

Vinicio Busacchi

ERMENEUTICA CRITICA E ANALITICHE (CHIESASTICHE) DELL'AZIONE

Abstract

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ *Ibidem*, p. 141.

¹¹ *Ibidem*, p. 143.

¹² *Ibidem*, p. 144.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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