

APhEx 20, 2019 (ed. Vera Tripodi)
Ricevuto il: 21/03/2018
Accettato il: 30/10/2019
Redattore: Valeria Giardino

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

N° 20, 2019

P R O F I L I

Gertrude Elizabeth Margareth Anscombe

Valérie Aucouturier

Traduzione italiana a cura di Valeria Giardino

Il presente articolo è un'introduzione al pensiero di Elizabeth Anscombe, filosofa britannica e allieva di Wittgenstein, autrice di Intention (1957), una delle principali fonti di ispirazione della filosofia dell'azione contemporanea. Senza pretendere l'eshaustività, cosa che sarebbe impossibile, l'articolo si propone di articolare i legami tra filosofia della mente, filosofia dell'azione, filosofia morale e filosofia del linguaggio nell'opera della filosofa. L'obiettivo è quello di rendere giustizia all'approccio originale di Anscombe, in particolare nel suo rifiuto di trattare l'intenzione come puro stato mentale e nella sua difesa della particolarità del sapere pratico rispetto alla conoscenza teorica.

INDICE

1. ELEMENTI BIOGRAFICI
2. DALLA PSICOLOGIA ALL'AZIONE E RITORNO
3. LA FILOSOFIA DELL'AZIONE: STORIA DI UN MALINTESO
4. USI DEL CONCETTO D'INTENZIONE
5. COSCIENZA DI SÉ, CONOSCENZA DI SÉ E SAPERE PRATICO
6. L'AZIONE UMANA
- 7.1 BIBLIOGRAFIA PRIMARIA
- 7.2 BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

1. Elementi biografici

G.E.M. Anscombe è una di quei filosofi che tendono a intimidire il lettore, non solo per il loro stile ma anche per l'ampiezza dei temi che trattano. Tuttavia, dietro la difficoltà della lettura, si nascondono risorse inesauribili di riflessione e una rara forza filosofica e concettuale.

Nata in Irlanda nel 1919, Elizabeth Anscombe è la figlia più giovane di una direttrice di scuola e di un professore del Dulwich College. Cresce a Londra, poi prosegue i suoi studi in lettere classiche e filosofia all'università di Oxford. Qui conoscerà suo marito, Peter Geach, con il quale si convertirà al cattolicesimo, che sposerà nel 1941 e con il quale avrà sette figli. In seguito, nel 1942, ottiene una borsa di ricerca all'università di Cambridge. È in quest'occasione che segue le lezioni di Ludwig Wittgenstein, con il quale fa amicizia e del quale diventerà traduttrice e una degli esecutori testamentari. Un'altra borsa di ricerca la farà tornare, nel 1946, a Oxford, dove conoscerà Philippa Foot e Iris Murdoch e dove presto diventerà professoressa, prima di rilevare, nel 1970, la cattedra di filosofia (prima occupata proprio da Wittgenstein) a Cambridge. Dopo il suo pensionamento nel 1986, e nonostante i suoi problemi di salute, continuerà a lavorare fino alla sua morte nel 2001.

Per questa ragione, la filosofia di Anscombe è fortemente segnata dall'influenza di Wittgenstein, che non vedeva in lei una discepola – cosa che non gli sarebbe affatto piaciuta – ma una filosofa originale, la cui forza di pensiero continua ad affascinare i nostri contemporanei. Il suo pensiero è, inoltre, fortemente impregnato d'interrogativi riguardanti la fede e l'etica, che mettono insieme, per così dire, l'essenziale delle sue preoccupazioni filosofiche, sebbene – come lo dimostrano i lavori di Philippa Foot e di altri studiosi – sia certamente possibile fare un uso extra-religioso (anche nell'ambito della filosofia morale) delle sue ricerche filosofiche. La stessa

Anscombe faceva tutto il possibile perché le sue riflessioni filosofiche non fossero inquinate dagli elementi di fede, di credenza o di convinzione morale, ma provenissero, per quanto possibile, da una rigorosa analisi concettuale, dagli usi del linguaggio¹.

Senza rendere giustizia alla varietà e alla ricchezza della sua opera, quest'articolo tenta di proporre una possibile linea di lettura, che parte dal ruolo centrale che Anscombe fa giocare alla filosofia dell'azione, tanto nei suoi testi di filosofia del linguaggio quanto nei suoi testi di filosofia della mente o di filosofia morale.

2. Dalla psicologia all'azione e ritorno

Elizabeth Anscombe è quel tipo di pensatore animato da una questione centrale e al contempo in grado di impossessarsi in maniera inedita di un problema filosofico tutto particolare. La questione centrale è quella della comprensione specifica di ciò che potremmo chiamare i “fenomeni della mente” (all'opera sia nell'azione che nella morale, nella psicologia umana in tutte le sue dimensioni, nel “voler dire”, etc.), che attraversa l'insieme della sua opera a partire dai suoi testi di storia della filosofia (su Aristotele, Platone, Tommaso d'Aquino, Franz Brentano, Ludwig Wittgenstein), fino a quelli di filosofia della mente, di filosofia morale e politica, di filosofia del linguaggio e di metafisica (in particolare su determinismo e causalità). In effetti, se è il problema della causalità che l'ha spinto verso la filosofia², lo stesso problema l'ha condotta rapidamente a interrogarsi sulla diversità dei contesti esplicativi e sulla polivalenza del *because* inglese; questione che si ritrova in primo piano nella sua filosofia dell'azione con il ruolo centrale accordato all'analisi della domanda “Perché?” (Anscombe, 1963, §5-20).

¹ A proposito di questo metodo, peraltro, è necessario chiarire un'incomprensione: Anscombe insieme a qualche altro suo collega wittgensteiniano costituivano la minoranza dissidente rispetto alla tendenza molto “filosofia del linguaggio ordinario” che dominava a Oxford negli anni '50-60 e della quale John L. Austin fu la figura di spicco. Questa “querelle” emerge particolarmente nell'articolo di Anscombe del 1965, “The Intentionality of Sensation”, dove la filosofia stigmatizza la trivialità delle analisi del filosofo del linguaggio ordinario e difende un approccio “grammaticale” alle domande filosofiche. Troviamo qui un tema davvero ricco di metodologia filosofica, che abbiamo iniziato a esplorare (si veda Aucouturier, 2011).

² Si veda l'introduzione al primo volume dei suoi “Collected Papers” (1981a, vii), nonché il suo primo testo pubblicato nel 1947 (ripreso nel medesimo volume), “A Reply to Mr C.S. Lewis's Argument that ‘Naturalism’ is Self-Refuting” (Ibid. 224-232).

In qualche modo, le tesi che emergono dalla sua filosofia dell'azione (sulla peculiarità della spiegazione attraverso le ragioni, sulla delimitazione del dominio dell'intenzionale, sull'intenzionale caratterizzato dall'essere considerato "in una descrizione", sulla critica a un certo psicologismo) trovano degli echi fondamentali nel resto della sua opera. Innanzitutto, perché non potremmo concepire una "psicologia filosofica" o una filosofia della mente che non sia per prima cosa una filosofia dell'azione, vale a dire che tratti il dominio della psicologia come un mondo separato, distinto da ciò che la gente fa e dice. Questo radicamento, quasi-metodologico, in una filosofia dell'azione costituisce allo stesso tempo l'originalità e la forza dell'opera di Anscombe.

È poi necessario rilevare che senza dubbio questa svolta non avrebbe potuto prodursi senza la considerevole influenza del pensiero di Wittgenstein che impregna la totalità dei lavori di Anscombe, fino a esserne a volte, a dispetto della sua particolarità, il ricalco perfetto. Tra le numerose lezioni che l'allieva ha appreso dal maestro, ritroviamo la necessità di una deviazione attraverso il linguaggio, e più esattamente attraverso i suoi usi, per affrontare le questioni filosofiche. Quest'aggancio della filosofia agli usi linguistici ha un duplice statuto. Da un lato, il linguaggio è il nostro ambiente naturale, al cui interno i problemi filosofici si fanno e si disfanno, poiché le nostre difficoltà filosofiche sono prima di tutto delle difficoltà concettuali. Dall'altro, il linguaggio non costituisce una realtà autonoma a ridosso di un mondo del quale sarebbe la rappresentazione: il linguaggio è vivo; non si contenta di dire il mondo, ma ne fa parte; non si contenta di descrivere le nostre azioni, ma fa parte delle nostre azioni. Il linguaggio come punto di partenza e come oggetto della filosofia non si limita a un sistema di segni autonomo, ma è in continuità diretta con quello che facciamo. In questo senso, è nello stesso tempo all'inizio di una filosofia dell'azione e suo oggetto. Ecco perché quando un concetto, come quello d'intenzione, suscita delle perplessità filosofiche (o etiche), la buona domanda da porsi è su come *apprendiamo* a utilizzare tale concetto: quali sono le condizioni d'*uso* del concetto d'intenzione e che cosa l'esame delle condizioni di ciò che chiamiamo "intenzione" può insegnarci? Sarà questa la sfida principale dell'opera di Anscombe, formulata per la prima volta nel 1957, in *Intention*.

Tuttavia, prima di esplorare i risultati principali di questo difficile testo, conviene ripercorrere la genesi delle domande che lo animano.

3. La filosofia dell'azione: storia di un malinteso

Come testimonia Donald Davidson (2005, 283), l'opera di Anscombe è incontestabilmente all'origine di un certo ritorno d'interesse, che ancora oggi non cessa di crescere, per la filosofia dell'azione. Questa eredità è stata tuttavia a lungo (ed è ancora) oggetto di numerosi malintesi rispetto al contenuto delle affermazioni di Anscombe.³

Per districare questo fraintendimento è prima di tutto necessario distinguere dal progetto di Anscombe quella che chiamiamo oggi più comunemente "filosofia dell'azione". La filosofia dell'azione standard si dà come oggetto l'azione, concepita come tipo di evento particolare del quale è opportuno descrivere la struttura particolare (generalmente intenzionale). Essa fa in questo modo l'errore, denunciato esplicitamente da Anscombe, di considerare l'azione come una sorta di fenomeno empirico da studiare⁴:

Sarebbe un errore dire: consideriamo quest'azione in se stessa, e tentiamo di trovare nell'azione, o nell'uomo stesso nel momento in cui agisce, la caratteristica che rende l'azione intentionale (Anscombe, 1963, §19).⁵

Voler fare dell'azione in se stessa – separata dalle sue circostanze – un oggetto di laboratorio, o ancora cercarne le caratteristiche essenziali nell'agente stesso nel momento in cui agisce, significa cadere nella trappola che consiste a ridurre l'azione a qualche movimento nel mondo (Austin, 1979, 178-9) o ai suoi determinanti psicologici.⁶

In realtà, la sfida di una filosofia dell'azione consisterà, per Anscombe, nel comprendere il ruolo (che si rivelerà centrale) della nozione d'intenzione nel determinare quello che, tra le cose che faccio, rientra o no nelle mie

³ È ciò che riconosce, per esempio, da Jennifer Hornsby nel suo articolo « Actions in Their Circumstances » (2011). Infatti, si sente ancora parlare di una "tesi Anscombe-Davidson sull'individuazione dell'azione" o della teoria anscombiana delle "direzioni di adattamento" (che è in realtà prima di tutto una tesi searliana incompatibile con la filosofia della mente wittgensteiniana difesa da Anscombe. Si veda su questo punto R. Moran & M. Stone, 2011, 67-69) e Aucouturier 2018, cap. 3 & 4. Si veda anche l'articolo molto chiarificatore di Doug Lavin, « Must There Be Basic Actions ? », 2013, 273-301.

⁴ Dal quale potremmo separare come ingrediente essenziale, come vedremo, delle "intenzioni pure", il cui compito è eventualmente accompagnare il movimento fisico.

⁵ Traduzione a cura di Valeria Giardino dall'originale: "It would (...) be (...) a mistake to say: (...) let us consider this action by itself, and let us try to find in the action, or in the man himself at the moment of action, the characteristic which makes the action intentional."

⁶ Questi errori si trovano facilmente, in gradi diversi, in John R. Searle (1983) o Donald Davidson (2001) e nei loro continuatori.

azioni (o nelle loro conseguenze). Questo ruolo tuttavia non può essere compreso se non a partire dall'esame dell'azione considerata nelle sue circostanze⁷: chi l'ha fatto? Che cosa è stato fatto? A cosa o a chi? Come? A quale fine? etc. In effetti, solo un chiarimento del genere sarà tale da renderci in grado di giudicare l'azione (ovvero di fare della buona filosofia morale).⁸

All'origine di questa filosofia dell'azione si trova dunque una questione etica⁹: in che misura è l'agente a determinare le sue intenzioni? In altre parole, in che misura posso affermare che certi effetti anticipati della mia azione non erano tuttavia perseguiti dalla mia azione (a titolo di mezzi o di fini)?¹⁰ Il Presidente Truman può negare di aver avuto l'intenzione di uccidere degli innocenti quand'anche sapeva che sarebbe stato uno degli effetti della sua decisione di bombardare le città di Hiroshima e Nagasaki e uno dei mezzi per arrivare al proprio fine? La filosofia morale avrebbe dunque bisogno per prima cosa di una filosofia dell'azione¹¹:

Per quanto le questioni generali della teoria morale mi abbiano interessato, le ho concepite come strettamente legate a problemi concernenti la descrizione dell'azione e impossibili da dirimere senza l'aiuto della filosofia della mente. (Anscombe, 1981b, viii)¹²

Di fatto, la risposta a queste domande esige un esame minuzioso del ruolo della nozione d'intenzione nei nostri giudizi riguardanti la responsabilità degli agenti di fronte alle loro azioni. Tuttavia, perché una medesima azione

⁷ Aristotele nell'*Etica Nicomachea* (1111a1-15) offre una lista interessante delle circostanze dell'azione. Ripresa in V. Descombes (2014, 119).

⁸ È uno degli insegnamenti del suo articolo sulla filosofia morale moderna. Si veda Anscombe (1958).

⁹ Direttamente legata a una morale delle intenzioni, nonché alla dottrina del doppio-effetto, che distingue dal punto di vista della responsabilità dell'agente gli effetti conosciuti di un'azione dagli effetti voluti (nel senso di *intended*) dall'agente.

¹⁰ In *Intention*, questa domanda riemerge esplicitamente in § 25, ed è anche all'origine dell'obiezione di Anscombe alla consegna del titolo di Dottore *Honoris Causa* al Presidente Harry Truman a causa della sua implicazione nei bombardamenti di Hiroshima et Nagasaki : « In the bombing of these cities it was certainly decided to kill the innocent as a means to an end. » Anscombe (1957, 64).

¹¹ Beninteso che la filosofia della mente e la filosofia dell'azione formano, in questa prospettiva, una sola e medesima cosa, nella misura in cui si prenda sul serio l'idea che nessuna comprensione dello "psicologico" può fare astrazione dall'esteriorità che la costituisce. Si veda Descombes (1995).

¹² Traduzione a cura di Valeria Giardino dall'originale: "So far as general questions of moral theory have interested me, I have thought them closely tied up with problems of action-description and unsetttable without help from philosophy of mind."

possa ricevere diverse descrizioni, questa risposta esige prima di tutto di determinare la descrizione a partire dalla quale giudichiamo l'azione. In effetti, può senz'altro accadere che io beva un bicchiere di vino non sapendo che è avvelenato, o che tradisca un segreto senza saperlo (perché ignoravo che si trattava di un segreto)¹³. Nelle circostanze considerate, le azioni “bere un bicchiere di vino” e “trasmettere un'informazione” sono quindi intenzionali, ma non lo sono quelle di “avvelenarsi” e di “tradire un segreto”. Come dirà Anscombe (1963, §6), l'azione è intenzionale “in una descrizione”, ma non in un'altra.

Ora, per non inquinare quest'indagine sull'intenzione con interrogativi di ordine strettamente etico o giuridico, bisogna prima di tutto procedere a un'analisi del ruolo *logico* della nozione d'intenzione nella nostra comprensione dell'azione. È a quest'analisi che procede *Intention*.

In cosa quest'analisi del “ruolo logico” della nozione d'intenzione si distingue dalla pratica tradizionale della filosofia dell'azione standard? Richard Moran e Martin Stone (2011) l'hanno mostrato bene¹⁴: la filosofia dell'azione standard¹⁵ si allontana in maniera fondamentale dalla filosofia di Anscombe. Questa filosofia dell'azione standard presenta in realtà come semplice *scelta* metodologica contingente il fatto che si prenda come punto di partenza l'esame dell'azione intenzionale (piuttosto che quello dell'intenzione “pura” staccata dall'azione) per cogliere la logica del concetto d'intenzione. In nome del quale essa afferma, a differenza di Anscombe, la sua preferenza per lo studio delle intenzioni pure, non corrotte dalla loro eventuale realizzazione:

Un approccio naturale, quello che sarà preso in considerazione qui, è cominciare con lo stato di avere intenzione di agire, (...) Invece di [come fanno alcuni teorici] rivolgerci immediatamente all'intenzione come appare nell'azione: [essi] si rivolgono direttamente all'agire intenzionalmente e all'agire con una certa intenzione. (...) È questa, per esempio, la strategia seguita da Elizabeth Anscombe nella sua pionieristica monografia, *Intention*. (Bratman 1987, 3 ; cité dans Moran & Stone 2011, 39)¹⁶

¹³ Aristote (EN, 1111b10), Descombes (2014 : 117).

¹⁴ Si veda anche Aucouturier (2018).

¹⁵ Ci riferiamo principalmente dall'articolo di Davidson del 1963 « Actions, reasons and causes » (2001, 12-24).

¹⁶ Traduzione di Valeria Giardino dall'originale: “A natural approach, the one I will be taking here, is to begin with the state of intending to act. (...) Instead of [doing so some theorists] turn immediately to intention as it appears in action: [they] turn directly to acting intentionally and acting with a certain intention. (...) This is, for example, the strategy followed by Elizabeth Anscombe in her ground-breaking monograph, *Intention*.”

Ma, secondo Anscombe, questo presunto approccio “naturale” proviene da una pura stipulazione. Al contrario, se, seguendo quest’approccio, si deve partire dalla stessa azione, non è in virtù di una postura dogmatica (quasi comportamentista) ma a partire della constatazione che semplicemente non è possibile cogliere il concetto d’intenzione indipendentemente dall’azione. L’intreccio concettuale tra intenzione e azione impedisce che una possa essere isolata logicamente dall’altra e che si possa quindi condurre un esame indipendente dell’una o dell’altra, come se il loro legame contingente non si possa concretizzare se non nella realizzazione effettiva di un’azione intenzionale. In altre parole, nella filosofia dell’azione standard il legame tra intenzione e azione non si produce che nella realizzazione concreta di un’azione intenzionale. È per questa ragione che possiamo isolare delle intenzioni pure (sia precedenti all’azione che nell’azione stessa). Tuttavia, Anscombe rileva al contrario che, se dal punto di vista empirico esistono delle intenzioni pure (non realizzate), la loro esistenza dipende logicamente dalla struttura più generale dell’azione intenzionale (ovvero, dell’intenzione realizzata nell’azione). Ancora più radicalmente, l’espressione dell’intenzione non è in un certo senso che una descrizione d’azione al futuro e l’intenzione un’“azione proiettata” (1963, §50 – enfasi aggiunta).

4. Usi del concetto d’intenzione

In realtà, per cogliere il percorso di Anscombe, bisogna vederne lo sfondo wittgensteiniano: la materia prima della filosofia è l’uso del linguaggio. Per comprendere la fonte degli errori di un’interpretazione psicologizzante delle intenzioni (e dunque della morale), bisogna risalire agli usi del concetto di intenzione e rivelare, attraverso l’analisi di questi usi, a un tempo l’origine dello psicologismo e il suo rimedio.

Di questi usi, Anscombe ne rileva tre nel §1 di *Intention*, arrivando a portare alla luce la loro solidarietà concettuale (1963, §23): 1. L’espressione d’intenzione per il futuro, 2. L’intenzione con la quale agiamo e 3. L’azione intenzionale. Notiamo che per uso qui non s’intende la mobilitazione di una parola o di un campo lessicale, ma la mobilitazione di un concetto. E quindi, se dico “Andrò a prendere Sacha all’asilo”, esprimo la mia intenzione attraverso una frase al futuro, senza che il ricorso al concetto d’intenzione figuri esplicitamente nella frase nemmeno nella sua forma sintattica (perché, per esempio, “Mi ammalerò” tenderà piuttosto a esprimere una predizione che l’espressione di un’intenzione). Allo stesso modo, se l’intenzione con la quale agisco – mi reco all’asilo *per* prendere

Sacha – o l'azione intenzionale – vado o sono andata a prendere Sacha – implicano il concetto d'intenzione, resta alla filosofia di determinare in che maniera questo concetto è implicato in questi usi. È per questa ragione che aver rilevato un uso non è ancora un momento filosofico. È la nostra materia prima, costituita dalle sottili distinzioni concettuali che di fatto operiamo nel nostro utilizzo del linguaggio, senza necessariamente vederle o esplicitarle; vederle o esplicitarle spetta alla filosofia. In questo modo, è l'analisi della maniera in cui gli usi menzionati implicano il concetto d'intenzione a costituire il lavoro del filosofo. È quest'analisi che rivelerà lo stretto legame tra azione, intenzione e ragione d'agire.¹⁷

In effetti, l'espressione di un'intenzione è rivolta verso il futuro come qualunque predizione: essa annuncia quello che accadrà, ed è tuttavia per questa ragione che non è la semplice espressione di uno stato psicologico presente. In effetti, se la responsabile dell'asilo vedesse che alle 7 di sera non sono ancora lì, mi rimproverasse e io le rispondessi “Mi scusi, dicendo: ‘Andrò a prendere Sacha’, non parlavo della mia azione futura, ma menzionavo semplicemente il mio stato mentale del momento”, mi prenderebbero per matta. L'espressione di un'intenzione non impegna solamente il mio stato mentale presente, il mio desiderio del momento, ma anche il futuro, la mia azione futura. Questo non impedisce che io possa cambiare idea o avere un contrattempo (Anscombe 1963, §2). A questo proposito, si tratta di un rapporto al futuro certamente singolare, nella misura in cui *dipende* (principalmente) *da* me che l'intenzione che ho espresso si realizzi. Mentre “Mi ammalero”¹⁸ o “Domani farà bello” non rientrano nelle mie capacità: sono dei “pronostici” (*estimates for the future*) (Anscombe, 1963, §3) per i quali posso solo fornire delle prove, delle ragioni di pensare o di credere che si produrranno. L'espressione di un'intenzione riceve invece un'altra forma di giustificazione:

Un'espressione d'intenzione è una descrizione di qualcosa di futuro nel quale il parlante è una specie di agente, che egli giustifica (se la giustifica) tramite le

¹⁷Anscombe (1963, §3). Notiamo che una delle conseguenze di qualificare il riconoscimento degli usi come non (ancora) filosofico corrisponde a dire che sarebbe in linea di principio possibile riconoscere altri usi o usi totalmente nuovi. L'oggetto di Anscombe è qui di rilevare gli usi che sono centrali o paradigmatici.

¹⁸Fatta eccezione del caso in cui io faccio tutto quello che è in mio potere per ammalarmi, per evitare un incontro o una giornata di lavoro; o ancora di un uso ironico di questa frase diretta a suggerire che ho l'intenzione di farmi passare per malato.

ragioni per agire, cioè le ragioni per le quali sarebbe utile o interessante che la descrizione si avverasse, e non attraverso la prova che è vera. (1963, §3)¹⁹

L'espressione di un'intenzione, in quanto azione proiettata e non espressione di un puro stato psicologico, è giustificata, all'occorrenza, dalle ragioni di *agire*, e non da indizi o osservazioni. Appare qui lo stretto legame concettuale che unisce l'intenzione all'azione e che conduce Anscombe a propendere verso la stessa azione intenzionale e verso questo modo specifico di giustificazione che rivelerà la struttura formale dell'agire intenzionale. È per rivedere questo modo specifico di giustificazione attraverso le ragioni di agire che si mobilita un senso specifico della domanda "Perché?".

Sarebbe troppo lungo e noioso presentare qui nei dettagli l'analisi minuziosa della domanda *Why?*, ma la lezione che possiamo ricavarne è che vi sono dei "gradi dell'agire", per riprendere un'espressione di Vincent Descombes (2004, 90)²⁰. In effetti, Anscombe circoscrive il senso pertinente (per determinare se un'azione è intenzionale o no) della domanda *Why?* procedendo innanzitutto per eliminazione e domandandosi cosa conterebbe come rifiuto di questa domanda. Si comprende subito che se l'agente ignorava di fare una cosa (tradire un segreto o avvelenare qualcuno), allora la sua azione non può essere intenzionale: ne è semplicemente la causa, nella misura in cui ne è il soggetto (nel senso grammaticale del termine). Il grado di agire dell'agente è allora, per così dire, nullo: ha commesso un atto a sua insaputa²¹. Ma vi sono anche alcune cose che ci osserviamo fare senza volerlo: spengo la luce poggandomi sull'interruttore sul muro, un rumore mi fa sussultare, la vostra gamba si solleva per riflesso a seguito di un colpo di martello del medico, etc. Questa varietà di azioni involontarie costituisce un campo di ricerca considerabile per la filosofia dell'azione, poiché, anche qui, vi sono dei gradi dell'agire: voi siete senz'altro l'agente della vostra azione nel momento in cui obbedite meccanicamente a un ordine quando

¹⁹ Traduzione a cura di Valeria Giardino dall'originale: "An expression of intention is a description of something future in which the speaker is some sort of agent, which description he justifies (if he does justify it) by reasons for acting, sc. reasons why it would be useful or attractive if the description came true, not by evidence that it is true."

²⁰ Si vedano anche le sue osservazioni sul volontario e l'intenzionale (in Descombes 2002, 17-19).

²¹ Anche se, in una prospettiva etica, potremo porci la questione – a volte cruciale – di sapere se la sua ignoranza fosse o non colpevole. Si veda Aristotele (EN, 1113b30); Anscombe (1981b, 7).

starnutite²². Tuttavia, nonostante l'interesse casistico di tutti queste situazioni intermedie, quello che ad Anscombe interessa sono i casi flagranti (*full-blown* – 1963, §15), quelli che possono costituire dei paradigmi di azione intenzionale o di azione non-intenzionale. La complessità è necessariamente secondaria, una variazione rispetto al caso inequivocabile.

Così, sembra che l'azione intenzionale non sia semplicemente l'azione che abbiamo coscienza di fare (per esempio canticchiare), ma un'azione che abbiamo ragione di fare. In modo che, se ci domandassero perché non la facciamo, potremmo senza esitazione fornirne le ragioni. Ora, gli agenti hanno un'autorità particolare (sebbene non esclusiva) sull'espressione di quello che fanno e delle ragioni per le quali lo fanno. Quest'ultima osservazione ci conduce alla considerazione di una dimensione molto discussa della filosofia di Anscombe: il sapere pratico degli agenti.

5. Coscienza di sé, conoscenza di sé e sapere pratico

Nel momento in cui agiamo intenzionalmente, non abbiamo bisogno di vederci agire (e in maniera generale di ricorrere a indizi o osservazioni) per sapere quello che facciamo; possiamo dirlo senza far ricorso all'osservazione. In questo modo, il sapere pratico (*practical knowledge*) è una sorta di conoscenza non-osservazionale di quello che faccio, ma solo nella misura in cui quello che faccio è considerato *in una certa descrizione*²³. Inoltre la descrizione o meglio le descrizioni di quello che faccio intenzionalmente possono essere lontani dai miei gesti e movimenti presenti²⁴. Per esempio, faccio bollire dell'acqua per farmi un tè – facendolo, mi faccio un tè, sono già impegnata nell'azione di farmi un tè; leggo un articolo per preparare il mio intervento – facendolo, preparo il mio intervento, etc.

²² Si potrebbe certo discutere del carattere più o meno volontario di uno starnuto, a seconda della capacità che abbiamo di impedirlo. O ancora, dal punto di vista della psicanalisi, uno starnuto può essere l'espressione di un desiderio incosciente.

²³ Ricordiamoci che c'è tutto un insieme di cose che si fanno senza necessariamente sapere che le faccio o avere l'intenzione di farle. Per esempio, io uso le suole delle mie scarpe per recarmi all'università, lo so (per osservazione), ma non fa parte delle mie intenzioni: "Usare le suole delle proprie calzature" non è una descrizione sotto la quale la mia azione è intenzionale. (Anscombe, 1963, §23)

²⁴ Ritroviamo qui il secondo uso della nozione d'intenzione: l'intenzione nella quale agiamo, che si rivela anche essere una maniera di ridescrivere la mia azione presente.

L'azione intenzionale ammette un insieme di ridescrizioni (intenzionali) che possiamo disporre secondo un "ordine intenzionale", quello dei mezzi e dei fini, che Anscombe avvicina volentieri al ragionamento pratico aristotelico (1963, §33). Ci sarebbe molto da dire sul ruolo didattico che la filosofia accorda al modello aristotelico per comprendere la natura del sapere pratico. Non potendo parlarne più nel dettaglio, ricordiamone alcuni aspetti. Innanzitutto, il sapere pratico è un sapere che si riferisce a quello che sta per prodursi – "quello che succede" (*I do what happens* – Anscombe 1963, §29) – ma nella prospettiva dell'azione in corso di realizzazione. Così, nel momento in cui stampo l'articolo che sto per leggere per preparare il mio intervento, sono già impegnata nell'azione (ancora lunga e difficile) di preparare il mio intervento: preparo il mio intervento (anche se non ne ho ancora scritto una sola riga). Qui, il ruolo chiave del concetto d'intenzione è di permetterci di cogliere la maniera in cui l'obiettivo dell'azione la *dispone e ne dà le norme*. L'intenzione da una parte la dispone, indicandone i passi, i mezzi da mettere in opera in vista della sua realizzazione; dall'altra, costituisce la norma dell'azione: ce ne dà le condizioni di riuscita o di fallimento²⁵. Questo mi porta a un secondo aspetto importante del sapere pratico, ovvero la possibilità del suo fallimento.

Al pari di ogni conoscenza, effettivamente, quella pratica può rivelarsi erronea, nel cui caso cessa semplicemente di essere una conoscenza. Per dirlo in altre parole, non vi è conoscenza se non conoscenza di ciò che può essere corretto. La norma di ogni conoscenza è la sua capacità di essere verificata e, eventualmente, corretta. Lo stesso vale per il sapere pratico. Certamente, quando agisco (intenzionalmente), so quello che faccio nella misura in cui sono io, in quanto agente, a determinare l'obiettivo della mia azione²⁶. Tuttavia, è proprio *quello che faccio*, la mia azione, a essere l'unità di misura per la correzione di questo sapere pratico. In altre parole, è necessario perlomeno che la mia azione (o le mie azioni) si accordi(no) con (ciò che dichiaro essere) le mie intenzioni perché l'espressione di queste

²⁵ Ma non alla maniera di condizioni necessarie e sufficienti, che potremmo enunciare a priori. Se l'intenzione costituisce la norma di riuscita dell'azione, è nel senso in cui è sulla base di questa intenzione che potremo misurare il grado di riuscita o fallimento di un'azione effettuata o in corso.

²⁶ È peraltro per questa ragione che, nella misura in cui spetta solo all'agente di determinare quali sono le sue intenzioni, può arrivare un momento in cui l'agente solo è *nella posizione di poter dire* quali fossero. (Anscombe 1963, §25)

ultime manifesti un qualsiasi sapere pratico²⁷. In caso di disaccordo, è l'*azione stessa* che dovrà essere corretta²⁸.

Possiamo così chiarire quello che distingue il giudizio (la conoscenza teorica) dall'azione (la conoscenza pratica): se il mio giudizio riguardo a uno stato di cose è sbagliato, è il mio giudizio che deve essere rivisto; invece, se la mia azione non realizza la mia intenzione, è lo stato delle cose o del mondo che deve essere modificato (Anscombe 1963, §32). Se l'investigatore che sta pedinando un individuo segna per errore che quest'ultimo ha comprato della margarina quando invece era del burro, dovrà rettificare il suo errore modificando i suoi appunti (si tratta di un errore di giudizio). Se invece di prendere del burro, come indicato sulla mia lista della spesa, prendo della margarina, non rettifico il mio errore modificando la lista, ma cambiando la margarina con del burro, modificando la mia azione (si tratta di un errore pratico).

Una delle difficoltà della filosofia dell'azione è comprendere questa differenza tra giudizio teorico e giudizio pratico. Ora, Searle (2004, 115), per esempio, propone, cosa non scontata, di comprenderla stabilendo uno stretto parallelo tra errore di giudizio e errore pratico: l'uno sarà semplicemente l'opposto dell'altro; da una parte, è il giudizio che deve essere rivisto mentre dall'altra è lo stato di cose che deve essere modificato. Il problema di questo modello dell'adeguamento o della coincidenza tra azione e intenzione che va, ci dice Searle, dal mondo verso la mente (laddove, nel giudizio o nella percezione, andava dalla mente verso il mondo) è che non considera il carattere *non-contingente* della relazione dell'intenzione all'azione e la dimensione propriamente *pratica* dell'errore pratico, che attenua il parallelo proposto con l'errore di giudizio. In effetti, è nella misura in cui la mia azione dipende da me, e non semplicemente da circostanze contingenti, che posso sbagliarmi (commettere un errore

²⁷ Per mancanza di spazio, non parlo qui del problema della "causalità deviante" (si veda Searle, 2004, 384), che si troverà comunque in parte riassorbito dalla constatazione qui sotto della non-contingenza delle relazioni tra intenzione e azione.

²⁸ Comunemente, questa normatività dell'intenzionalità pratica viene compresa nei termini di "direzioni di adeguamento", come l'ha fatto John R. Searle in *Intentionality* (2004, 88), ovvero nei termini di una coincidenza tra uno stato mentale (il desiderio, l'intenzione) e uno stato del mondo (l'azione, ciò che accade). La norma di riuscita di un'azione si misura allora sull'adeguazione tra azione realizzata e azione voluta (ho fatto proprio quello che avevo intenzione di fare) e sul fatto che è proprio la mia intenzione che ha "causato" la sua realizzazione nell'azione (seguendo una comprensione problematica della causalità, della quale non possiamo qui dare i dettagli). Per una storia di questa interpretazione, si veda Moran & Stone (2011, 69) e Aucouturier (2018, 186-198). Su questo punto si veda anche Descobes (2002) e Aucouturier (2018, 163-164).

pratico). La riuscita della mia azione non dipende dunque solo dalla felice coincidenza tra un movimento della mia volontà e uno stato di cose, come suggerisce la “soluzione dualista” (Descombes, 2002, 21-26) di Searle. Se fosse questo il caso, la nozione di errore qui non potrebbe applicarsi: non potrei veramente agire, ma solamente sperare che il mondo si conformi adeguatamente ai miei desideri (nell’ordine di una causalità che si realizzerebbe senza ostacoli). Ma, se le circostanze possono certamente interferire sull’esecuzione della mia azione, nell’errore propriamente pratico non è questa interferenza a essere in questione. Questo perché la nozione di errore, e di sapere, propriamente pratico mira per l’appunto a cogliere quello che, nella riuscita della mia azione, non dipende dal consenso delle circostanze, ma proprio da *quello che faccio*. Correggere la mia azione non significa semplicemente adattarsi all’azzardo delle circostanze, ma modificare la *mia* azione perché essa si accordi con il mio obiettivo.

Nel sapere pratico si manifesta quindi quello che Anscombe chiama altrove una certa “coscienza di sé” (Anscombe 1975, 36), per cui l’agente non ha bisogno di domandarsi a quale soggetto dell’azione rapportare le proprie azioni, poiché, dal momento che esse dipendono da lui, le riconosce immediatamente come proprie, senza passare per una qualsiasi auto-attribuzione. In questo modo, la conoscenza dell’agente, la conoscenza pratica, non è a propriamente una conoscenza di sé, se per “conoscenza di sé” dobbiamo comprendere l’attribuzione di certi tratti psicologici, fisici o di carattere a un individuo che *si trova* a essere se stesso. Sapere quello che faccio, in questo senso, significa non avere bisogno di domandarsi *chi* lo fa²⁹ (Descombes, 2014, 121). Essere l’agente intenzionale delle proprie azioni vuol dire sapere ciò che è fatto in virtù del fatto che ne siamo l’agente. Questo non significa che non ci si possa sbagliare: lo abbiamo visto, posso benissimo sbagliarmi di azione.

Essere un agente intenzionale, cosciente di sé, significa quindi avere una certa autorità sulle proprie azioni; perché essere l’agente delle proprie azioni mette il soggetto nella posizione di accettare o rifiutare certe descrizioni di quello che fa come corrispondenti in maniera adeguata alle sue intenzioni. Ma quest’autorità non è assoluta, nella misura in cui la mia conoscenza pratica può essere rimessa in discussione nell’azione stessa.

Questo non risolve tuttavia la questione di sapere in che misura un agente ha piena autorità sulle proprie intenzioni. Questa questione, affrontata nel §25 di *Intention*, è oggetto di numerosi testi di filosofia

²⁹ L’osservazione qui è grammaticale: si riferisce alla logica delle frasi d’azione. La domanda “Chi?” non è esclusa empiricamente ma logicamente: non ha spazio nel gioco linguistico in questione. Se ce la si pone, è per mancanza di coscienza di agire.

morale³⁰. Al di là di ciò che ha effettivamente fatto, l'autorità dell'agente sulle sue proprie intenzioni si trova limitata dalle circostanze dell'azione. Qui, la sfumatura è in questo esempio: se posso far finta di ignorare che la tavola che ho segato apparteneva a Smith, difficilmente posso far finta di ignorare che stavo segando una tavola (salvo in casi particolari di sonnambulismo, per esempio – Anscombe, 1963, §6). E nelle situazioni più difficili, in cui sembra che, in una certa misura, spetti all'agente di determinare le sue intenzioni, à di nuovo è necessario che le sue affermazioni concordino con le circostanze dell'azione – ovvero, con ciò che si è effettivamente prodotto, ma anche con le proprie abitudini, etc. (Anscombe 1963, §25). In una data azione, l'agente, per così dire, non *sceglie* le proprie intenzioni. Non è del tutto libero di scegliere le descrizioni sotto le quali la sua azione è intenzionale. Per larga parte, quello che fa o non fa, in una data occasione, in date circostanze, riduce la possibilità di circoscrivere la portata delle proprie intenzioni:

È come se qualcuno potesse dire: 'Sto solo muovendo un coltello in una certa regione dello spazio' incurante del fatto che quello spazio è manifestamente occupato da un collo umano, o dalla corda che sorregge uno scalatore. 'Assurdo', vorremmo dire (...). Le circostanze, e i fatti immediati che riguardano i mezzi che stai scegliendo per i tuoi fini, dettano quali descrizioni della tua intenzione devi ammettere. (Anscombe 1982, 223)³¹

Ecco dunque in che senso “alla fine, un essere umano ha l'intenzione di fare quello che sta facendo” (Anscombe, 1963, §25). Non è totalmente libero di dirigere le sue intenzioni e di circoscriverne la portata indipendentemente dalle circostanze della sua azione. Al contrario, nella misura in cui le proprie intenzioni costituiscono la norma di descrizione e di riuscita della propria azione, la totalità dei *mezzi* che dispiega per realizzarla fa parte del suo agire intenzionale (ovvero della sua totale e piena responsabilità) tanto quanto l'obiettivo che le ordina. Non posso volere più i mezzi senza volere i fini che volere i fini senza volere i mezzi. In quest'osservazione, si trova un abbozzo delle importanti conseguenze di una filosofia dell'azione per l'etica e per la maniera in cui l'azione viene giudicata.

³⁰ In particolare, Anscombe, 1982.

³¹ Traduzione a cura di Valeria Giardino dall'originale: “This is as if one could say: ‘I am merely moving a knife through such-and-such region of space’, regardless of the fact that that space is manifestly occupied by a human neck, or by the rope supporting a climber. ‘Non-sense’, we want to say (...). Circumstances, and the immediate facts about the means you are choosing to your ends, dictate what descriptions of your intention you must admit.”

6. L'azione umana

Terminerò dunque questa breve presentazione rilevando la centralità del concetto d'intenzione circoscrivendo il campo della filosofia morale. Seguendo un filone aristotelico, Anscombe sottolinea che sono innanzitutto le azioni umane a essere l'oggetto del giudizio morale. In effetti, se gli animali hanno anch'essi delle intenzioni, nel senso che dispongono le loro azioni sulla base di certi obiettivi (Anscombe, 1963 §§2, 47), è importante tuttavia che si abbia a che fare con degli agenti umani per determinare la responsabilità morale. In effetti, un agente umano non è semplicemente l'origine causale della propria azione, ma è costantemente nella posizione di doversi giustificare dei suoi atti. Così, se è vero che può agire involontariamente, nella misura in cui è capace di scegliere le proprie azioni, può trovarsi nella posizione di doversi scagionare delle sue responsabilità o al contrario di volersene addossare. Anche in questo caso, per quanto sarebbe troppo lungo svilupparlo, è a partire da una descrizione dell'azione che si misura il grado di responsabilità dell'agente. In questo modo, l'azione umana è morale perché è umana e la responsabilità umana va oltre la semplice responsabilità causale: in effetti, posso essere ritenuto responsabile di qualcosa che ho ommesso di fare.

Ma per considerare la moralità dell'azione, bisogna essere in grado di articolare gli obiettivi dell'agente rispetto alle conseguenze effettive della sua azione: un'azione non saprebbe essere buona o virtuosa sulla base delle sole intenzioni dell'agente o delle sue sole conseguenze. Se l'azione umana possiede in se stessa una dimensione morale (Anscombe, 1982, 213), sono sempre *singole* azioni a essere buone o cattive. Giudichiamo quindi del carattere buono o cattivo di un'azione rispetto alle circostanze dell'azione. Tuttavia, per Anscombe, questo non vuol dire negare un certo standard di bene morale, che è fissato a partire da bisogni e aspirazioni propriamente umani (1958).

In effetti, le norme morali, se non appartengono a un mondo di idee platoniche o a un ideale trascendentale, non sono nemmeno puramente arbitrarie. È all'interno della nostra forma di vita che bisogna quindi andarle a cercare, domandandosi cosa contribuisce alla realizzazione dell'essere umano in quanto membro della specie. Allo stesso modo in cui c'è un numero di denti caratteristico della specie che costituisce la norma, c'è tutto un insieme di virtù (relative alle capacità, alle facoltà e ai bisogni umani) benefiche per la realizzazione dell'essere umano in quanto tale (Anscombe 1958, 36). La norma di queste virtù può essere rappresentata dall'essere umano, che non rimanda né a una media né a un ideale, ma semplicemente

alla realizzazione ottimale della specie. Sono queste virtù che guidano le nostre azioni. Tuttavia, contrariamente ad Aristotele, Anscombe non pensa che ci sia o che debbano esserci un bene o un fine ultimo all'orizzonte di tutte le nostre singole azioni³².

Senza pretendere in alcun caso esaustività, quest'articolo costituisce una via d'accesso alla filosofia di Anscombe, senza esserne una chiave di lettura. Si dà il caso che la sua filosofia dell'azione e la sua filosofia morale hanno conosciuto finora una più grande posterità che il resto della sua filosofia. Tuttavia, se occorre rilevare uno stretto legame tra i differenti interessi filosofici di Anscombe, una lettura parziale dei suoi lavori non saprebbe darci dei buoni indizi sulla maniera in cui la filosofa ha trattato o avrebbe potuto trattare ogni altra questione: l'idealismo linguistico, per esempio, o la realtà del passato. È la virtù di una filosofia che rifiuta, alla maniera di Wittgenstein, lo spirito di sistema, e cerca per quanto possibile di ricominciare il lavoro ogni volta che si pone una nuova domanda.

7. 1 Bibliografia primaria

Anscombe G.E.M., 1963, *Intention*, 2nd ed. (1st ed. 1957), Oxford, Blackwell; Cambridge MA, Harvard University Press, 2000. (*Intenzione*, trad. it. C. Sagliani, Roma, Pontificia Università della Santa Croce, 2005).

Anscombe G.E.M., *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971 (1st ed. 1959). (*Introduzione al Tractatus di Wittgenstein*, trad. it. E. Mistretta, Roma, Ubaldini, 1966).

Anscombe G.E.M., 1981a, *Metaphysics and the Philosophy of Mind. The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, vol. I, Oxford, Blackwell.

Anscombe G.E.M., 1981b, *Ethics, religion and Politics. The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, vol. II, Oxford, Blackwell.

³² Questi commenti di Anscombe hanno conosciuto e conoscono ancora un seguito nelle tesi, tra le altre, di Philippa Foot (2001) e Michael Thompson (2008).

Anscombe G.E.M., 1981c, *From Parmenide to Wittgenstein. The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, vol. III, Oxford, Blackwell.

Anscombe G.E.M., 2005, *Human Life, Action and Ethics*, ed. by M. Geach & L. Gormally, Imprint Academics, Exeter.

Anscombe G.E.M., 2008, *Faith in a Hard Ground. Essays on Religion, Philosophy and Ethics*, ed. by M. Geach & L. Gormally, Imprint Academics, Exeter.

Anscombe G.E.M., 2011, *From Plato to Wittgenstein*, ed. by M. Geach & L. Gormally, Imprint Academics, Exeter.

Anscombe G.E.M. (& P.T. Geach), 1961, *Three Philosophers*, Oxford, Basil Blackwell.

7.2 Bibliografia secondaria

Anscombe G.E.M., 1947, «A Reply to Mr C.S. Lewis's Argument that «Naturalism' is Self-Refuting», in 1981a, *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, pp. 224-232.

Anscombe G.E.M., 1957, «Mr Truman's Degree», in 1981b, *Ethics, religion and Politics*, Oxford, Blackwell, pp. 62-71.

Anscombe G.E.M., 1958, «Modern Moral Philosophy», in 1981a, *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, pp. 26-42. («La filosofia morale moderna», trad. it. M. Falomi, *Iride*, 53, 2008, pp. 41-67).

Anscombe G.E.M., 1965, «The Intentionality of Sensation: A Grammatical Feature», in 1981a, *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, pp. 3-20.

Anscombe G.E.M., 1975, «The First Person», in 1981a, *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, pp. 21-36.

- Anscombe G.E.M., 1982, «Action, Intention and Double Effect», *Human Life, Action and Ethics*, ed. By M. Geach & L. Gormally, Imprint Academics, Exeter, pp. 207-226.
- Aucouturier V., 2011, «De l'usage de la grammaire : Wittgenstein et Anscombe», *Implications Philosophiques*, dossier «Wittgenstein en dialogue».[<http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/de-l%e2%80%99usage-de-la-grammaire-wittgenstein-et-anscombe/>].
- Aucouturier V., 2012, *Elizabeth Anscombe. L'esprit en pratique*, Paris, CNRS Editions.
- Aucouturier V., Pavlopoulos M. (dir.), 2015, *Agir et penser. Essais sur la philosophie d'Elizabeth Anscombe*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- Aucouturier (dir.), 2016, *Lectures contemporaines de Elizabeth Anscombe*, *Klesis*, 35.
- Aucouturier V., 2018, *L'intention en action*, Paris, Vrin.
- Austin J.L., 1979, *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press.
- Bayne S.R., 2010, *Elizabeth Anscombe's Intention*, Charleston, BookSurge Publishing.
- Bratman M. E., 1987, *Intentions, Plans and Practical Reason*, Cambridge (Mass.) and London (Engl.), Harvard University Press.
- Davidson D., 2001, *Essays on Action and Event*, Oxford, Oxford University Press.
- Davidson D., 2005, *Truth, Language and History*, Oxford, Oxford University Press.
- Descombes V., 1995, *La denrée mentale*, Paris, Minuit.

- Descombes V., 2002, «Comment savoir ce que je fais», *Philosophie* 4/76, Paris, Minuit.
- Descombes V., 2004, *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard.
- Descombes V., 2014, *Le parler de soi*, Paris, Gallimard.
- Diamond C. & Teichman J., 1979, *Intention and Intentionality. Essays in Honour of G.E.M. Anscombe*, Brighton, The Harvester Press Limited.
- Ford A., Hornsby J., Stoutland F., 2011, *Essays on Anscombe's Intention*, Cambridge MA, Harvard University Press.
- Foot Ph., 2001, *Natural Goodness*, Oxford, Oxford University Press.
- Grimi E., 2014, *G.E.M. Anscombe. The Dragon Lady*, Siena, Edizioni Cantagalli.
- Lavin D., 2013, «Must There Be Basic Actions», *Noûs* 47, 273-301.
- Moran R., Stone M., 2011, «Anscombe on Expression of Intention», in Ford A., Hornsby J., Stoutland F., 2011, pp. 33-75.
- Hornsby J., 2011, «Actions in Their Circumstances», in Ford A., Hornsby J., Stoutland F., 2011, p. 105-127.
- Rayappan P., 2010, *Intention in Action. The Philosophy of G.E.M. Anscombe*, Bern, Peter Lang.
- Sandis C. (éd.), 2008, *New Essays on the Explanation of Action*, New York, Palgrave Macmillan.
- Searle J.R., 1983, *Intentionality*, New York, Cambridge University Press.
- Teichmann R., 2000, *Logic, Cause and Action. Essays in Honour of Elizabeth Anscombe*, Royal Institute of Philosophy Supplement, 46, Cambridge, Cambridge University Press.

Teichmann R., 2008, *The Philosophy of G.E.M. Anscombe*, Oxford, Oxford University Press.

Thompson M., 2008, *Life and Action*, Cambridge MA, Harvard University Press.

Vogler C., 2002, *Reasonably Vicious*, Cambridge MA, Harvard University Press.

Wiseman R., 2016, *Routledge Philosophy GuideBook to Anscombe's Intention*, London, Routledge.

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

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

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