

John L. Austin, “Le altre menti”

Introduzione di Marina Sbisà

Il testo proposto alla lettura

L'articolo di John L. Austin “Other Minds” (“Le altre menti”), pubblicato per la prima volta nel 1946, nasce come contributo a un Simposio della società filosofica detta “Aristotelian Society” in cui Austin, allora trentacinquenne e da poco ritornato ad Oxford dopo il servizio nell'Intelligence britannica durante la seconda guerra mondiale, doveva ribattere a una relazione tenuta da un filosofo un po' più anziano di lui, John Wisdom, largamente influenzato da Wittgenstein e noto per aver dedicato molte riflessioni al tema della nostra conoscenza delle menti altrui. In realtà Austin prese spunto dalle sue numerose riserve circa le posizioni espresse da Wisdom per delineare alcune proprie idee sul tema della conoscenza, sia in generale, sia in riferimento all'esistenza di altre persone e ai loro sentimenti.

L'articolo ci conduce immediatamente sulla scena di un dibattito filosofico vivace, in un ambiente in cui i problemi filosofici sono presi sul serio in quanto problemi teorici, non come spunti per analisi storico-culturali. Austin scrive un bell'inglese - aveva, come è stato detto di lui, “orecchio” per la lingua - molto chiaro e insieme vivace ed allusivo. La traduzione del filosofo italiano Paolo Leonardi è a suo modo empatica.

L'autore

John L. Austin (1911-1960) studiò e insegnò all'Università di Oxford dove divenne uno dei leader del movimento filosofico noto come “filosofia del linguaggio ordinario”.

Questo movimento si formò in Inghilterra negli anni Quaranta del Novecento nell'ambito della filosofia analitica - tendenza filosofica che insisteva sul ruolo centrale dell'analisi del linguaggio

nell'affrontare i problemi filosofici e in generale nel promuovere la conoscenza - in parte come reazione all'attenzione quasi esclusiva che nei decenni precedenti i filosofi analitici avevano rivolto ai linguaggi formali o comunque al linguaggio scientifico. Come già il *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922) del filosofo austriaco, trapiantato a Cambridge, Ludwig Wittgenstein aveva avuto grande influenza sullo sviluppo della filosofia analitica nella sua prima fase, l'insegnamento di Wittgenstein a Cambridge negli anni Trenta e Quaranta, largamente critico nei confronti delle sue idee precedenti, contribuì alla nascita della filosofia del linguaggio ordinario. Il pensiero di Austin fu per vari aspetti in sintonia con quello di Wittgenstein ma per altri aspetti può essere considerato un approccio filosofico autonomo, radicato nella tradizione britannica di attenzione sia per l'esperienza che per il senso comune e di sensibilità alla possibile continuità fra problemi filosofici e problemi scientifici. Il pensiero di Austin si caratterizzò inoltre per la forza del richiamo all'analisi del linguaggio ordinario ai fini non solo di evitare confusioni ed errori filosofici, ma anche di suggerire soluzioni ai problemi. Il suo metodo richiedeva di considerare l'uso ordinario delle parole o frasi rilevanti per il problema filosofico da discutere, esaminando quali parole o frasi saremmo disposti ad usare, e quali no, in quali tipi di occasione. Egli inoltre raccomandava di ricorrere al dizionario per poter sfruttare appieno la ricchezza degli usi linguistici effettivi. E credeva che la filosofia, praticata in questo modo, potesse diventare un'impresa cooperativa e condurre a piccole ma autentiche scoperte.

Dopo la morte prematura di Austin nel 1960, gli aspetti più estremi del suo approccio alla filosofia furono accantonati, ma la sua influenza continuò a farsi sentire soprattutto nell'ambito della filosofia del linguaggio, dove il suo pensiero insieme a quello di altri filosofi provenienti dalla filosofia del linguaggio ordinario diede origine alla corrente di studi interdisciplinari nota come pragmatica del linguaggio. Al di là di tali sviluppi, rimangono a tutt'oggi altamente provocatorie numerose tesi da lui sostenute sia nell'ambito della filosofia del linguaggio, che in quelli della filosofia dell'azione e dell'epistemologia.

Perché leggere questo testo

“Le altre menti” di John L. Austin:

- è un esempio di filosofia del linguaggio ordinario: gli argomenti che l'autore porta a favore delle sue tesi e contro le tesi che critica sono infatti in larga parte basati sull'osservazione di usi ordinari del linguaggio;
- discute il problema epistemologico *generale* “Accade mai che sappiamo qualcosa, e se sì, in quali circostanze?”;
- discute il problema epistemologico *particolare* “Accade mai che sappiamo che cosa sente un'altra persona, e se sì, in quali circostanze?”;
- ha introdotto, per spiegare un aspetto problematico della nostra nozione di conoscenza, la nozione di “enunciato performativo”, destinata a dare un impulso centrale alla nascita della pragmatica del linguaggio.

Modalità di lettura

Ai fini della nostra lettura “Le altre menti” può essere suddiviso in tre parti:

- da pag. 1 a pag. 12 (riga 25): intorno al problema epistemologico generale “Accade mai che sappiamo qualcosa, e se sì, in quali circostanze?”
- da pag.12 (inizio del paragrafo intitolato “Se so non posso sbagliarmi”) a pag. 15 (riga 21): “Lo so” come enunciato performativo
- da pag. 15 (riga 22) a pag. 21: intorno al problema epistemologico particolare “Accade mai che sappiamo che cosa sente un'altra persona, e se sì, in quali circostanze?”

Nella lettura sarà opportuno tener conto, per ciascuna parte del testo, delle note dell'autore ad essa relative (che si trovano tutte in fondo all'articolo).

Anche la mia introduzione sarà divisa in tre parti. In generale è sempre meglio impegnarsi a leggere un testo in prima persona prima di leggere le introduzioni o i commenti. Avendo però a

disposizione il tempo necessario: se un testo è complesso o dispersivo, la sua lettura senza indicazioni che consentano di identificarne a prima vista i passi più significativi può anche risultare molto lenta. Benchè la mia introduzione possa ben essere letta dopo aver letto il testo di Austin (ciascuna parte dopo la parte del testo di Austin che commenta), si presta anche ad essere usata per familiarizzarsi in anticipo con i problemi in esso dibattuti, oppure come riassunto-testo-a-fronte per controllare la propria comprensione dei vari passi argomentativi dell'autore.

Parte 1. Sapere che questo è un cardellino. Ovvero: accade mai che sappiamo qualcosa, e se sì, in quali circostanze?

Questa domanda non ricorre esplicitamente nel testo di Austin, ma può essere considerata come sottostante alla prima parte di "Le altre menti". Austin infatti non intende affrontare la questione particolare, se sia possibile e in quali circostanze avere conoscenza delle menti altrui, senza prima chiarire la materia del contendere e cioè la nozione stessa di conoscenza. La sua analisi tende a specificare quali condizioni un soggetto deve soddisfare per *sapere* una certa cosa. Queste condizioni vengono fatte emergere indirettamente, in uno scenario dialogico: immaginiamo che un soggetto A abbia fatto un'affermazione, ad esempio "Questo è un cardellino"; quest'affermazione fa pensare che A *sappia* che l'uccello in questione è un cardellino; l'interlocutore B però non è convinto e solleva una sfida all'affermazione di A e al suo supposto sapere, chiedendo: "Come lo sai?". I possibili sensi che può avere questa domanda e i tipi di risposta che possono essere considerati validi delineano appunto le condizioni che A deve soddisfare per *sapere* che l'uccello di cui parla è un cardellino. In prima battuta lo scenario dialogico non mette in questione la possibilità di sapere una tal cosa; anzi, dà per scontato che A sappia che quello è un cardellino (B infatti gli chiede soltanto di specificare le sue credenziali e le sue ragioni). Ma in seconda battuta sono possibili sfide di carattere più radicale, che investono la questione della *realtà* di ciò a cui il sapere formulato dall'asserzione è supposto riferirsi, e la ricerca di un fondamento della conoscenza della

cui verità si possa essere assolutamente *certi e sicuri*. Austin cerca di ricondurre questi problemi, dalla dimensione metafisica loro caratteristica, alle nostre pratiche e discorsi ordinari, mostrando come nel primo caso (quello della realtà) il problema filosofico possa e debba essere evitato, e come nel secondo caso (quello della ricerca di certezza e sicurezza) i filosofi di matrice empiristica abbiano commesso dei veri e propri errori. La posizione generale a cui il suo discorso può essere ricondotto è che sì, a volte (o persino spesso) sappiamo davvero qualcosa, anche se altre volte, ma assolutamente non di regola, ci sbagliamo.

Vediamo ora, in dettaglio, alcuni singoli punti o passaggi.

Sapere e credere

Una visione molto diffusa del rapporto fra “sapere” e “credere” considera la conoscenza come una sottospecie particolare di credenza: tutte le nostre conoscenze sarebbe in primo luogo credenze. Non tutti i filosofi analitici sono d'accordo. Wittgenstein nelle *Ricerche Filosofiche* (1953) e ai giorni nostri Timothy Williamson, in modi fra loro diversi, hanno sottolineato che “sapere” non è riconducibile a una sottospecie di “credere”. Anche Austin è di questa opinione. Il suo argomento (pp. 1-2) consiste nel mostrare i diversi ruoli che il sapere e il credere giocano nei confronti delle nostre affermazioni. Un'affermazione può essere infatti trattata come l'espressione di una credenza oppure come una manifestazione di sapere, e a seconda di come l'interlocutore la prende, saranno diverse le sfide che potrà rivolgere al parlante: “*Come lo sai?*”, “*Perché lo credi?*”. L'asimmetria fra queste due domande è resa ancor più evidente dal fatto che se le risposte ad esse risultano inadeguate, la conseguenza nel secondo caso è che la credenza della persona appare *ingiustificata* (non: che la persona non lo crede davvero), mentre nel primo caso si conclude che la persona *non sa* quella determinata cosa (non: che c'è qualcosa che non va nel suo saperla). La credenza viene qui trattata come uno stato mentale, mentre il sapere, che può essere negato se la persona non esibisce credenziali soddisfacenti, appare non essere semplicemente uno stato mentale soggettivo.

Le condizioni alle quali si sa qualcosa

Queste condizioni, che delimitano l'applicabilità della nozione di "sapere", corrispondono ai diversi modi in cui è accettabile che chi ha fatto un'affermazione qualsiasi ("Questo è un cardellino", cfr. p. 4) risponda alla domanda "Come lo sai?" (pp. 2-5). La persona può specificare il modo in cui è giunta a sapere che questo è un cardellino (ha studiato ornitologia), il modo in cui si è trovata in posizione da poterlo sapere nell'occasione presente (ha visto l'animale da vicino nel giardino), come fa a sapere che qualcosa è un cardellino (da quali colori delle penne, etc., si riconoscono i cardellini), e come fa a sapere che quest'uccello in particolare lo è (il suo piumaggio presenta quei certi colori). A "Come lo sai?" si può dunque rispondere citando esperienze passate oppure condizioni presenti. E si può rispondere citando le proprie credenziali (in generale o nel caso specifico) oppure dei fatti (come sono fatti i cardellini, com'è fatto quest'uccello particolare). Nonostante che si possa parlare di "ragioni per cui" si sa qualcosa (p. 3), le risposte a "Come lo sai?" non sono spiegazioni di perché si sa, nè ragionamenti da cui ricavare il sapere in questione. Austin così accantona preliminarmente le concezioni inferenziali della conoscenza, quelle per cui "sapere" qualcosa è fare un'inferenza a partire da certi dati (nel caso della conoscenza percettiva, dati di senso) (il tema ritornerà a p. 8 e nella terza parte dell'articolo). Inoltre, l'osservazione che citare circostanze passate e presenti è sufficiente a rispondere in modo soddisfacente a "Come lo sai?" e quindi a confermare lo status di manifestazione di sapere della propria affermazione, serve a Austin a accantonare l'idea che la conoscenza abbia un aspetto predittivo (p. 7), che sapere che questo è un cardellino abbia a che fare con il predirne il comportamento. Un comportamento futuro inaspettato e persino inconcepibile dell'essere di cui, con tutte le credenziali e su basi appropriate, avevamo affermato che era un cardellino, non necessariamente prova che non sapevamo davvero che lo fosse: perché appunto la nostra affermazione non "prediceva" che quel tipo di evento non avrebbe avuto luogo.

Due digressioni:

(a) il ruolo dell'autorità e della testimonianza

Potremmo sapere che c'è un tarabuso in fondo al giardino (cfr. p. 2) perché abbiamo fatto un bel po' di bird-watching e abbiamo appena sentito il suo verso caratteristico provenire da un certo cespuglio; ma anche perché ce l'ha detto il giardiniere (il quale a sua volta è esperto di uccelli selvatici e ha appena visto o udito l'esemplare in questione). Austin rivaluta così il ruolo dell'autorità e della testimonianza degli altri nel rendere possibile la conoscenza (pp. 3-4). In ciò si allinea di fatto con una linea minoritaria nella tradizione filosofica britannica, che ha trovato espressione in Thomas Reid e che è stata riscoperta recentemente dando origine a una serie di ricerche e dibattiti noti come "epistemologia della testimonianza". Si noti che ottenere sapere da una fonte autorevole presuppone la pratica più generale di dare fiducia, salvo prova contraria, alla testimonianza degli altri (il tema tornerà, con un ruolo centrale, nella terza parte dell'articolo).

(b) percezione e linguaggio

La discussione delle due risposte a "Come sai che questo è un cardellino?", "Dalla testa rossa" e rispettivamente "Perché ha la testa rossa" (pp. 5-6) è stata considerata come un inutile pezzo di bravura nel genere dell'analisi degli usi ordinari del linguaggio. Ma a guardarla bene si dovrebbe capire che, sotto, c'è un autentico problema filosofico: quello del rapporto fra percezione e linguaggio. Austin si ingegna di mostrare che a volte i criteri che usiamo per operare un certo riconoscimento (che ci permette di "sapere" qualcosa, ad esempio che questo è un cardellino) sono non verbali e, se il nostro preteso sapere viene sfidato verbalmente, li possiamo citare soltanto in una forma che faccia riferimento all'esperienza percettiva in quanto tale, in modo sostanzialmente ostensivo ("la testa rossa"). In questi casi l'esperienza non verbale è e resta più ricca di quanto specificato verbalmente (perciò si tratta di casi in cui "lo sappiamo ma non lo possiamo provare"). Quando specifichiamo il nostro criterio verbalmente in un enunciato sintatticamente completo ("Perché ha la testa rossa"), quasi una premessa in un ragionamento, ciò suggerisce invece che la

formulazione del criterio sia esauriente e quindi che il parlante può “provare” che le cose stanno così. Con questa distinzione Austin intende sottolineare che non sempre la conoscenza ha carattere inferenziale, che non sempre il sapere deriva da un ragionamento, anzi, ciò avviene solo in casi particolari (si veda più sotto, a p. 12, l’analogia polemica contro l’immagine della conoscenza come “lettura” di dati).

La questione della realtà

In filosofia si può mettere in questione il sapere di una persona anche in modi più radicali, per esempio chiedendo se il cardellino di cui parla è un cardellino *vero*, ossia, come la persona fa a sapere che non sta sognando o avendo un’allucinazione. Qui (pp. 6-8) Austin sostiene che nell’uso ordinario del linguaggio la domanda “Ma è un *vero* x?” ha sempre una base specifica, cioè c’è per l’oggetto un modo di “non essere vero” o “non essere reale” pertinente al contesto e spesso indicato dal contesto stesso. Invece il filosofo che intende sollevare la questione della realtà in senso metafisico non specifica né limita il rispetto sotto cui l’oggetto in discussione è sospettato di essere “non vero” o “non reale”. Ciò rende impossibile rispondergli: ogni risposta infatti non può che essere specifica, escludendo un modo particolare di essere “non vero” o “non reale”.

Sicurezza e certezza

Si ritiene in filosofia, a partire perlomeno dall’empirismo del Settecento, che le affermazioni relative alle proprie sensazioni (*sense-statements*) siano tali che, quando sono corrette, il soggetto lo sa; se volessimo evitare ogni errore, sembrerebbe che invece che imbarcarci in “predizioni” o in affermazioni non dimostrabili riguardanti la realtà in senso metafisico, dovremmo limitarci a dire cose come “Qui c’è qualcosa che sembra rosso a me ora” (p. 8).

Austin allude qui, in particolare, agli “enunciati protocollari” che il neoempirismo della prima metà del Novecento aveva posto alla base della conoscenza scientifica. E nota che “sembra” non è usato in tali enunciati allo stesso modo in cui lo usiamo ordinariamente (pp. 9-11). Nell’uso ordinario del

linguaggio, quando parlo di qualcosa che “sembra rosso” posso intendere che appare rosso a me, indipendentemente da come appaia agli altri, ma anche che ho difficoltà a classificare il colore che vedo; e in questo secondo caso può trattarsi di “incertezza” (quando non trovo a quale esperienza passata assimilare l’attuale sensazione) o di “insicurezza”(quando la sensazione non è abbastanza netta od acuta per poter essere discriminata da altre). Così intese, però, la questione della sicurezza e quella della certezza sono affrontabili, e vengono di fatto affrontate, con metodi scientifici: misurazioni, strumenti, e così via.

Non è questo che interessa al filosofo, che sceglie invece di parlare come se l’aver sensazioni fosse di per sé una forma di sapere e anzi la sua forma fondamentale, per giunta trasparente a se stessa: si giunge così a fare affermazioni come “Non conosciamo la rabbia di un altro come la conosce lui” (p. 12), in cui il fatto che lui “sente” la propria rabbia viene equiparato a un “conoscere” la propria rabbia e per il fatto che noi non “sentiamo” tale rabbia sembra che non possiamo neppure averne “conoscenza”.

Austin indica fra le cause di quest’ultimo fraintendimento (su cui tornerà nella terza parte del suo articolo e nella stessa “Nota finale” a p. 21) la tendenza a usare l’oggetto diretto dopo “*know*” (sapere, conoscere) (pp.11-12). Qui l’italiano è diverso dall’inglese (legittimamente, in italiano, “conoscere” è verbo transitivo). Tuttavia anche in italiano “So che cosa sente” o “So che cosa sento” sono correttamente intesi come enunciati in cui la secondaria è un’interrogativa indiretta, mentre “So ciò che sente” o “So ciò che sento” prendono ingannevolmente le apparenze di enunciati contenenti una relativa e tali quindi da stabilire una coreferenza fra ciò che io so e ciò che io sento, o addirittura, fra ciò che io so e ciò che lui sente. Questi enunciati dovrebbero invece essere intesi come “So come rispondere alla domanda “Che cosa sente/sento?”.

Domande

1. Quando una persona risponde in modo appropriato alla domanda “Come lo sai?”, vuol dire che *sa*?

2. Si legga la nota (vii). Perché Austin paragona il metafisico a un prestigiatore?

3. In che cosa consiste il “peccato originale” filosofico che Austin attribuisce ai filosofi di tradizione empirista chiamando in causa emblematicamente “la mela di Berkeley, l’albero nel cortile dell’Università”? Perché ci estromette dal giardino del mondo in cui viviamo?

Parte 2. “Lo so” come enunciato performativo

Austin ammette: se quanto ha detto finora è corretto, allora abbiamo spesso ragione a dire che *sappiamo* persino in casi in cui successivamente risulta, o comunque è possibile che risulti, che avevamo sbagliato. *Sapere* non è, cioè, incompatibile con la possibilità di sbagliare.

E tuttavia sia il senso comune, sia la filosofia assumono che se si sa, non si può sbagliare. Austin ironizza sul progetto filosofico di definire la conoscenza in modo che sia esente dalla possibilità dell’errore (p. 12): teorie della conoscenza così impostate, dice, finiscono con l’ammettere che dopo tutto la possibilità dell’errore c’è, e col negare proprio l’esistenza della “conoscenza”. Invece, gli sembra del tutto accettabile che si dica “Quando sai non puoi sbagliare”, o “Se so non posso sbagliarmi”: prenderà questi modi di dire come punto di partenza per le sue considerazioni sull’uso di “Lo so”.

Compatibilità fra fallibilità e conoscenza

Austin ritiene che la fallibilità umana sia pienamente compatibile con la possibilità della conoscenza. Il suo modo per spiegare questa compatibilità comprende due mosse:

- (1) l’affermazione emblematica che l’intelletto e i sensi umani sono intrinsecamente fallibili e ingannevoli ma assolutamente non cronicamente tali;
- (2) l’analisi di “Lo so” come enunciato performativo analogo a “Lo prometto”.

Fallibilità “intrinseca ma non cronica”

Austin ritiene che l'intelletto e i sensi umani abbiano come loro caratteristica la fallibilità, nel senso che è sempre possibile che sbagliamo, ma ciò non comporta che sbagliamo sempre, e nemmeno spesso (pp. 12-13). L'errore non è la loro condizione normale, quella che è ragionevole aspettarsi *by default*, in mancanza cioè di indicazioni in contrario. L'errore è un'anomalia e in condizioni normali possiamo ben aspettarci che *non* ci sia. Non è che per affermare di sapere qualcosa dobbiamo escludere ogni possibile errore: dobbiamo avere a disposizione delle buone risposte alla domanda “Come lo sai?”, intesa nei suoi sensi ordinari (p. 14; ma si ricordi la prima parte dell'articolo) , e eventualmente essere in grado di escludere quei possibili errori che nella situazione specifica sia pertinente considerare.

“Lo so” come “Lo prometto”

Austin, al fine di spiegare perché, se lo so, non posso sbagliarmi, istituisce un parallelo fra dire “Lo so” e dire “Lo prometto” (pp. 12-13). “Lo so, ma posso sbagliarmi” è anomalo tanto quanto “Lo prometto, ma posso mancare” e per gli stessi motivi. Se affermo “S è P” implico che credo che sia così o addirittura che ne sono (abbastanza) sicuro; se dico “Lo farò”, implico almeno che spero di farlo e forse che ho (piena) intenzione di farlo. In ambedue i casi posso ammettere esplicitamente che la mia credenza potrebbe essere falsa o l'intenzione non venir realizzata: che ulteriore evidenza o nuove circostanze potrebbero farmi cambiare atteggiamento è un'eventualità riconosciuta. Con “Lo prometto” e rispettivamente “Lo so”, invece, si prende un impegno, con cui si mette in gioco la propria reputazione. Non si descrive un'intenzione particolarmente forte o un atto cognitivo superiore, ma si *fa* qualcosa. Si autorizza l'altro a comportarsi di conseguenza. Come a chi dice “Lo prometto” si può chiedere se è in condizione di promettere, cioè se quello che promette di fare è in suo potere, così a chi dice “Lo so” si può chiedere “Sei nella condizione di saperlo?”. Certo, in ambedue i casi il fatto che non possiamo prevedere il futuro può portarci a pensare che non abbiamo diritto di dire “Lo prometto” e neppure “Lo so” se non, forse, in riferimento a quanto percepiamo o

è in nostro potere nel momento presente: ma Austin ritiene quest'atteggiamento un'ossessione da accantonare (p. 14), per i motivi che abbiamo sopra riassunto al punto (1). E aggiunge che se ci sono condizioni che devo soddisfare per mostrare che qualcosa è alla portata della mia cognizione o in mio potere, si tratta di condizioni che riguardano non il futuro, bensì il presente e il passato (per *sapere*, le condizioni già analizzate nei termini dei vari tipi di risposta alle domande del tipo "Come lo sai?").

Austin ammette una differenza fra "Lo prometto" e "Lo so": se sbaglio si dirà di me che non sapevo, mentre se non mantengo si dirà che, pur avendo promesso, non ho mantenuto (p.14).

Ritiene però che questo contrasto sia più apparente che reale ed esamina il lessico delle prese d'impegno ("giurare", "garantire"...) per mostrare come le soluzioni quanto a che cosa dire quando l'impegno non viene mantenuto possano variare, mentre in ogni caso si riconosce che, pronunciando quelle determinate parole, l'impegno era stato preso (pp. 14-15).

Per quanto riguarda l'uso di "Lo so", Austin conclude che non si tratta di un'espressione descrittiva e che ritenerla tale è un caso di "fallacia descrittivista" (p.15), l'errore, spesso denunciato nella tradizione della filosofia analitica, per cui si attribuisce un significato descrittivo a un'espressione che descrittiva non è ("buono", ad esempio, è stato trattato come un'espressione che sembra descrittiva, ma in realtà serve a esprimere apprezzamento o a fare prescrizioni). Fra le espressioni che devono essere riconosciute come non descrittive Austin colloca quelli che successivamente lui stesso chiamerà "enunciati performativi", e ne indica due varietà:

- espressioni rituali che in circostanze appropriate non descrivono l'azione che eseguiamo, ma la compiono ("Prendo XY come legittima sposa")
- espressioni d'uso corrente che non descrivono un'azione che eseguiamo, ma indicano in quale modo stiamo usando il linguaggio ("Ti avverto", "Ti chiedo", "Definisco...").

Gli enunciati performativi e la teoria degli atti linguistici

Per completezza d'informazione è il caso di aggiungere che qualche anno più tardi, nella serie di lezioni *Come fare cose con le parole* (1951-1955) che sarà pubblicata postuma nel 1962, Austin rielaborerà le considerazioni fatte a proposito di “Lo prometto” e “Lo so” utilizzando la “performatività” in esse emersa, cioè la caratteristica di tali enunciati per cui proferirli in circostanze appropriate equivale al compimento di un'azione, per mostrare che il nostro parlare è sempre anche un agire, persino quando si tratta di fare asserzioni. La sua rielaborazione della nozione di enunciato performativo può essere riassunta nei seguenti passaggi:

- Alcuni enunciati, con il verbo alla prima persona del presente indicativo attivo (“Lo prometto”), sembrano descrivere un'azione del parlante, ma invece servono ad eseguirla;
- Qualsiasi enunciato può, in linea di principio, essere parafrasato da un enunciato performativo, in cui una “formula performativa”, cioè un verbo alla prima persona del presente indicativo attivo usato non descrittivamente, rende esplicita l'azione eseguita (“Lo farò” = “Prometto di farlo”; “Vattene!” = “Ti ordino di andartene”; “La terra è rotonda” = “Affermo [attesto, sostengo...] che la terra è rotonda”)
- Gli enunciati che comprendono una formula performativa non sono gli unici ad eseguire azioni; ogni enunciato ha una sua “forza”, cioè, grazie a indicatori sia pure meno specifici della formula performativa (il modo del verbo, il tono di voce...), nel proferirlo eseguiamo un'azione, dello stesso tipo di quelle eseguite dagli enunciati performativi (un “atto illocutorio”); gli enunciati performativi potrebbero perciò essere più precisamente chiamati “enunciati performativi espliciti”.

La nozione di “atto linguistico” introdotta da Austin in *Come fare cose con le parole*, nel cui quadro trova spazio anche la nozione di “atto illocutorio”, ha molto influenzato la nascita della corrente interdisciplinare di studi detta “pragmatica del linguaggio”, che si occupa di ciò che i parlanti fanno con le parole nei diversi contesti d'uso.

Ritornando alla questione dell'enunciato performativo, nel ragionamento di Austin su di essa gioca un ruolo importante l'idea che l'enunciato performativo (esplicito) non possa essere vero nè falso (si veda qui a p. 15 l'affermazione che gli enunciati performativi non possono costituire strettamente parlando delle menzogne). Parlare di "fallacia descrittivista" ha almeno in parte lo scopo di evitare d'interrogarsi sulla verità o falsità di certi enunciati - visto che la funzione di questi risulta essere diversa dal descrivere o riferire come stanno le cose. In tutto ciò, si presuppone che noi valutiamo "veri" o "falsi" soltanto enunciati che eseguono atti quali affermare, asserire, descrivere, riferire, mentre per enunciati che svolgono altre funzioni ricorriamo ad altri termini di valutazione ("corretto", "equo", "buono", "giusto"...). La filosofia analitica della seconda metà del Novecento ha invece adottato in modo prevalente l'idea che il significato delle parole sia comunque il loro contributo alle "condizioni di verità" dell'enunciato in cui compaiono. La tendenza è quella di assegnare "condizioni di verità" (e con ciò, relativamente a una circostanza o mondo, un "valore di verità": il vero o il falso) a ogni enunciato di forma dichiarativa (con il verbo al modo indicativo), indipendentemente dalla funzione che svolge. Si tende perciò a considerare sbagliata l'idea di Austin che gli enunciati performativi non siano nè veri nè falsi. Si ammette, tuttavia, che pur essendo veri/falsi (in quanto dotati di "condizioni di verità"), svolgano anche una qualche funzione *pragmatica*. Il conflitto fra una concezione della verità strettamente associata alla semantica e una che vede il giudizio secondo verità/falsità come una valutazione che ha per oggetto atti linguistici di tipo assertivo non può considerarsi a tutt'oggi completamente risolto, e con esso rimane aperto anche il problema della collocazione e degli scopi del confine fra "semantica" e "pragmatica".

Domande

1. Descrivi un caso di vita quotidiana in cui ti trovi a dover dire se *sai* qualcosa oppure no. Ripondi immediatamente? Perché? Come decidi che cosa rispondere?
2. Che cosa ci dice il paragone tra "Lo so" e "Lo prometto" su (a) il significato di "sapere", (b) la natura della conoscenza?

Parte 3. Sapere che lui è arrabbiato. Ovvero: accade mai che sappiamo che cosa sente un'altra persona, e se sì, in quali circostanze?

Austin affronta il caso particolare della conoscenza delle menti altrui applicando ad esso quanto ha già messo in luce riguardo alla conoscenza in generale nella prima parte del suo articolo (si veda la Parte 1. di questa Introduzione), e evidenziando via via le caratteristiche specifiche di tale caso.

Dichiara inoltre di volersi limitare ulteriormente alla questione dei sentimenti e delle emozioni, in particolare la rabbia, e tralascia l'analisi delle somiglianze e differenze fra il caso del sapere che lui è arrabbiato e quello del sapere che lui vede un topo o che pensa che $2 + 2 = 4$.

Le condizioni alle quali si sa che lui è arrabbiato

A volte, sostiene Austin, siamo in condizione di sapere che un'altra persona è arrabbiata: tant'è vero che distinguiamo fra il sapere che lo sia e il credere che lo sia (p. 15). La maggior parte delle difficoltà che incontriamo nel caso del sapere che qualcosa è un cardellino sorgono con più forza nel caso del sapere che un'altra persona è arrabbiata, ma appartengono sostanzialmente ai medesimi tipi. Requisiti dell' "essere in condizione di sapere" che si presentano nel caso del sapere che un'altra persona è arrabbiata sono la familiarità, nella nostra passata esperienza, con il tipo di persona e magari con il preciso individuo, in questo tipo di situazione (p. 15) e l'aver provato io stesso/a il sentimento o l'emozione in questione: se non ho mai provato una certa emozione sento un'esitazione *in più* nell'attribuirlo a un altro (p. 16)! Più avanti (p. 19), Austin sottolinea anche che le parole che denominano emozioni sono particolarmente vaghe, il che può rendere difficile "dimostrare" l'applicabilità di una di esse piuttosto che un'altra a un dato caso particolare.

La conoscenza delle altre menti è conoscenza per "sintomi fisici"?

Che cosa posso dunque rispondere se mi si chiede "Come fai a sapere che è arrabbiato?"

Immaginiamo pure, seguendo le proposte di Austin nella prima parte del suo articolo, risposte come

“Conosco bene molti professori universitari”, “Sono suo amico da molti anni”, “Le persone arrabbiate alzano la voce”, “Da come grida”, “Perché è andato via sbattendo la porta”. Non si potrà riassumere tutto ciò dicendo che lo so “dai sintomi fisici” (come proponeva John Wisdom nel suo contributo al Simposio su “Le altre menti”)? Se invece si chiedesse a lui “Come fai a sapere che sei arrabbiato?”, dovrebbe rispondere “Da ciò che sento”? Austin avvia a questo punto (pp. 16-18) una duplice contestazione della posizione di Wisdom (che in parte è una critica della tradizione empiristica in cui questi è collocato).

(a) Non è sempre pertinente parlare di “sintomi”

Austin critica l’uso della parola “sintomi” in questo caso (pp.16-17). Non parliamo mai di “sintomi” nè di “segni” se non per implicito contrasto con la presenza dell’oggetto stesso. Deve trattarsi perciò di un oggetto o futuro, o passato, o in parte nascosto. Quando vediamo del pane non vediamo “sintomi” nè “segni” nè (per usare un’altro termine dello stesso campo semantico) “tracce” di pane; e ciò anche se non diremmo neppure che di pane “non c’è traccia” (p. 17). Se poi il pane non risulta genuino ma un’imitazione sintetica, diremmo che esibiva molte caratteristiche del pane ma differiva dal pane per aspetti importanti, e neppure in questo caso useremmo la terminologia dei “sintomi” o dei “segni”. Nel caso della rabbia (p. 17), se dico che colgo solo i sintomi della sua rabbia, questo implica che non colgo la rabbia stessa. In particolare, posso intendere che si tratta di rabbia incipiente o repressa. Non contrapponiamo i sintomi della rabbia al sentimento che prova colui che è arrabbiato, bensì all’effettivo scoppiare della rabbia stessa. In base ai sintomi (di rabbia incipiente o repressa) di solito diciamo che crediamo che sia arrabbiato; ma se ci ha appena fatto una scenata, diciamo che sappiamo che è arrabbiato.

(b) La contrapposizione di “fisico” e “mentale” non è esauriente

Secondo Austin anche la contrapposizione fra “fisico” e “mentale”, nel cui ambito ciò che una persona prova sarebbe secondo Wisdom da classificare come un fatto “mentale”, non è nè netta nè

esauriente (pp. 17-18). Di alcune cose che le persone provano si parla infatti normalmente come di sensazioni “fisiche” (la fame, la fatica) e per le emozioni non si applica affatto questa categorizzazione, assegnandole al “cuore” piuttosto che alla “mente”.

L'essere arrabbiato: un insieme strutturato di eventi

Nella rabbia c'è dunque di più che i sintomi e la sensazione che si prova. C'è la manifestazione, con cui la sensazione che si prova è naturalmente collegata - collegamento che apprendiamo per essere stati noi stessi arrabbiati. Inoltre ci sono occasioni naturali di rabbia, delle quali pure abbiamo avuto esperienza. Tutto ciò forma una serie completa di eventi in relazione fra loro, un insieme strutturato ovvero un “modello” (*pattern*) (p. 18). In tale modello, la rabbia non può essere identificata con nessuno degli elementi, considerato separatamente dagli altri. Quando osserviamo alcuni eventi appartenenti al modello della rabbia, la familiarità col modello ci mette in grado di dire che sappiamo che una certa persona è arrabbiata. E il modello di un'emozione è così potente che può accadere che una persona accetti correzioni dagli altri riguardo alla descrizione da dare al proprio stato emotivo (pp. 18-19).

Difficoltà specifiche della conoscenza delle altre menti

Fin qui, le difficoltà che si incontrano quando si dice che si sa che un'altra persona è arrabbiata sono apparse sostanzialmente analoghe a quelle che sorgono nel caso della conoscenza di fatti del mondo esterno (ad esempio, sapere che questo è un cardellino). Ma quando ci spingiamo a dubitare della “realtà” del sentimento che siamo portati ad attribuire all'altra persona, il senso in cui ne dubitiamo è molto diverso da quello in cui possiamo dubitare della realtà di un “oggetto materiale” (per esempio del cardellino). Ecco tre dubbi che possono sorgere solo nel caso delle “altre menti” (p. 19):

- Pare arrabbiato, ma non potrebbe, in quest'occasione specifica, agire in modo anomalo ed essere in realtà affetto da un'altra emozione?

- Pare arrabbiato, ma non potrebbe darsi che ogni volta che sembra arrabbiato, sia in realtà affetto da un'emozione tale che, se noi la provassimo, non la considereremmo rabbia?
- Pare arrabbiato, ma non potrebbe in realtà non provare alcuna emozione?

Austin riconduce queste domande a questioni di vita quotidiana. La prima equivale a chiedersi se lui ci sta ingannando. La seconda, se lo stiamo fraintendendo. La terza, se il suo comportamento non sia per qualche ragione involontario o inconsapevole. Viste così, le difficoltà specifiche della conoscenza delle altre menti perdono la loro aura metafisica. Si tratta di sospetti che sorgono in casi speciali e per determinati motivi; se sorgono, disponiamo di procedure per scoprire se ci sta ingannando, se l'abbiamo frainteso (o addirittura se lo abbiamo frainteso sistematicamente per un certo periodo), se le apparenze della rabbia sono dovute a fattori estranei alla sua volontà (poniamo, alla manifestazione di una malattia). Queste procedure di solito funzionano, anche se non ci aspettiamo che funzionino sempre. Di nuovo, l'esistenza di questi problemi specifici della conoscenza delle "altre menti" non comporta che io non sappia mai che cosa sente un'altra persona (p. 20).

Un asso nella manica?

La maggior differenza che Austin riscontra fra il caso del sapere che lui è arrabbiato e quello del sapere che questo è un cardellino, è che gli esseri umani parlano (p. 20). Nel complesso formato da occasione, sintomi, manifestazione, eccetera, che ci permette di dire che un'altra persona è arrabbiata, un posto particolare è occupato dalle dichiarazioni della persona stessa a proposito di ciò che prova. Di solito accettiamo questa dichiarazione senza metterla in questione e di conseguenza diciamo che sappiamo che cosa prova. Si potrebbe dire che lo sappiamo "di seconda mano", ma non nel senso che solo lui lo possa sapere "di prima mano". In casi insoliti, se c'è conflitto fra la sua dichiarazione e il modo in cui noi descriveremmo il caso, non siamo tenuti ad accettarla.

Il ruolo del credere agli altri nelle nostre pratiche sociali

La dichiarazione di un individuo circa ciò che prova non è in genere trattata, nota Austin, come un segno o sintomo: occupa nell'elenco dei fatti disponibili un posto unico, insostituibile. Ma, perché credergli (p.21)? C'è un fondamento, una giustificazione, per la nostra tendenza a credergli (perlomeno in ogni situazione che non presenti specifici motivi per dubitare)?

Le risposte che la filosofia tende a dare (perché in passato e su altre cose si è mostrato attendibile; oppure, perché ipotizzare che provi sensazioni come le nostre spiega nel modo più semplice il suo comportamento) sono insoddisfacenti e inevitabilmente lasciano spazio a dubbi ulteriori. Si finisce col volere una “giustificazione” per supporre che ci sia affatto un'altra mente con cui si comunica. Si finisce col dare alle menti altrui lo stesso grado di realtà di un'ipotesi induttiva o di un'inferenza alla miglior spiegazione (tale è, per Austin, il grado di realtà che spetta ai “desideri inconsci”).

Secondo Austin queste sono distorsioni. Sembra a lui che credere ad altre persone, alla loro autorità e testimonianza, sia una parte essenziale dell'atto di comunicare, un atto che tutti costantemente eseguiamo in varianti innumerevoli, e con ciò una parte irriducibile della nostra esperienza.

Possiamo spiegarci certi vantaggi delle pratiche delle quali il credere ad altri è parte integrante, e possiamo elaborare regole per condurle meglio, ma esse, in quanto tali, non hanno né sono tenute ad avere una giustificazione; potremmo forse dire, non sono tenute ad avere altra giustificazione al di fuori della loro stessa esistenza.

Un commento finale

Nel suo commento finale (p. 21) Austin, riferendo un'episodio emblematico di supposta profondità filosofica che ai suoi occhi è sciattezza, ribadisce che bisogna pure smettere di credere che la conoscenza sia fondamentalmente introspezione.

Comprendiamo così a posteriori perché Austin nel suo contributo al Simposio “Le altre menti” non ha affrontato direttamente il problema epistemologico particolare della conoscenza delle menti altrui, ma ha trovato necessario trattare in modo esteso il problema epistemologico generale. Non

perché risolverlo risolve ogni problema con il sapere che un'altra persona è arrabbiata: abbiamo visto che in quest'ultimo caso sorgono problemi specifici. Ma perché l'idea tradizionale di conoscenza fondata su dati di senso, ossia sulla consapevolezza fenomenica del soggetto, gioca un ruolo centrale nel far diventare problematica l'idea stessa delle "altre menti", e nel rendere apparentemente insolubile il problema di come conoscerne l'esistenza e i sentimenti.

Domande

- (1) Supponendo che l'analisi di Austin sia corretta: ti sarebbe più facile sapere che questo è un cardellino oppure che uno dei tuoi amici è arrabbiato? Perché?
- (2) Accetteresti mai da un'altra persona una correzione riguardo alla descrizione dei tuoi sentimenti? In quali circostanze?
- (3) L'analisi di Austin dell'uso ordinario della parola "sintomo" ha valore filosofico o soltanto di osservazione linguistica? Perché?
- (4) Il rifiuto di Austin di cercare giustificazioni per la nostra tendenza di *default* a credere agli altri può essere considerato una forma di irrazionalismo oppure no? Perché?

Infine, ancora una domanda

Suggerisco ancora un problema, per coloro a cui interessa il rapporto fra filosofia e scienze:

Austin accetterebbe l'idea, diffusa ai tempi nostri, che la nostra conoscenza è tale perché esistono dispositivi cognitivi di processamento degli stimoli che in condizioni normali risultano affidabili?

Ne concluderebbe che l'epistemologia si può ridurre alla conoscenza scientifica di questi dispositivi?