso, uno stato di cose.

Austin guarda al linguaggio stesso invece dal punto di vista dell’azione, della prassi.

Tenta di comprendere quali cose facciamo quando parliamo. Questi temi verranno approfonditi nel prossimo capitolo della presente dissertazione.

E’ opportuno, per ora, limitarsi ad analizzare e commentare quanto Austin scrive nell’ultima sezione del saggio “*Le altre menti*”.

Austin dichiara di voler mettere in evidenza un ultimo punto relativo a “ciò che accade quando si chiede ‘Come lo sai?’”.

Più precisamente, Austin intende sottolineare una caratteristica importante che riguarda l’uso dell’espressione “Lo so”.

⁵⁰ Ivi, p. 110

L'enunciato "Quando sai non puoi sbagliare" è sicuramente sensato. Questo non vuole dire che siamo infallibili. I sensi e l'intelletto umani hanno "intrinsecamente, ma nient'affatto cronicamente" la possibilità di sbagliarsi. Eppure, sebbene la possibilità dell'errore sia sempre presente, un enunciato del tipo "So che è così, ma posso sbagliarmi" appare insensato dal punto di vista delle consuete convenzioni linguistiche.

E', da questo punto di vista, molto simile ad un enunciato del tipo "Prometto che lo farò, ma può darsi che non ci riesca".⁵¹

Se si è consapevoli di poter sbagliare, scrive Austin, non si dovrebbe dire che si sa, così come se si è consapevoli di poter mancare di parola, non si dovrebbe promettere. Però, sottolinea Austin, essere consapevoli di poter sbagliare non significa solo essere consapevoli di essere dei fallibili esseri umani, bensì significa avere delle ragioni concrete per pensare di potersi sbagliare in questo caso. Allo stesso modo, pensare di non riuscire a mantenere la promessa fatta significa avere qualche concreta ragione per pensare che si mancherà di parola.

Quando dico "Prometto", sostiene Austin, "non ho semplicemente annunciato le mie intenzioni, ma, usando questa formula (compiendo questo rituale), mi sono impegnato con gli altri (...)".⁵²

Analogamente, quando dico, ad esempio, "So che 'S è P'" do agli altri la mia parola: do agli altri la mia autorità per dire che 'S è P'.

Austin afferma che noi "tutti sentiamo la grande differenza che c'è fra il dire 'Ne sono assolutamente sicuro' e 'Lo so' : una differenza simile a quella che c'è tra dire 'Intendo fermamente e irrevocabilmente farlo' e dire 'Lo prometto'".⁵³

Nel primo caso ci troviamo di fronte ad una semplice dichiarazione di intenti, nel secondo invece, proferendo l'espressione "prometto" oppure "so" facciamo qualcosa, compiamo una azione che, in quanto tale, potremmo dire, assume un rilievo di carattere morale.

⁵¹ Ivi, p. 96

⁵² Ivi, p. 97

⁵³ Ivi, p. 98

Se qualcuno ci ha promesso qualcosa, siamo, per così dire, autorizzati a far conto su quella promessa, e a fare a nostra volta delle promesse su quella base. Allo stesso modo, sostiene Austin, se qualcuno “mi ha detto ‘lo so’, sono autorizzato a dire che lo so anch’io, di seconda mano. Il diritto di dire ‘lo so’ è trasmissibile, come sono trasmissibili altri generi di autorità. Quindi, se lo dico alla leggera, posso essere responsabile per avervi messo nei pasticci.”⁵⁴

Quando diciamo di sapere qualcosa andiamo incontro alla possibilità che qualcuno possa reagire chiedendo: “Come puoi saperlo?”.

Questa obiezione indica il fatto che non è sufficiente mostrare che ne siamo sicuri, bensì che siamo tenuti a mostrare che quello che sappiamo rientra in ciò che possiamo sapere.

Una situazione analoga si presenta anche con la promessa.

Non è sufficiente mostrare di avere tutte le intenzioni di fare qualcosa, bensì è necessario anche mostrare “di essere in grado di prometterlo”, cioè che la promessa fatta rientra in ciò che siamo in grado di mantenere.

Una considerazione che è possibile fare a questo punto consiste nell’evidenziare il fatto che per Austin il linguaggio, lungi dall’essere meramente descrittivo, possiede la caratteristica fondamentale di costituire una vera e propria pratica di interazione sociale. Detto in altri termini, proferendo espressioni del tipo “prometto” o “so”, compiamo un atto, che ha la forma di un vero e proprio rituale, il quale è governato da regole e condizioni socialmente determinate che non devono essere violate, pena la nullità dell’atto stesso. “In riti come questi scrive Austin- si prevede che, nelle circostanze appropriate, si reciti una certa formula: ad esempio (...) che dica “Lo ordino” quando ne ho l’autorità, ecc.”⁵⁵

Se risulta invece che qualche condizione non è stata soddisfatta, ad esempio se non avevo l’autorità per ordinarlo, ecc., “(..) allora non sappiamo bene cosa dire (...)” Possiamo in alcuni

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ivi*, p. 100

casi dire che si trattava di un “atto nullo e inefficace”, che è una formula utile per sottolineare l’anomalia dell’azione in esame.⁵⁶

Per quanto riguarda l’espressione “Lo so”, il ritenerla una frase descrittiva è per Austin solo un esempio di “fallacia descrittiva (descriptive fallacy), tanto comune in filosofia. Anche se ci fosse oggi qualche linguaggio speciale puramente descrittivo, il linguaggio originariamente non lo era e per lo più ancora non lo è. Proferire frasi rituali, nelle circostanze appropriate, non è descrivere l’azione che si sta facendo, ma è farla.”⁵⁷

L’analisi e l’interpretazione delle tematiche austiniane relative all’idea del linguaggio come azione costituiscono l’argomento del prossimo capitolo.

⁵⁶ *Ibidem*

⁵⁷ *Ibidem*

CAPITOLO QUARTO

L'IDEA DEL LINGUAGGIO COME AZIONE

1. Scienza del linguaggio o filosofia? La "fallacia descrittiva" e il "performativo"

In questo capitolo, come già precedentemente accennato, verrà svolta l'analisi e l'interpretazione di un tema centrale nel pensiero di Austin. Questo tema consiste nell'invito, da parte del filosofo oxoniense, a guardare al linguaggio non più, o non solo, come ad uno strumento per "descrivere", in modo vero o falso, uno stato di cose, bensì come ad un agire, come ad un fare delle cose.

Questa idea è stata esposta ed elaborata da Austin in una serie di lezioni tenute ad Harvard e pubblicate successivamente col titolo di *"Come fare cose con le parole"* e riassunta in modo molto chiaro ed efficace in una breve conferenza pubblicata nei *"Philosophical Papers"* col titolo di *"Enunciati Performativi"*.¹

Va detto innanzi tutto che Austin, in *"Come fare cose con le parole"*, propone, almeno in abbozzo, una vera e propria teoria del linguaggio, che diventerà nota, soprattutto grazie alla rielaborazione di J.Searle, col nome di teoria degli atti linguistici.

Quell'opera ha suscitato quindi profondo interesse non solo tra i filosofi quanto soprattutto tra gli studiosi di linguistica, di pragmatica del linguaggio e in generale tra gli studiosi di scienza del linguaggio.²

¹ J.L.Austin *"How to do things with words"* 1962; *"Performatives utterances"* in *"Philosophical Papers"* 1961

² Naturalmente nemmeno la filosofia, e non solo quella di lingua inglese, è rimasta indifferente nei confronti delle novità austiniane. Si pensi, oltre ai lavori searliani (ad es. *"Speech acts"* del 1969) anche alla *"Theorie des kommunikativen Handelns"* (1981) di J.Habermas, a *"La sémantique de l'action"* (1977) di P.Ricoeur ed a *"Signature événement contexte"* (1972) di J.Derrida.

E' però da notare il fatto che, a mio avviso correttamente, i curatori dell'edizione italiana C.Penco e M.Sbisà, al termine dell'introduzione, sottolineano che "Come fare cose con le parole" può essere letta come "un'opera di filosofia teoretica travestita strategicamente da ricerca linguistica".³

Lo scopo di questo capitolo è, appunto, quello di mettere in evidenza il fatto che, sotto il travestimento linguistico, è possibile rintracciare una indagine sul concetto di azione volta ad un ampliamento di questa nozione tale da mettere in discussione la centralità del concetto di verità e la stessa consistenza della dicotomia dire-fare o, se vogliamo, asserzione (vera o falsa)-azione, fino a minacciare le fondamenta di un'altra dicotomia, di origine aristotelica, la quale consiste nella distinzione e opposizione dei concetti di teoresi e di prassi.

E' opportuno, però, cominciare l'esposizione prestando attenzione alle argomentazioni che Austin produce nei due scritti che abbiamo menzionato.

Innanzitutto, Austin osserva che la filosofia, storicamente, ha sempre dato per scontato che la funzione più interessante degli enunciati fosse quella di descrivere o rappresentare, in modo vero o falso, la realtà.

Si può prendere ad esempio di questo modo di vedere le cose il Wittgenstein del *Tractatus*, secondo il quale la proposizione è una rappresentazione, o, più precisamente, un'immagine, di uno stato di cose. Questo modo un poco ostinato di guardare al linguaggio è chiamato da Austin "fallacia descrittiva" (descriptive fallacy).

La filosofia, si potrebbe dire, ha sempre ritenuto che il linguaggio avesse come funzione principale quella di mantenere un rapporto privilegiato con la verità.

Per questo motivo i filosofi hanno sviluppato un particolare modo di indagare il linguaggio, ovvero la logica.

La logica ha lo scopo, per dirla con Frege, di "individuare le leggi dell' 'esser vero'", in quanto è "la parola 'vero' <che> in-

³ C.Penco, M.Sbisà "Introduzione" a "Come fare cose con le parole" p. XXI

dica alla logica la direzione”⁴. Austin naturalmente riconosce che la filosofia è sempre stata consapevole del fatto che esistono forme linguistiche che nulla sembrano avere a che fare con la verità.

Lo stesso Aristotele, è bene ricordarlo, nel *De Interpretazione*, distingue tra gli enunciati apofantici, che possono essere veri o falsi, e quelli semantici, come le preghiere, le invocazioni, ecc., i quali non hanno rapporto con la verità, bensì con la persuasione o con l’espressione delle passioni o altro.⁵ Va detto però che, mentre gli enunciati semantici possono essere interessanti per lo studio della retorica o della poetica, sono solo quelli apofantici ad essere degni di diventare l’oggetto di studio da parte di quello strumento (òrganon) della riflessione filosofica che è, appunto, la logica (o analitica, in senso aristotelico).

E’ opportuno osservare, però, che Austin non è interessato ad una rivalutazione o valorizzazione di quelle forme linguistiche presenti ad esempio nella poesia che tanto interesse, in tutt’altro contesto filosofico, hanno suscitato in Heidegger, nelle quali il filosofo tedesco intravedeva le manifestazioni di un “dire originario”, espressione di autentica manifestatività dell’essere.⁶

Austin considera queste forme linguistiche dei semplici “eziolamenti” ovvero degli usi derivati, “parassitari”, del linguaggio.⁷

L’interesse del filosofo oxoniense è invece rivolto proprio nei confronti di quegli enunciati la cui caratteristica fondamentale sembra essere la loro possibile verità o falsità.

Austin osserva che negli anni recenti l’atteggiamento della filosofia nei confronti di quegli enunciati che sembrano asserzioni

⁴ G.Frege “*Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung*“ 1918-19 trad.it p. 43

⁵ Aristotele *De Int.* 4

⁶ Cfr. a questo proposito i saggi contenuti in M.Heidegger “*Unterwegs zur Sprache*” 1959

Trad it.1990

⁷ Austin utilizza il termine “eziolamento”(etiolation) mutuandolo da un fenomeno noto alla botanica.Tale fenomeno consiste nell’ingiallimento delle foglie di piante tenute al buio, cioè in condizioni innaturali. Per metafora il riferimento è ad un uso in certo modo “innaturale” del linguaggio, rispetto al “naturale” e normale uso quotidiano

è in buona parte mutato. In primo luogo si è ritenuto che se la caratteristica fondamentale delle asserzioni è quella di essere vere o false, si dovrebbe sempre poter decidere, attraverso una verifica empirica, se sono, appunto, vere o false.

Questo atteggiamento è identificabile in alcune idee del neopositivismo e del neo-empirismo, che Austin chiama “movimento verificazionista”.

Questo modo di pensare ha portato all’idea che quegli enunciati che sembrano asserzioni ma che non possono essere verificati (e nemmeno sono tautologie) non sono affatto asserzioni, bensì dei nonsensi.

Successivamente si è insinuata l’idea che, forse, alcuni enunciati che sembrano asserzioni ma che non sono verificabili, come ad esempio le proposizioni dell’etica, non sono affatto dei nonsensi e nemmeno pretendono di descrivere stati di cose, ma hanno la funzione di esprimere sentimenti ed emozioni. Il riferimento è in questo caso alle idee del cosiddetto emotivismo etico, il cui esponente principale in quegli anni era stato il neoempirista A.J.Ayer, il quale, in *“Linguaggio, Verità e Logica”*, raccogliendo alcune istanze di Russel e del “primo” Wittgenstein, affermava che “la funzione della parola di specifico rilievo etico è puramente ‘emotiva’. La si impiega per esprimere un sentimento verso certi oggetti, non per fare qualche asserzione in proposito”.⁸

La vera svolta, di portata “rivoluzionaria”, si ha nel momento in cui ci si è resi conto che la funzione descrittiva e, se vogliamo, “veritativa”, è solo uno dei tanti possibili modi in cui viene usato il linguaggio.

E’ nata così l’idea dei molteplici, o addirittura, infiniti usi del linguaggio. Quest’idea si è affermata grazie alle riflessioni del cosiddetto “secondo” Wittgenstein, il quale, alla domanda: “Ma quanti tipi di proposizioni ci sono? Per esempio:asserzione, domanda e ordine?(...)”, così rispondeva : “(...) Di tali tipi ne esistono innumerevoli: innumerevoli tipi differenti di impiego di tutto ciò che chiamiamo ‘segni’, ‘parole’, ‘proposizioni’.(...)”⁹

⁸ A.Ayer *“Language, Truth and Logic”* 1946 tr.it.1961 p. .138

⁹ L.Wittgenstein *“Philosophische Untersuchungen”* 1953 tr.it.1967 §23 p. .21

Austin a questo proposito, mentre da un lato concorda sul fatto che, presumibilmente, ci sono numerosissimi usi del linguaggio, dall'altro afferma che parlare in modo vago di usi infiniti del linguaggio è semplicemente una comoda via di uscita per liquidare la questione senza consentirci però di ottenere alcun concreto progresso conoscitivo.

Se ci sono molteplici usi del linguaggio è bene, secondo il filosofo oxoniense, tentare di capire quanti e quali sono, al fine, se possibile, di elencarli tutti, evidenziando le caratteristiche peculiari di ciascuno di essi. Austin ritiene di poter contribuire a questa indagine richiamando l'attenzione su un tipo particolare di uso del linguaggio.

Il filosofo oxoniense dichiara di voler considerare alcuni enunciati che sembrano asserzioni e come tali vengono solitamente classificati, che non sono dei nonsensi, che presentano verbi ordinari declinati alla prima persona del presente indicativo attivo ma che tuttavia asserzioni non sono. In altri termini, si tratta di enunciati che non descrivono alcuno stato di cose e di cui non si può dire che sono o veri o falsi.

Austin porta qualche esempio di questo genere di enunciati:

“Sì (prendo questa donna come legittima sposa)” – pronunciato nel corso di una cerimonia nuziale.

“Battezzo questa nave Queen Elisabeth “- pronunciato quando si rompe la bottiglia contro la prua.

“Lascio il mio orologio in eredità a mio fratello” – quando ricorre in un testamento.

“Scommetto uno scellino che domani pioverà”.

Ciascuno di questi enunciati costituisce un esempio di ciò che Austin chiama enunciato o proferimento performativo (*performative utterance*).¹⁰

La caratteristica di questi enunciati risiede nel fatto che la persona che li proferisce non sta semplicemente dicendo qualcosa e tantomeno sta descrivendo ciò che sta facendo, bensì sta compiendo un'azione di cui l'atto di proferire l'enunciato ne è una componente essenziale.

¹⁰ J.L.Austin “*How to do things with words*“ 1962, tr.it 1975 p. .10

E' da notare il fatto che attraverso queste prime considerazioni e questi primi esempi apparentemente banali dal punto di vista linguistico, ciò che sta avvenendo è uno slittamento di senso che sta trasformando quella che si presentava come una indagine sul linguaggio in un'indagine sull'azione. Austin sta tentando di provocare una sorta di riorientamento gestaltico che ci permetta di riuscire a vedere nel linguaggio non più o non solo la descrizione, vera o falsa, del mondo, bensì il nostro agire nel mondo stesso.

Austin è perfettamente consapevole delle obiezioni che possono essere mosse a questo modo di vedere le cose. Qualcuno potrebbe pensare che Austin stia sostenendo che sposarsi, battezzare, promettere ecc. sia semplicemente dire alcune parole. Naturalmente non è così, le parole vanno pronunciate nelle circostanze appropriate, nel giusto contesto. Questo richiamo al contesto è fondamentale per due motivi. Il primo è dovuto al fatto che, come vedremo più avanti, è il contesto a suggerire un criterio di valutazione delle azioni.

Il secondo motivo consiste nell'evidenziare il fatto che è lo stesso concetto di azione che va allargato: il contesto, le circostanze, secondo Austin, sono, come le parole, parte integrante dell'azione.

Austin ribadisce che i performativi non sono descrizioni di uno stato di cose e nemmeno il segno visibile, esteriore di un atto spirituale interiore.

Qualcuno infatti potrebbe pensare che dire "Lo prometto" sia solo il segno esteriore, descrittivo, e quindi vero o falso, di un promettere interiore più autentico, più "vero". Austin, forte della sua cultura classica, porta anche l'esempio dell'*Ippolito* di Euripide, in cui il protagonista della tragedia afferma: "La mia lingua ha giurato ma il mio cuore no."¹¹ Austin, dopo aver di passaggio annotato come "l'eccesso di profondità, o meglio di solennità, apra immediatamente la via alla immoralità", afferma che è sbagliato considerare le parole come descrizioni, vere o false, dell'avvenuta esecuzione di "atti interiori". Quando si parla di una falsa promessa non si intende dire che l'enunciato

¹¹ J.L.Austin *op.cit.*tr.it.p. 12

“io prometto “ è falso, ma piuttosto che l’atto era in malafede o incompleto ecc. evidenziando in questo modo un guasto o una anomalia nell’azione stessa.

Gli enunciati performativi, essendo azioni, o meglio, componenti essenziali di atti rituali, esigono criteri di valutazione loro propri. Mentre gli enunciati constativi, che Austin preliminarmente contrappone ai performativi, hanno come criterio di valutazione la verità e la falsità, questi ultimi hanno come criterio di valutazione la felicità o l’infelicità, ovvero la completa riuscita o meno, dell’atto stesso.

Una osservazione a questo punto va fatta.

Ci si potrebbe domandare come mai Austin, il nemico delle dicotomie, costruisca lui stesso la nuova dicotomia performativo-constativo.

Si può già anticipare che, come vedremo successivamente, Austin costruisce questa dicotomia in modo strumentale e con l’obiettivo di distruggerla nel momento in cui verrà messa in rilievo l’onnipresenza nel linguaggio di aspetti performativi.

Comunque, ciò che fino a questo momento abbiamo avuto modo di notare è che l’idea di fondo dell’oxoniense consiste nel mettere in evidenza il fatto che “dire qualcosa” non significa sempre formulare, esprimere, comunicare, in modo vero o falso, una conoscenza.

Il linguaggio non è, potremmo dire, di esclusivo appannaggio della teoresi.
Dire qualcosa è fare qualcosa. Il linguaggio viene da Austin recuperato a pieno titolo sul terreno della prassi.

Si avrà occasione di notare, col proseguire delle argomentazioni, quanto il confine tra i due grandi concetti di teoria e prassi diventi sempre più labile e sfumato.

2. Felicità ed infelicità delle azioni: circostanze appropriate, convenzioni, contesto

Come precedentemente accennato, gli enunciati performativi hanno criteri di valutazione loro propri. Essi, essendo azioni o “componenti” di azioni, non possono certamente essere veri o falsi. Nessuna azione infatti può essere detta vera o falsa. Le azioni possono riuscire, essere compiute oppure fallire. Oppure

possono essere buone o cattive azioni o appropriate o inappropriate.

Per il momento va annotato il fatto che Austin individua le condizioni che permettono la buona riuscita, o felicità, di questo genere di azioni ed i modi in cui invece possono non riuscire, ovvero le circostanze che determinano la loro infelicità.

Le condizioni necessarie “per lo scorrevole e ‘felice’ funzionamento di un performativo”(e le rispettive “infelicità”) sono piuttosto intuitive¹²:

1. Deve esistere una procedura convenzionale accettata che deve includere l’atto di dire alcune parole da parte di qualcuno in determinate circostanze. Se questa procedura non esiste l’atto non è compiuto.(Colpo a Vuoto, Atto non riconosciuto) (Misfire, Misinvocation)

2. Le persone e le circostanze devono essere appropriate per richiamarsi alla procedura. Se così non è, l’atto non è compiuto.(Colpo a vuoto,Applicazione indebita) (Misfire, Misapplication)

3.La procedura deve essere eseguita correttamente e completamente. Se così non è, l’atto non è compiuto, in quanto viziato da difetti o lacune (Colpo a vuoto, Esecuzione impropria) (Misfire, Misexecution)

4.Laddove la procedura sia richiamata da qualcuno che dovrebbe avere certi pensieri o sentimenti (ad es. perdono), oppure sia invocata per annunciare l’inaugurazione di un certo comportamento da parte di qualcuno (ad es. promessa), allora la persona che si richiama alla procedura deve effettivamente avere quei pensieri o sentimenti oppure l’intenzione di comportarsi in tal modo e comportarsi poi effettivamente in tal modo.

Se così non è l’atto è compiuto ma è “incompleto”. (Abuse, Insincerities)

Una osservazione che può essere fatta subito su questo ultimo punto consiste nel mettere in evidenza il fatto che questo richiamo ai sentimenti, ai pensieri o comunque alla dimensione interiore di chi promette, giura, perdona, ecc. sembra per alcuni aspetti essere in contraddizione con quanto detto in precedenza

¹² Ivi p. .16-17

da Austin riguardo al giuramento di Ippolito nella tragedia di Euripide. Austin in quel caso aveva minimizzato il valore dell'aspetto privato, interiore, dell'evento, in favore dell'importanza dell'impegno pubblico del rito.

Va detto però che è connaturata nell'orientamento di pensiero austiniiano una totale ripulsa nei confronti delle distinzioni drastiche, che abbiano la forma dell'aut-aut.

E' uno dei maggiori pregi della riflessione di Austin quello di saper individuare e valorizzare situazioni limite, di confine, di solito trascurate o nemmeno notate. Infatti, secondo Austin, un giuramento o una promessa ecc. fatta in malafede è comunque una azione effettivamente compiuta, sebbene "non completamente" ma non nulla, anche se infelice, in quanto si tratta di un abuso della procedura, ovvero di un atto insincero. Una annotazione che è possibile fare a questo punto consiste nel suggerire la presenza di una certa somiglianza di stile filosofico tra l'elaborazione austiniiana del concetto di "atto compiuto ma incompleto" tipico delle promesse o delle scuse fatte in malafede ed i concetti di "atto non volontario" ed "atto involontario" elaborati da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, di cui si è parlato nel primo capitolo della presente dissertazione. Secondo Aristotele, si ricorderà, gli "atti involontari", a differenza di quelli "non volontari", sono quelli caratterizzati dalla presenza di pentimento in chi li ha compiuti.

E' quindi la presenza di un sentimento o stato d'animo interiore a completare l'atto rendendolo completamente involontario e quindi passibile di perdono.

Austin invita a considerare l'azione come un fenomeno assai complesso, che può comprendere in sé convenzioni, parole, pensieri, intenzioni, gesti ecc. e che necessita per questo motivo di criteri di valutazione altrettanto complessi. Per questo motivo ritengo non condivisibile l'obiezione che una parte della pragmatica linguistica, attraverso le parole di C.Bianchi, muove alle condizioni di felicità dei performativi formulata da Austin.¹³

Secondo la Bianchi sono gli atti sociali ad avere rigide regole convenzionali di felicità, ma non gli atti linguistici in sé. Se ad

¹³ Cfr.C.Bianchi "*Pragmatica del linguaggio*" 2003 p. .67

esempio in un battesimo o in un matrimonio non è la persona appropriata a “celebrare il rituale” è l’atto sociale a fallire ma non l’atto linguistico. Questa obiezione sarebbe, al limite, condivisibile se l’interesse di Austin fosse rivolto esclusivamente agli aspetti linguistici del fenomeno. Tuttavia Austin non fa distinzioni tra atti linguistici e atti sociali, in quanto le convenzioni, le parole proferite, il contesto ecc. sono tutte componenti indispensabili di un unico e medesimo atto che in taluni casi può essere annullato o incompleto o comunque infelice.

Non così dissimili, come invece potrebbero sembrare seppur presentate partendo da presupposti teoretici estremi, sono alcuni aspetti delle obiezioni che il “filosofo della scrittura” J. Derrida avanza ad Austin nella conferenza del 1971 intitolata “*Firma evento contesto*”.¹⁴

Questo scritto, che è opportuno esaminare abbastanza dettagliatamente, ha lo scopo di mettere in discussione l’idea del linguaggio come comunicazione tra le coscienze, ovvero come rappresentazione di idee e concetti da parte di soggettività presenti anche se assenti, di cui il linguaggio stesso farebbe da supplente o da traccia. Secondo Derrida l’essenza della scrittura e del linguaggio in generale consiste invece nell’essere costituita da segni ovvero marchi sempre iterabili e citabili in qualunque contesto ed a prescindere da qualunque soggettività o intenzione originaria.

Questa “possibilità di prelevamento e di innesto citazionale che appartiene alla struttura di ogni marchio, parlato o scritto” evidenzia nel linguaggio una essenziale “possibilità di funzionamento separato (...) dal suo voler-dire ‘originale’ e dalla sua appartenenza ad un contesto saturabile e rigido”¹⁵. Predicato essenziale della scrittura ovvero del linguaggio come struttura è “la forza di rottura con il suo <preteso> contesto” cioè con “un certo ‘presente’ dell’iscrizione, la presenza dello scrittore a ciò che egli ha scritto, tutto l’ambiente e l’orizzonte della sua esperienza e soprattutto l’intenzione, il voler-dire, che in un dato

¹⁴ J.Derrida “*Signature événement contexte*” 1971 in « *Marges-de la philosophie* » 1972 tr.it.1997

¹⁵ Ivi.tr.it.p. 410

momento si suppone animi la sua iscrizione”.¹⁶ Successivamente Derrida mette in gioco l’analisi della “problematica del performativo”, attraverso la lettura e il commento del testo austriaco.

Il filosofo francese comincia facendo alcune osservazioni preliminari. Derrida afferma, prima di tutto, che Austin sembra considerare “gli atti di discorso solo come atti di comunicazione”.¹⁷

Su questo punto, purtroppo, va detto che il filosofo francese parte, per così dire, col piede sbagliato. L’obiettivo di Austin è semmai quello di suggerire che il linguaggio può anche essere visto non solo come “atto di comunicazione” ma come componente di una azione complessa caratterizzata dalla presenza di elementi di carattere rituale e quindi convenzionali.

Derrida conviene comunque sul fatto che il performativo, come “categoria di comunicazione” è relativamente originale.

Il performativo infatti “non descrive qualcosa che esiste al di fuori del linguaggio e prima di esso. Esso produce una situazione, opera.”¹⁸ Osserva poi Derrida che “il performativo è una ‘comunicazione’ che non si limita essenzialmente a trasportare un contenuto semantico già costituito e sorvegliato da un intento di verità”.¹⁹

Tuttavia, Derrida mette in evidenza il fatto che Austin nella sua “analisi paziente, aperta, aporetica” incontra delle difficoltà che hanno una “radice comune”. Questa “radice comune” viene da Derrida individuata nel fatto che “Austin non ha preso in considerazione quello che, nella struttura della locuzione(...) comporta già quel sistema di predicati che chiamo grafematici in generale (...)”.²⁰

In altre parole Austin non ha previamente distinto alcune caratteristiche “ideologiche” del linguaggio da quelle che sono le caratteristiche essenziali, secondo Derrida, del linguaggio

¹⁶ Ivi.tr.it.p. 406

¹⁷ Ivi.p. 411

¹⁸ Ivi; p. 412

¹⁹ *Ibidem*

²⁰ Ivi, p. 413

stesso, ovvero la possibilità di “prelievo e innesto citazionale” a prescindere da qualunque contesto specifico.

Questa mancanza comporta il fatto che “tutte le opposizioni ulteriori di cui Austin ha invano cercato di fissare la pertinenza, la purezza, il rigore”, ovvero le opposizioni “felice-infelice” e “uso ordinario-uso parassitario” sono insufficienti o comunque non sono originarie bensì derivate.

La prova di quanto detto risiederebbe, secondo Derrida, nel fatto che le analisi austiniane dei performativi “richiedono permanentemente un valore di contesto (...) e la lunga lista delle infelicità (infelicities) (...) si riporta sempre ad un elemento di quello che Austin chiama il contesto totale”.²¹

Anche su questo punto, a mio avviso, va ribadito il fatto che Derrida, fedele al principium firmissimum che lo guida, sembra proprio sottovalutare il fatto che l’indagine austiniana non è rivolta a definire una presunta essenza del linguaggio, ma consiste invece nella riflessione sui molti sensi in cui si agisce parlando, la qual cosa porta necessariamente ad individuare i contesti in cui questo accade, i quali non sono affatto elementi accessori, bensì costitutivi dell’evento stesso.

Austin dice chiaramente che, ad esempio, sposarsi non è dire alcune parole. Sono necessarie molte altre cose al fine di performare l’azione.

Scindere le parole dal contesto per domandarne l’essenza è una pratica che Austin, si può presumere, giudicherebbe essenzialista e metafisica. Derrida afferma poi che l’elemento essenziale del contesto è rappresentato da “la coscienza, la presenza cosciente dell’intenzione del soggetto parlante alla totalità del suo atto locutorio. Con questo, la comunicazione performativa ridiviene comunicazione di un senso intenzionale (...)”

Si ritrova nella definizione del contesto la “giurisdizione teleologica di un campo totale il cui centro organizzatore resta l’intenzione.”²²

Su questo va detto che effettivamente l’intenzione del soggetto parlante è un elemento, anche se non l’unico ed anche se non necessariamente l’essenziale, in mancanza del quale

²¹ *Ibidem*

²² *Ivi*, p. 414

l'azione performata può essere infelice. Ed è anche vero che una certa presenza di uno o più soggetti all'evento è indispensabile.

Il rito, potremmo dire, necessita dei propri celebranti.

Va ribadito il fatto che il perno su cui fa leva la critica di Derrida all'oxoniense consiste nel denunciare la mancata analisi ed individuazione della caratteristica essenziale ed originaria del linguaggio di essere composto da segni o marchi iterabili a dispetto di qualsivoglia contesto o soggettività intenzionale.

Secondo il filosofo francese è proprio questa mancanza di analisi a indurre Austin alla formulazione della distinzione di principio tra uso "normale" o "ordinario" delle parole ed uso "parassitario" od "eziolato" del linguaggio.

Austin non si renderebbe dunque conto del fatto che proprio la possibilità delle parole di essere citate e ripetute sempre e dovunque costituisce la caratteristica fondamentale del linguaggio.

Anche su questo punto giova ripetere che il tema dell'indagine austiniana è l'analisi delle azioni convenzionali e rituali costituite (anche) dal proferimento di alcune parole. Si può dire anzi che Austin individua proprio nel proferimento di alcune parole la parte essenziale della ritualità dell'atto. L'atto rituale è quindi in linea di principio iterabile ma l'appropriatezza del contesto è per Austin necessaria, in quanto ne è parte integrante. Le formule di un matrimonio o di un giuramento proferite durante una rappresentazione teatrale, quindi in una situazione linguistica che Austin giudicherebbe "eziolata", "innaturale", possono sicuramente dirci qualcosa sull'essenza del linguaggio ma esiste un senso più che ragionevole per affermare che esse, in quel contesto, non performano né un matrimonio né un giuramento.

Semplicemente non si tratta di quelle azioni di cui Austin tenta di dar conto.

La frase "Va' e afferra una stella cadente" presente in una poesia di J. Donne non è un ordine, non ne ha la "forza", potremmo dire, anticipando un concetto austiniano che incontreremo nei prossimi paragrafi.

Ritornando all'analisi del testo austiniano, ciò che abbiamo appreso fino ad ora è che i performativi hanno condizioni di va-

lidità loro proprie che permettono di dirli felici o infelici, a differenza dei constativi che possono invece essere veri o falsi.

A questo punto ci si potrebbe chiedere: “Le cose stanno realmente così?”.

“E’ corretta questa distinzione?”

Alla risposta a queste domande è dedicato il prossimo paragrafo.

3. Abbattimento della dicotomia performativo-constativo

La prima mossa che Austin compie dopo aver individuato i performativi ed averli contrapposti ai constativi consiste nel chiedersi se esista un modo per riconoscerli ed identificarli con relativa facilità.

Austin si chiede in primo luogo se esiste un criterio grammaticale per distinguere i performativi dai constativi.

Gli esempi di performativo forniti fino a questo momento posseggono tutti una certa quale identità grammaticale. Sono infatti tutti degli enunciati caratterizzati dalla presenza di un verbo declinato alla prima persona del presente indicativo attivo. Austin aggiunge però che esiste “un’altra forma canonica, tanto comune quanto questa”, caratterizzata dalla presenza di un verbo al passivo, alla seconda o terza persona. Ad esempio gli avvisi del tipo “I passeggeri sono invitati a servirsi del sottopassaggio” oppure “E’ vietato fumare” ecc.

Però, ammette Austin, non si deve nemmeno pensare che qualunque enunciato classificabile come performativo debba necessariamente possedere una di queste forme canoniche. Ad esempio proferendo l’enunciato performativo tipico “Ti ordino di chiudere la porta” si compie l’atto di ordinare una certa cosa, il quale naturalmente non è né vero né falso.

Ma nelle circostanze adatte è possibile compiere lo stesso atto dicendo “Chiudi la porta” o addirittura dicendo semplicemente “La porta !”

Allo stesso modo l’avviso “Siete avvertiti che questo toro è pericoloso” può essere sostituito dalle scritte “Questo toro è pericoloso” oppure “Toro pericoloso” o addirittura “Toro”. In tutti i casi sembra essere compiuto l’atto linguistico

dell'avvertire anche se va detto che negli ultimi due il chiarimento del contesto ha una particolare rilevanza.

Abbandonata l'idea di un criterio grammaticale certo da utilizzare per distinguere i performativi dai constativi si potrebbe ancora pensare di poter ricondurre tutti i performativi, anche quelli meno evidenti, ad una forma "esplicita" caratterizzata dalla presenza di verbi inequivocabilmente performativi che andrebbero previamente elencati. Allora ad esempio l'enunciato "Chiudi la porta" sarebbe un performativo "implicito" o "primario" distinto ma virtualmente riconducibile al performativo "esplicito".

"Ti ordino di chiudere la porta".

Però, ammette Austin, ci sono moltissimi casi in cui è quasi impossibile riconoscere con certezza un performativo in mancanza di un verbo performativo esplicito. Un proferimento del tipo "Sarò là" potrebbe essere interpretato come una promessa o una dichiarazione di intenti non necessariamente impegnativa o una previsione, verificabile o falsificabile, su ciò che accadrà in futuro e, dice Austin, "può avere molta importanza, almeno nelle società sviluppate, <sapere> che cosa precisamente sia".²³ Questo è il motivo, secondo Austin, per cui è nato e si è sviluppato il performativo esplicito. Austin fa a questo proposito una interessante considerazione di carattere, potremmo dire, sociologico, o, addirittura, etnologico, che è opportuno riportare: "Questo è un modo in cui il linguaggio si sviluppa in armonia con la società di cui è il linguaggio. I costumi sociali della società possono avere effetti notevoli sulla questione di quali verbi performativi espliciti si sviluppino e quali no (...). Siccome la società sembra approvare il biasimare o il rimproverare, abbiamo sviluppato una formula - "Ti rimprovero" o "Ti biasimo"- (...). Ma d'altra parte, siccome apparentemente non approva l'insultare, non abbiamo sviluppato la semplice formula "Ti insulto", che avrebbe potuto funzionare altrettanto bene".²⁴

Secondo il filosofo oxoniense sono quindi le usanze, le pratiche, l'ethos di un popolo o di una società a condizionare lo

²³ J.L. Austin "*Performatives Utterances*" tr.it p. 231

²⁴ *Ibidem*

sviluppo di alcune forme linguistiche a scapito di altre. Si può dire forse che è proprio nelle pratiche linguistiche rituali che un popolo o una società può riconoscere e trovare conferma di se stessa e del proprio ethos. Questa, se vogliamo è una caratteristica di ogni forma di rito. E', a mio avviso, un aspetto notevole della riflessione austiniana l'aver intravisto ed evidenziato gli aspetti rituali presenti nel linguaggio che usiamo quotidianamente.

Tornando al problema della riconoscibilità dei performativi ed alla distinzione tra essi e i constativi, con il proseguire dell'indagine si incontrano difficoltà sempre maggiori. Ad esempio se qualcuno proferisce l'espressione "Mi scuso", possiamo dire in base a quanto detto fino ad ora che qualcuno sta proferendo il performativo previsto dal rituale dello scusarsi. Ma se avesse detto ad esempio "Sono terribilmente mortificato"? Mentre da un lato questa espressione può essere vista come un equivalente di "Mi scuso", dall'altro appare innegabile il fatto che si tratti di una descrizione (vera o falsa) di uno stato d'animo, e quindi di un constativo.

Un enunciato del tipo "Asserisco che A è B" da un certo punto di vista può essere interpretata come l'atto di asserire, da un altro punto di vista sembra difficile negare il fatto che si tratti effettivamente di una asserzione, cioè di un enunciato che ha il vero o il falso come criterio principale di valutazione. Fino a questo punto, dice Austin, "siamo andati avanti come se ci fosse una differenza abbastanza netta tra enunciati performativi e ciò cui li abbiamo contrapposti, asserzioni, resoconti o descrizioni. Ora però cominciamo a trovare che questa distinzione non è netta come potrebbe. E cominciamo a naufragare."²⁵

Il motivo di questo "naufragio" risiede nel fatto che si è partiti da una petizione di principio sulla quale sarebbe bene cominciare a riflettere, cioè si è dato per scontato che le uniche, e per giunta mutualmente esclusive, dimensioni di valutazione dei constativi e dei performativi fossero rispettivamente il vero e il falso per i primi e la felicità ed infelicità per i secondi.

²⁵ Ivi;tr.it.p. . 231-232

Il punto è che le azioni, quindi anche i performativi, non vanno valutate solamente in base alla loro “riuscita” (felicità) o al loro fallimento (infelicità).

Ad esempio un consiglio o un verdetto non sono valutati solo come atti compiuti o meno, ma anche come buoni o cattivi consigli o come equi od iniqui verdetti.

Non va quindi trascurata una certa connessione con i fatti che costituiscono il contesto in cui sono inseriti che rende i performativi meno dissimili dai constativi di quanto si potrebbe pensare. “Si direbbe che sono quasi tenuti ad essere veri o falsi, e che non sono poi molto lontani dalle asserzioni”.²⁶

Lo stesso discorso vale per i constativi: “Più ci pensate, alla verità e falsità, più trovate che pochissime delle asserzioni che facciamo sono semplicemente vere o false. Di solito c’è il problema se sono obiettive o meno, se sono adeguate o meno, se sono esagerate o meno.”²⁷

Ad esempio una asserzione del tipo ‘La Francia è esagonale’ può essere valutata in modo soddisfacente avvalendosi esclusivamente del criterio della verità o falsità? Si tratta in questo caso di un enunciato approssimativo che può essere valutato come perfettamente adeguato da parte di uno stratega che voglia organizzare una difesa dei confini di quella nazione e nel contempo gravemente inadeguato se valutato da un cartografo intento ad elaborare una cartina geografica precisa. Austin invita inoltre ad “essere più liberali nelle nostre idee circa la verità e la falsità” al fine di vedere che “le asserzioni, quando vengono valutate in relazione ai fatti, non sono dopo tutto molto diverse dai consigli, gli avvertimenti, i verdetti, e così via.”²⁸

Alcuni tipi di enunciati che sono stati oggetto di un dibattito da parte dei filosofi del linguaggio dovrebbero essere valutati, secondo Austin, da un'altra prospettiva che non sia solo quella della verità, della falsità o della mancanza di verità o falsità. Ad esempio un enunciato del tipo “l’attuale re di Francia non è calvo”, piuttosto che essere oggetto di discussione sulla sua pos-

²⁶ *Ibidem*

²⁷ *Ivi*;tr.it.p. .235

²⁸ *Ibidem*

sibile verità o falsità o mancanza di significato, non potrebbe essere visto come un “misfire”, ovvero un atto nullo come lo è ad esempio l’atto di vendita di un terreno che non esiste?

Tutte queste considerazioni ed altre possibili portano a concludere che l’iniziale e netta distinzione austiniana tra performativi e constativi “(...) si è considerevolmente indebolita, anzi cade.”²⁹

E’ necessario quindi “reimpostare il problema in modo nuovo” e tornare a riflettere sui sensi in cui è lecito sostenere che dire qualcosa è fare qualcosa.

4. Atti locutori, illocutori, perlocutori

In che senso, dunque, dire qualcosa può essere detto fare qualcosa?

Innanzitutto va detto che “fare qualcosa” è una espressione molto vaga. Quando proferiamo qualunque enunciato non stiamo forse facendo qualcosa?

Anche la parola azione si dice in molti sensi. Potremmo ad esempio contrapporre gli uomini che parlano agli uomini d’azione, e sostenere che i primi, in realtà, non hanno fatto niente, hanno solo parlato.

Potremmo però anche contrapporre “il solo pensare qualcosa al dirlo effettivamente (ad alta voce), contesto nel quale dire qualcosa è fare qualcosa.”³⁰

Austin precisa che esiste “un intero gruppo di sensi,(...), in cui dire una cosa qualsiasi deve sempre essere fare qualcosa, (...)”³¹

Dire una cosa qualsiasi è:

1. sempre, eseguire l’atto di emettere certi suoni (un atto fonetico), e l’enunciato è una fonè (phone)

2. sempre, eseguire l’atto di pronunciare certi vocaboli o parole, cioè suoni di certi tipi che appartengono e in quanto appartenenti ad un certo lessico e conformemente ad una certa grammatica. Possiamo chiamare quest’atto un atto fatico, e l’enunciato un fema (pheme)

²⁹ *Ibidem*

³⁰ J.L.Austin “*How to do things with words*” tr.it.p. 69

³¹ *Ibidem*

3. generalmente, eseguire l'atto di usare quel fema con un certo senso e riferimento (che insieme sono equivalenti al significato).

Possiamo chiamare quest'atto un atto retico, e l'enunciato di cui costituisce l'enunciazione un rema (rheme).

Dire qualcosa, quindi, può in primo luogo essere fare qualcosa nel senso di emettere certi suoni, nel senso di pronunciare certe parole in una certa costruzione, e nel senso di pronunciarle con un certo significato, cioè con un certo senso e un certo riferimento.

L'emettere certi suoni in modo da articolare parole secondo una certa grammatica e sintassi ed in modo da proferire una unità di discorso significante (locuzione) costituisce il compiere un atto locutorio (locutionary act).

Questo primo insieme di sensi in cui dire qualcosa è fare qualcosa va tenuto distinto, almeno a livello teorico, da un altro senso in cui dire qualcosa è fare qualcosa.

Se qualcuno proferisce l'enunciato "Sta per caricare", oltre a compiere un atto locutorio nei sensi specificati, compie anche l'atto di asserire, o avvertire, o minacciare. Questo ulteriore senso in cui dire qualcosa è fare qualcosa è chiamato da Austin compiere un atto illocutorio (illocutionary act).

L'atto illocutorio è l'esecuzione di un atto nel dire qualcosa, distinto, a livello teorico, dall'atto di dire qualcosa.

Austin si richiama al fatto che "l'occasione in cui viene proferito un enunciato ha una fondamentale importanza, e che le parole usate devono in una certa misura essere 'spiegate' dal 'contesto' in cui sono destinate ad essere pronunciate, in uno scambio linguistico."

Va detto però che, secondo il filosofo di Oxford, si è ancora "troppo inclini a dare queste spiegazioni nei termini di 'significati' delle parole".³¹

Austin distingue invece il significato (senso e riferimento) dalla "forza" (force) di un proferimento.³²

La nozione di forza era già stata introdotta in passato da Frege. Secondo Frege una asserzione, oltre ad avere un senso,

³¹ Ivi, p. 75

³² *Ibidem*

cioè oltre ad esprimere un pensiero, ha anche una forza, ovvero può essere riconosciuta come vera o falsa. La forza assertoria è così una sorta di differenza specifica espressa dalla forma della asserzione: “Il riconoscimento della verità lo esprimiamo nella forma dell’enunciato assertorio; non abbiamo bisogno a questo fine della parola ‘vero’. E, se pure la utilizziamo, l’autentica forza assertoria non sta in essa ma nella forma dell’enunciato assertorio, e nel caso che questa perda la sua forza assertoria la parola ‘vero’ non può ricostituirla.”³³

Secondo Austin invece non esiste solo la forza assertoria, bensì tanti tipi di forze illocutorie quanti sono i possibili atti linguistici permessi dalle convenzioni, in quanto “l’atto illocutorio è un atto convenzionale: un atto compiuto in quanto conforme ad una convenzione”.³⁴

Va detto che Austin utilizza la nozione di forza illocutoria per impostare una classificazione, provvisoria, degli enunciati, individuandone cinque tipi o classi: Verdettivi, Esercitivi, Commissivi, Comportativi, Espositivi.³⁵

I Verdettivi sono caratterizzati dall’emissione di un verdetto, ma non è necessario che sia definitivo: può essere una stima, un calcolo o una valutazione. Riguardano comunque l’emissione di una sentenza riguardo a qualcosa di cui è difficile essere certi.

Gli Esercitivi consistono nell’esercitare dei diritti, dei poteri oppure un’influenza, ad esempio ordinare, esortare, votare, conferire una nomina, avvertire, consigliare ecc.

I Commissivi sono caratterizzati dall’assunzione di un impegno. L’esempio paradigmatico è costituito dalla promessa, ma comprendono anche le dichiarazioni di intenti che non sono promesse ed anche lo schierarsi in favore di qualcuno o lo sposare una causa.

³³ G.Frege “*Der Gedanke. Eine logische Untersuchung*” 1918 tr.it.1988 p. 50

³⁴ J.L.Austin “*How to do things with words*” tr.it.p. 78

³⁵ La classificazione austiniana, provvisoria e di valore programmatico, è stata criticata e rielaborata da J.Searle. Cfr. J.Searle “*Per una tassonomia degli atti illocutori*” in Sbisà (1978) pp.168-198

I Comportativi riguardano il comportamento sociale delle persone, ad esempio lo scusarsi, il congratularsi, l'encomiare, il condolarsi, l'imprecare e lo sfidare.

Gli Espositivi, infine, permettono di chiarire il modo in cui usiamo le parole e sono caratterizzati dal proferimento di alcuni verbi tipici quali "io replico", "io dimostro", "io ammetto", "io esemplifico", "io assumo", "io postulo", ecc.

Austin aggiunge inoltre che vi è ancora un ulteriore senso, oltre all'agire locutorio e all'agire illocutorio, in cui dire qualcosa è fare qualcosa.

"Dire qualcosa produrrà spesso, o anche normalmente, certi effetti consecutivi sui sentimenti, i pensieri, o le azioni di chi sente, o di chi parla, o di altre persone: e può essere fatto con lo scopo, l'intenzione o il proposito di produrre questi effetti;(...). Chiameremo l'esecuzione di un atto di questo genere l'esecuzione di un atto perlocutorio (perlocutionary act), e l'atto eseguito, (...) una perlocuzione (perlocution)".

E' notevole quanto il proseguimento dell'indagine austiniana si orienti con sempre maggior decisione verso la costruzione di una complessa teoria dell'azione in senso anti-riduzionista che integra quella imbastita nel saggio sulle scuse di cui abbiamo già dato conto nel primo capitolo della presente dissertazione. Austin afferma infatti che un completo chiarimento delle nozioni di atto illocutorio e perlocutorio può esserci solo all'interno di una "teoria generale dell'azione" in grado di dar conto anche degli aspetti convenzionali delle azioni stesse. "Abbiamo l'idea di un 'atto' come di una cosa fisica fissa che facciamo, distinta dalle convenzioni e distinta dalle conseguenze. Ma l'atto illocutorio e persino l'atto locutorio comportano delle convenzioni: confrontate con questi l'atto di rendere omaggio. E' un omaggio soltanto perché è convenzionale e viene reso soltanto perché è convenzionale."³⁶

Va detto a questo proposito che è proprio la centralità della nozione di "convenzionalità" dell'atto illocutorio ad essere successivamente messa in discussione nel dibattito critico relativo alla teoria degli speech acts. Esempio in questo senso è il sag-

³⁶ Ivi; tr.it.p. .80

gio di P.Strawson *“Intenzione e convenzione negli atti linguistici”* del 1964. Strawson in primo luogo riprende e fa proprie alcune idee esposte da Grice nel noto saggio intitolato *“Meaning”* del 1957. Secondo Grice il significato di un proferimento altro non sarebbe che la manifestazione dell’intenzione di un parlante di produrre degli effetti sull’interlocutore, mediante il riconoscimento, da parte di quest’ultimo, dell’intenzione stessa. Strawson applica questa idea alla nozione di forza illocutoria interpretando quest’ultima come principalmente connessa alle intenzioni del parlante piuttosto che alla “convenzionalità” delle istituzioni sociali o dei performativi “espliciti”. La nozione di “intenzione” diventa a questo punto centrale ed apre la via ad una interpretazione “mentalistica” del linguaggio e degli atti linguistici come dimostra l’evoluzione delle idee sull’argomento di colui che è considerato il principale teorico degli atti linguistici, ovvero J.Searle. E’ opportuno osservare criticamente l’interpretazione searliana in quanto, come nota M.Sbisà, essa “è stata letta come interpretazione-per-eccellenza dello schema austiniiano”³⁷, sovrapponendosi alla teorizzazione di Austin, di cui è invece necessario rimarcare le differenze.

Innanzitutto Searle, in *“Atti linguistici”*, afferma che parlare significa impegnarsi in una forma di comportamento governato da regole.

Come sottolinea M.Sbisà, “Searle considera un dato ormai acquisito che il parlare sia una forma di comportamento, e ne descrive le regole senza problematizzare ulteriormente il rapporto tra il linguaggio e azione. Anzi, queste regole per lui non fanno capo, se non in casi marginali, a convenzioni extralinguistiche, e vengono a coincidere con le regole per l’uso degli espedienti linguistici sufficienti a eseguire i diversi atti illocutori: con il ‘principio di esprimibilità’, per cui tutto ciò che si può voler dire può essere detto, anche ogni forza illocutoria deve poter trovare la sua forma linguistica adeguata(...)”.³⁸ La Sbisà prosegue affermando che questa presa di posizione “lascia completamente cadere il tema austiniiano della omogeneità delle azioni

³⁷ In Sbisà (a cura di) 1987 p. .23

³⁸ *Ibidem*

linguistiche nei confronti delle altre azioni sociali, in favore di una concezione nuovamente separata del linguaggio (...).”³⁹

Searle distingue quattro tipi di atti linguistici: l’atto del proferire, l’atto proposizionale (distinto in riferimento e predicazione), l’atto illocutorio e l’atto perlocutorio. L’illocuzione è l’unico atto linguistico completo.

Un’altra differenza tra Austin e Searle risiede nel fatto che l’oxoniense distingue tra significato e forza illocutoria. Searle invece, come sottolinea P.Leonardi, “ritiene che significare qualcosa e dire qualcosa dotato di significato siano aspetti dell’illocuzione, in quanto attività contemporaneamente intenzionali e convenzionali.”⁴⁰ La convenzionalità delle illocuzioni è quindi per Searle quella propria del linguaggio, senza alcun riferimento extralinguistico. Le condizioni delle illocuzioni sono, in Atti linguistici, quasi tutte basate sulle intenzioni del parlante. “Un’origine delle differenze tra Austin e Searle-osserva Leonardista nel fatto che questi è profondamente influenzato da Chomsky circa l’idea che le scienze del linguaggio debbano esplicitare le regole sottostanti alla competenza del parlante (...). In questo quadro è comprensibile che Searle non esplori il rapporto tra linguaggio e azione: l’epistemologia chomskyana (...) è volta in una direzione opposta, quella mentalistica.”⁴¹

Nello scritto “*Della Intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*”, il programma mentalistico viene da Searle coerentemente sviluppato.⁴²

La filosofia del linguaggio è per Searle un ramo della filosofia della conoscenza e “la capacità degli atti linguistici di rappresentare oggetti e stati di cose del mondo è una estensione della più biologicamente fondamentale capacità della mente (o del cervello) di porre in relazione l’organismo con il mondo per mezzo di stati mentali (...).”⁴³

³⁹ *Ibidem*

⁴⁰ P.Leonardi Introduzione a J.Searle *Atti linguistici* (tr.it di *Speech Acts*) Torino 1976-1992 p. 11

⁴¹ *Ibidem*

⁴² J.R.Searle “*Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*” Cambridge, 1983, Cambridge University Press; tr.it “*Della Intenzionalità*” Milano, Bompiani, 1985

⁴³ J.R. Searle “*Della Intenzionalità*” p. 7

Searle prosegue dicendo che” poiché gli enunciati (...) sono (...) semplici oggetti del mondo come qualsiasi altro oggetto, la loro capacità di rappresentare non è intrinseca, ma è derivata dall’Intenzionalità della mente.”⁴⁴ Gli atti linguistici vanno quindi visti, secondo Searle, come delle manifestazioni od espressioni di stati mentali o cognitivi e “l’esecuzione dell’atto linguistico è necessariamente un’espressione del corrispondente stato Intenzionale”.⁴⁵

Va ribadito a questo punto, per motivi di chiarezza, quello che è, a mio parere, il punto di vista originale di Austin. Come si ricorderà dal capitolo precedente, Austin, in “Other Minds” afferma chiaramente che la parola “So”, a differenza di “Ne sono certo”, non va letta come manifestazione di uno stato cognitivo. Il proferimento della parola “So” contribuisce a costituire l’esecuzione di un rito che conferisce autorevolezza alla trasmissione e alla circolazione delle conoscenze. Allo stesso modo Austin sostiene che “tutti sentiamo la differenza tra ‘intendo irrevocabilmente farlo’ e ‘lo prometto’. L’intenzione, per Austin, sebbene importante, non sta “al centro della scena”, come direbbe Derrida. Nemmeno è sufficiente proferire le parole giuste e con la giusta intenzione per compiere quell’azione che è l’atto linguistico. Deve esistere una procedura accettata, coloro i quali partecipano alla procedura devono essere le persone “adatte”, e così via. Ad esempio si può dire di promettere con tutte le buone intenzioni ma la cosa promessa può non essere alla portata di chi promette, nonostante si possa pensare il contrario. In questo caso, secondo Austin, la promessa è infelice.

Si può affermare che mentre Searle è più interessato a scoprire come sia possibile che il linguaggio, fenomeno di origine “mentale” e “cerebrale”, (e quindi individuale), possa diventare una “attività sociale”, Austin è interessato proprio all’indagine sul ruolo del linguaggio nelle dinamiche di interazione sociale. L’uso che Austin fa dei termini “rito” ed “atto rituale”, le nozioni di azione come “meccanismo complesso” e di “atto linguistico totale nella situazione linguistica totale” sembrano alludere ad una dimensione strutturale, sovra-individuale dell’azione, orien-

⁴⁴ *Ibidem*

⁴⁵ *Ivi*; p. .19

tata verso possibili sviluppi in senso filosofico-sociale. Detto in altri termini, la filosofia dell'azione di Austin, presentata in *“Una giustificazione per le scuse”* come “propedeutica” all'etica e sviluppata successivamente con la teoria degli atti linguistici, sembra suscettibile di una integrazione all'interno di una più comprensiva teoria dell'uomo e della società, riproponendo così, in un certo senso, la subordinazione aristotelica dell'etica alla politica, vera disciplina architettonica.

Un esempio di uso della nozione di atto linguistico in senso teorico-sociale è quello compiuto da J.Habermas ai fini della costruzione della sua teoria dell'agire comunicativo. Il filosofo francofortese, nella sua indagine sulla razionalità dell'azione, rielabora la nozione di atto illocutorio introducendo il concetto di atto comunicativo, ovvero di azione linguistica che permette di stabilire delle interazioni tra i componenti di un gruppo sociale e che assume la funzione di coordinamento tra le azioni. L'agire comunicativo habermasiano è inoltre caratterizzato dalla dipendenza da contesti situazionali i quali sono rappresentativi del mondo vitale (*lebens-welt*) dei partecipanti all'interazione. Habermas si serve anche della distinzione austiniana tra atti illocutori e atti perlocutori per distinguere tra le azioni comunicative, orientate all'intesa reciproca e le azioni strategiche orientate invece verso il successo.⁴⁶

Una utilizzazione del concetto austiniano di atto linguistico in senso interazionale è stata fatta da Marina Sbisà nel saggio *“Linguaggio, Ragione, Interazione”*. La Sbisà sostiene che il performativo e l'atto illocutorio nell'opera di Austin “sono presenti come questioni sociali, intersoggettive, che eccedono l'intenzione del parlante e perciò la richiedono, e che hanno bisogno della bilateralità di una comprensione, di una recezione da parte di un interlocutore, di una controparte sociale”.⁴⁷

La teorizzazione austiniana suggerisce all'analisi pragmatica “un modello ‘a due posti’ (parlante-interlocutore) che si differenzia radicalmente dal concentrarsi di tanti studi di pragmatica

⁴⁶ J.Habermas *“Teoria dell'agire comunicativo”* Vol.1, cap.III *“Agire sociale, attività finalizzata e comunicazione”* pp.379-456 *passim*

⁴⁷ M.Sbisà *“Linguaggio, Ragione, Interazione”*, Bologna, Il Mulino,1989 p. .22

sulle sole intenzioni del parlante (...)"⁴⁸ In questo senso la lettura della Sbisà si differenzia da quella effettuata da J. Friggieri, il quale considera centrali nell'interpretazione di atto linguistico le nozioni di volontarietà e intenzione del soggetto agente.⁴⁹ La Sbisà interpreta invece l'atto linguistico come trasformazione del contesto, intendendo quest'ultimo come distinto in contesto di fatto, costituito da circostanze materiali (fisiche o psicologiche), e in contesto di diritto, costituito da aspetti convenzionali o istituzionali.⁵⁰ Notevole, a mio avviso, nel lavoro della Sbisà è l'idea di una certa arbitrarietà della soggettività. Un soggetto, per essere tale, deve essere riconosciuto come soggetto, la qual cosa comporta una decisione di carattere etico. Afferma infatti la Sbisà che "attraverso la riflessione sull'atto illocutorio, il linguaggio chiarisce le sue caratteristiche di azione intersoggettiva e si mostra terreno elettivo di confronto, di conflitto, manipolazione, negoziato. E' anche il terreno per eccellenza del riconoscimento intersoggettivo (...). Così, si mostra creatore e trasformatore: di soggettività, di sapere, di relazioni deontiche, di relazioni sociali, di una ontologia sociale labile e complessa. Una nozione di convenzionalità, e in particolare l'idea della convenzionalità dell'effetto illocutorio come effetto che sorge per accordo e per accordo può essere sciolto, gioca un ruolo importante in questo quadro. Questa possibilità di fare e disfare sul piano 'convenzionale' non ha forse a che fare con molte azioni extralinguistiche di rilevanza sociale (...)? (...) La prospettiva di un accordo intersoggettivo basato su di una concessione di fiducia, anticipatoria e 'risolubile', nella forma del riconoscimento di soggettività comporta l'immagine di una vita sociale non fondata una tantum, ma che si rifonda capillarmente ad ogni interazione."⁵¹ La Sbisà conclude affermando che "dove comincia il soggetto, è meglio che sia francamente arbitrario, perché almeno sia chiara la responsabilità etica del farlo cominciare da qualche parte, della scelta se far entrare o meno un determinato essere

⁴⁸ *Ibidem*

⁴⁹ Cfr. J. Friggieri "Linguaggio e azione. Saggio su J.L. Austin", Milano, Vita e Pensiero, 1981

⁵⁰ Cfr. Sbisà *Op. Cit.* pp 53-60

⁵¹ *Ivi*; p. 279

nell'ambito della soggettività, se catturarla o meno in delle relazioni intersoggettive. Che non si tratti di un problema ozioso, ma di una questione di grande rilevanza sociale è attestato da una serie di problemi manifestatisi tanto in sede storica che nella quotidianità contemporanea, dalla schiavitù all'anima delle donne, dalla comunicazione con i malati mentali (...), al problema bioetico degli interventi e sperimentazioni su gameti, embrioni e feti umani. Da ciò non può che seguire la raccomandazione euristica [ed etica] di non essere avari di tale riconoscimento.”⁵²

Per quanto concerne la nozione di “convenzionalità”, Austin è stato accusato, in parte a ragione, di non averla chiarita a sufficienza.

Va detto a questo proposito che l'introduzione della nozione di convenzione, sia in “*Una giustificazione per le scuse*” sia in “*Come fare cose con le parole*” è funzionale al progetto austiano di un allargamento del concetto di azione che vada oltre la visione “riduzionistica” dell'agire inteso come “fare movimenti con il corpo”, arricchendolo anche di quegli aspetti “non materiali” quali le convenzioni, le intenzioni e i motivi .

Come suggeriscono Penco e Sbisà, “se si connette la convenzionalità all'esistenza di condizioni di felicità (e di casi di infelicità ad esse relativi), e si evita di ridurre le condizioni di felicità a semplici regole d'uso di certe espressioni linguistiche –come ha fatto Searle- (...)”, si può considerare “la convenzionalità come caratteristica di quelle azioni che in determinate circostanze possono venire annullate”.⁵³

Si rende necessaria però una rielaborazione dei criteri di valutazione delle azioni stesse.

Si deve, suggerisce Austin, tenere “in debito conto tutti i mali cui sono esposte tutte le azioni.”⁵⁴

Si dovrà ad esempio distinguere tra l'atto di fare qualcosa e l'atto di tentare di fare qualcosa. Si dovranno distinguere le intenzioni, gli effetti, i tentativi, i successi, ecc. Va aggiunto che

⁵² Ivi; p. .280

⁵³ C.Penco-M.Sbisà Introduzione a J.L.Austin “*Come fare cose con le parole*” p. XX

⁵⁴ J.L.Austin “*How to do things with words*” tr.it p. 79

gli atti linguistici, e quindi le azioni, “possono essere cose che noi non abbiamo precisamente fatto, nel senso che le abbiamo fatte, per dire, sotto costrizione o in qualche altro modo del genere” e così via.

Va ricordato, infine, che è “l’atto linguistico totale nella situazione linguistica totale il solo fenomeno reale che, in fin dei conti, siamo impegnati a spiegare”⁵⁵. Questo comporta il rendersi conto che “la verità e la falsità non sono (...) nomi che indicano relazioni, qualità o altro, bensì una dimensione di valutazione: in che condizioni stanno le parole quanto all’essere soddisfacenti riguardo ai fatti, gli eventi, le situazioni, ecc, a cui si riferiscono. Allo stesso modo, occorre eliminare, come moltissime dicotomie, la familiare antitesi che oppone ‘normativo’ o ‘valutativo’ al ‘fattuale’.”⁵⁶

Viene suggerito un’approccio estremamente problematico nei confronti dello studio dell’agire e dell’interagire umani, severo nei confronti delle weltanschauungen più semplicistiche, in quanto “la vita, la verità e le cose” sono complicate, scrive Austin. L’apertura nei confronti di nuove prospettive e l’aporeticità, come suggerito da Derrida, si manifestano essere caratteristiche presenti nell’opera di Austin, accanto all’invito ad una analisi paziente delle questioni che si mostri adeguata alla loro complessità.

”Non sono le cose, ma i filosofi ad essere semplici” e “l’ipersemplificazione è il male professionale dei filosofi” se non “la loro professione”.⁵⁷

Austin aggiunge però che “la filosofia è solo un capro espiatorio, che mette in mostra errori che sono in realtà di tutti”.⁵⁸

Il mondo della riflessione, delle scelte, degli orientamenti, delle valutazioni, è lo stesso mondo a cui tutti, di fatto, apparteniamo.

⁵⁵ Ivi;tr.it.p. .108

⁵⁶ Ivi;tr.it.p. .109

⁵⁷ J.L.Austin “*Performatives Utterances*” tr.it.p. .236

⁵⁸ *Ibidem*

CONCLUSIONE

Immanuel Kant, nello scritto intitolato *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?*, ci ricorda che, etimologicamente, orientarsi significa “determinare a partire da una certa regione del mondo (...) le altre, in particolare l’oriente.”

Possiamo ben dire a questo proposito che Austin, nel proprio orizzonte di pensiero, individua l’oriente nel linguaggio.

Il linguaggio parla e l’ascolto attento di ciò che ha da dire consente al filosofo oxoniense l’accesso a “territori non troppo calpestati” dalle teorizzazioni della tradizione filosofica, ovvero ad una dimensione pre-teoretica fatta di parole e di eventi descrivibili, la quale si rivela estremamente più ricca di contenuti rispetto ad alcune semplicistiche distinzioni ed opposizioni concettuali apparentemente “ovvie” che la filosofia dà per scontate: ad esempio quelle che distinguono nettamente il vero dal falso, il volontario dall’involontario, il reale dal non reale, il libero dal non libero, la pràxis dal lògos.

Queste distinzioni e opposizioni sono costituite da “fili appartenenti a matasse diverse” e si rivelano essere “costruzioni logiche” che non vanno considerate delle “proprietà” delle cose, degli eventi o delle azioni, bensì delle generiche dimensioni di valutazione che vanno contestualizzate.

Le parole sono quindi un ricco serbatoio di informazioni sulle pratiche della vita che permettono di ri-orientare il nostro sguardo (questo sì, teoretico) sulle cose stesse.

E’ sbagliato però guardare al linguaggio esclusivamente come ad uno strumento per descrivere il mondo.

Se il nostro gatto parla o se il cardellino che abbiamo in giardino esplode, siamo senza parole, non sappiamo cosa dire per descrivere l’evento in modo adeguato. Possiamo naturalmente rivedere le nostre idee e “prepararci linguisticamente al peggio” introducendo parole straordinarie e nuovi linguaggi, ma le difficoltà di una considerazione esclusivamente “descrittiva” del linguaggio permangono.

“Il linguaggio non era originariamente puramente descrittivo e ancora non lo è”, scriveva Austin.

Con il linguaggio si fanno anche delle cose, si agisce nel mondo, si compiono dei riti.

Da una considerazione puramente descrittiva del linguaggio si passa all'idea del linguaggio come azione. Una teoria del linguaggio può essere vista anche come parte di una più ampia teoria dell'agire umano.

Il linguaggio può essere osservato da una prospettiva che potremmo dire etica. Austin intravede in alcuni usi linguistici, nello svilupparsi di alcuni riti, addirittura il manifestarsi dell'ethos di una civiltà.

L'ethos "governa" il linguaggio tramite forze convenzionali (le "forze illocutorie") la cui convenzionalità è da rintracciarsi nelle "procedure convenzionali accettate", nei "principi da invocare", negli "istituti morali" (ad es. "la promessa") e in tutte quelle condizioni al contorno che costituiscono ciò che Austin chiama le "condizioni di felicità" dei performativi, che altro non sono che il riflesso "istituzionalizzato" della storia morale di una comunità.

La filosofia, nell'ideale austiniano, può, anzi deve, produrre conoscenze, anche se minime, e quantomeno trovare un modo per raggiungere un accordo intersoggettivo tra i filosofi.

Una attenzione minuziosa a ciò che si dice e che si pensa, fino ad arrivare allo "splitting hairs", è, per Austin, l'unico modo per evitare ciò che, husserlianamente, potremmo chiamare "la bancarotta" della filosofia e che, secondo l'oxoniense, si rivela nella costruzione di dicotomie inadeguate, nelle soluzioni di comodo a problemi complessi, nelle semplicistiche generalizzazioni, nel chiedere "niente-in-particolare".

Queste sono pratiche che, nell'ideale austiniano, la filosofia non dovrebbe più fare.

Socrate, nella sua apologia, diceva di essere stato per gli ateniesi una sorta di tafano, un insetto che infastidiva ma che obbligava a pensare, o, meglio, a ri-pensare.

La stessa funzione, potremmo dire, ha avuto l'opera di Austin, ad Oxford, nella prima metà del '900, e la stessa funzione positiva può, a mio avviso, avere ancora oggi, per tutti coloro che tengono ancora in gran conto il filosofare.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Opere di John Langshaw Austin

1939 *Are there A Priori Concepts?*, in “*Proceeding of the Aristotelian Society*” 12, 83-105.

1946 *Other Minds*, in “*Proceedings of the Aristotelian Society*”, Supplementary Volume XX, 148-187.

1950 *Truth*, in “*Proceeding of the Aristotelian Society*”, Supplementary Volume XXIV, 111-128.

1950 *Intelligent Behaviour*, in “*Times Literary Supplement*”, 7/04/1950

1952 *Critical Notice of J.Lukasiewicz' Aristotle's Syllogistic: From the Standpoint of Modern Formal Logic*, “*Mind*” 61, 395-404.

1952 *Report on “Analysis” Problem N°1. What sort of “if” is the “if” in “I can if I choose”?*, in “*Analysis*” 12, 125-126.

1953 *How to Talk-Some Simple Ways*, in “*Proceedings of the Aristotelian Society*” 53, 227-246.

1956 *A Plea for Excuses*, in “*Proceedings of the Aristotelian Society*” 57, 1-30.

1956 *Ifs and Cans*, in “*Proceedings of the Aristotelian Society*” 42, 109-132.

1958 *Pretending*, in “*Proceedings of the Aristotelian Society*”, Supplementary Volume XXXII, 261-278.

1958 *Report on “Analysis” Problem N°12. “All swans are white or black”. Does it refer to possible swans on canals on Mars?* In “*Analysis*” 18, 97-99.

1961 *Philosophical Papers* (a cura di J.O.Urmson e G.J.Warnock), London, Oxford University Press. Contiene oltre ai saggi già pubblicati, i seguenti inediti: *The Meaning of a Word* (Lettura al Moral Sciences Club e alla Jowett Society nel 1940); *Unfair to Facts* (lettura alla Philosophical Society a Oxford nel 1954); *Performative Utterances* (discorso radiotrasmesso sul Terzo Programma della BBC nel 1956).

1962 *Sense and Sensibilia* (ricostruito dalle note manoscritte da G.J.Warnock), London, Oxford University Press. Trad.it. *Senso e sensibilia*, Marietti, Genova 2001.

1962 *How to Do Things with Words* (William James Lectures, a cura di J.O.Urmson), London, Oxford University Press, II ed. A cura di J.O.Urmson e M.Sbisà, 1975; trad.it. *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987.

1962 *Performatif-Constatif* e contributi alla discussione, *Cahiers de Royamont, Philosophie, IV:La Philosophie Analytique*, Paris, Minuit.

1970 *Philosophical Papers*, II ed. Contiene oltre ai saggi della prima edizione, anche *Agathon and Eudaimonia in the Ethics of Aristotle*, pubblicato in J.M.E.Moravcsik (a cura di), *Aristotle: A collection of Critical Essays*, Doubleday, New York 1967, 261-269; *Three Ways of Spilling Ink* (conferenza del 1958, ricostruita da L.W.Forguson, "The Philosophical Review" 75 (1966), 427-440.

1979 *Philosophical Papers* III ed. contenente un saggio inedito: *The Line and The Cave in Plato's Republic* (ricostruito da J.O.Urmson dalle note manoscritte); trad.it. *Saggi Filosofici*, Guerini, Milano 1990.

Saggi su Austin ed opere di utile consultazione

Aristotele *Etica Nicomachea*, tr.it. con testo greco a fronte M.Zanatta, Rizzoli, Milano 1986

Aristotele *Le Categorie*, tr.it. con testo greco a fronte M.Zanatta, Rizzoli, Milano 1989

Ayer, A.J. *Language, Truth and Logic*, London 1946 (trad.it.G.De Toni, *Linguaggio, Verità e Logica*, Milano 1961).

Bach, K.-Harnish, R. *Linguistic Communication and Speech Acts*, MIT Press, Cambridge Mass. 1979.

Berlin, I. *Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy*, in Berlin et Al. *Essays on J.L.Austin*, Clarendon Press, Oxford 1973.

Berlin, I et Al. *Essays on J.L.Austin*, Clarendon Press, Oxford 1973.

Berti, E. *Profilo di Aristotele*, Studium, Roma 1979.

Bianchi, C. *Pragmatica del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2003.

- Cavell, S. *Austin at criticism*, in “*The Philosophical Review*” 74, 204-219 1965 ed in Fann, K.T. (a cura di) *Symposium on J.L.Austin*, Routledge and Kegan Paul, London 1969.
- Danto, A.C. *Seven objections against Austin’s analysis of “I Know”*, in “*Philosophical Studies*” 13, 84-90, 1962
- D’Agostini, F; Vassallo, N. (a cura di), *Storia della Filosofia Analitica*, Einaudi, Torino 2002
- Derrida, J. *Signature événement contexte*, in J.Derrida, *Marges de la philosophie*, Editions de Minuit, Paris 1972 (Trad. It. M. Iofrida, *Segno evento contesto in Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997).
- Fann, K.T. (a cura di) *Symposium on Austin*, Routledge and Kegan Paul, London 1969.
- Forerguson, L.W. *Austin’s Philosophy of Action* in Fann (1969)
- Forerguson, L.W. *Locutionary and Illocutionary Acts*, in Berlin, I. Et Al. *Essays on Austin* 1973
- Frege, F.L.G. *Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung*, in “*Beitrage zur Philosophie des Deutschen Idealismus*“, I,1918, pp.58-77; tr.it. *Il Pensiero. Una Ricerca Logica*. In Frege, *Ricerche Logiche*, Guerini, Milano 1988 pp.43-74.
- Frege, F.L.G. *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Nebert, Halle 1879, tr.it.*Ideografia*. in Mangione, C. (a cura di) *Logica e Aritmetica*, Boringhieri, Torino, 1977, pp. 103-206.
- Friggieri, J. *Linguaggio e azione: saggio su J.L.Austin*. Vita e Pensiero, Milano 1981
- Goldman, A.I. *A Theory of Human Action*, Princeton University Press, New Jersey, 1970.
- Goldstein, L.J. *On Austin’s Understanding of Philosophy*, in “*Philosophical and Phenomenological Research*” 25, 222-232, 1964
- Graham, K. *J.L.Austin*, The Harvester Press, Hassoks 1977.
- Grice, H.P. *Meaning*, *The Philosophical Review*, 66, pp.377-388 1957.
- Grice, H.P. *Logic and Conversation*, The William James Lectures at Harvard University, 1967.

- Habermas, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt 1981, tr.it.P.Rinaudo *Teoria dell' agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986.
- Hampshire, S. *J.L.Austin, 1911-1960*, in K.T.Fann (a cura di) *Symposium on J.L.Austin*, Routledge and Kegan Paul, London 1969
- Harrison, J. *Knowing and Promising*, in "Mind" 71, 443-457, 1962
- New, C.G *A Plea for linguistics* in Fann (a cura di) (1969)
- Pears, D. *Wittgenstein and Austin*, in Williams, B.; Montefiore, A. (1966).
- Pears, D. *An original philosopher*, in Fann, K.T. (1969).
- Piovesan, R. *Analisi filosofica e fenomenologia linguistica*, S.E.V., Padova 1961.
- Pitcher, P. *Austin: a personal memoir*, in Berlin, I. *Essays on J.L.Austin*, Clarendon Press, Oxford 1973.
- Pititto, R. *Dentro il linguaggio. Pratiche linguistiche ed etica della comunicazione*, Utet, Torino 2003.
- Plebe, A. ed Emanuele, P. *I filosofi e il quotidiano*, Laterza, Roma-Bari 1992.
- Putnam, H. *Sense, Nonsense and the Senses*, "Journal of Philosophy", 9 (1994), 445-517.
- Ricoeur, P. *La sémantique de l'action*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1977, tr.it. *La semantica dell'azione*, Jaca Book, Milano 1986.
- Sbisà, M. *Una visione del mondo per J.L.Austin*, in A.A.V.V. *Filosofia e Politica*, Antenore, Padova 1973, 183-220.
- Sbisà, M. (a cura di) *Gli atti linguistici. Aspetti e problemi di filosofia del linguaggio*, Feltrinelli, Milano 1978.
- Sbisà, M. *Linguaggio, Ragione, Interazione*, Il Mulino, Bologna 1987.
- Searle, J.R. *Meaning and Speech Acts*, in *Philosophical Review*, 71, pp.423-432 1962.
- Searle, J.R. *Austin on Locutionary and Illocutionary Acts*, in "The Philosophical Review" 77/ 4, 1968 ed in Berlin, I. 1973.
- Searle, J.R. *Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, tr.it. *Atti linguistici*, Boringhieri, Torino 1976.

- Searle, J.R. *A Taxonomy of Illocutionary Acts*, in Gunderson, K. (a cura di) *Language, Mind and Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis, Vol.VII, pp.344-369 1975; tr.it. in Sbisà (a cura di) 1978.
- Searle, J.R. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1983; tr.it. Milano, Bompiani 1985.
- Strawson, P.F. *Intention and Convention in Speech Acts*, in "The Philosophical Review", 73, 1964, pp. 439-460; tr.it. in Sbisà (a cura di) 1978.
- Urmson, J.O. *Austin's philosophy*, in K.T.Fann (a cura di) *Symposium on J.L.Austin*, Routledge and Kegan Paul, London 1969.
- Urmson, J.O.; Quine, W.V.O. ; Hampshire, S. *A Symposium on Austin's method*, in Fann, K.T. (1969).
- Warnock, G. J. *Saturday Mornings*, in Berlin, I. (1973).
- Warnock, G.J. *J.L.Austin*, Routledge, London, 1989.
- Williams, B.; Montefiore, A. *British Analytical Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London 1966; tr.it. *Filosofia analitica inglese*, Lerici, Roma 1967.
- Wisdom, J. *Other minds VII*, in «Mind», vol.LII, n.207; tr.it. in *Le Altre Menti*, Milano 1973 , pp.178-199
- Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London 1922, tr.it. Einaudi, Torino 1964.
- Wittgenstein, L. *On Certainty*, Blackwell, Oxford 1969; tr.it. Einaudi, Torino 1978 e 1999.
- Wittgenstein, L. *The Blue and the Brown Books*, Blackwell, Oxford 1958; tr.it. Einaudi, Torino 1983.
- Wittgenstein, L. *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford 1953, tr.it. *Ricerche Filosofiche*, Einaudi, Torino 1967.