

Dario Cecchi

Il continuo e il discreto

Estetica e filosofia
dell'esperienza in John Dewey



**Cultura
Scienza e Società**

FrancoAngeli

Cultura Scienza e Società

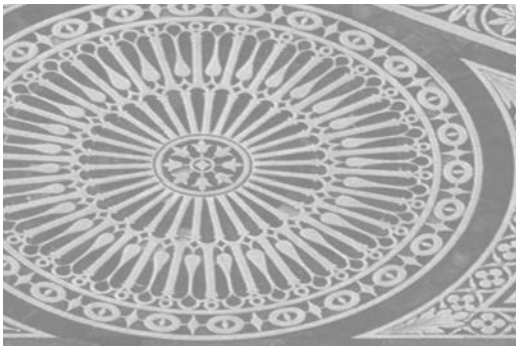
Sezione di studi filosofici
diretta da Raffaele Bruno

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e.mail le segnalazioni delle novità.

Dario Cecchi

Il continuo e il discreto

Estetica e filosofia
dell'esperienza in John Dewey



**Cultura
Scienza e Società**

FrancoAngeli

Volume pubblicato con il contributo dell'Università degli Studi di Roma "Sapienza", Dipartimento di Filosofia e con fondi PRIN 2009 "Etica ed estetica: momenti salienti e prospettive di ricomposizione di un rapporto contrastato".

Tutte le traduzioni in italiano di testi non pubblicati disponibili e non più disponibili in questa lingua sono dell'Autore.

Grafica della copertina: Elena Pellegrini

Copyright © 2014 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

Introduzione	pag.	7
1. Prima di <i>Esperienza e natura</i>	»	13
1. Le origini del pragmatismo di John Dewey: una proposta	»	13
2. Dalla logica sperimentale alla filosofia dell'esperienza	»	30
2. <i>Esperienza e natura</i>	»	41
1. Un «metodo empirico»	»	41
2. Una fenomenologia dell'esperienza	»	54
3. Esperienza (cultura) e natura	»	67
3. <i>Arte come esperienza e i saggi di estetica</i>	»	81
Introduzione. Dalla logica all'estetica	»	81
1. L'estetica e la vita	»	84
2. Cosa significa che l'esperienza estetica si compie?	»	96
3. Esperienza, natura e <i>techné</i>	»	109
Conclusioni	»	125
Appendice – La ricezione italiana dell'estetica di Dewey tra il 1950 e il 1960	»	134
Indice dei nomi	»	143

A mia nonna,
per cui vita ed esperienza
estetica erano lo stesso,
in memoriam

Introduzione

Il presente libro vuole essere una ricognizione dell'estetica di Dewey a partire da una questione precisa: lo statuto del realismo nel pragmatismo di questo filosofo, riletto partendo dalla natura dell'esperienza estetica, in particolare di quella occasionata dall'arte. L'estetica di Dewey si sviluppa tra la seconda metà degli anni '20 e la seconda metà degli anni '30 del secolo scorso, ossia tra la prima pubblicazione di *Esperienza e natura* (1925), che contiene già un capitolo dedicato all'estetica e all'arte, e la pubblicazione del vero e proprio saggio di estetica di John Dewey, *Arte come esperienza* (1934), risultato delle conferenze tenute presso la Fondazione Barnes pochi anni prima. L'estetica di Dewey è tra le più originali del XX secolo e ripropone una questione che si è posta fin dalla nascita dell'estetica nella seconda metà del XVIII secolo per poi ripresentarsi ciclicamente nel corso della sua storia: l'estetica è una filosofia specialistica, che si occupa essenzialmente solo di arte, oppure è una filosofia che ha un oggetto e uno statuto teorico più ampi e articolati, tanto da toccare problemi come l'esperienza, la percezione e il rapporto di questa con le sensazioni e i sentimenti¹? Sappiamo che alle origini dell'estetica, da Baumgarten fino a Kant per intendersi, pur con soluzioni assolutamente distanti e perfino contrapposte per impianto teorico e per prospettiva filosofica, prevale questa seconda soluzione: l'oggetto dell'estetica non si limita all'arte, che rappresenta semmai un caso esemplare di un più vasto ordine di problemi e di oggetti 'estetici'. È da Hegel² in poi, per arrivare

¹ Per questo modo di concepire l'estetica, v. E. Garroni, *Senso e paradosso. L'estetica filosofia non-speciale*, Laterza, Roma-Bari 1986.

² Cfr. G.W.F. Hegel, *Estetica*, a cura di N. Merker, Einaudi, Torino 1963.

ai giorni nostri a un Danto³, che si pone la questione – sempre con notevoli differenze teoriche da pensatore a pensatore – a partire dall’idea che l’estetica vada fondamentalmente concepita come una filosofia dell’arte, a scapito del riferimento alle qualità sensibili degli oggetti estetici e del valore di tali qualità per la definizione dello statuto di questi oggetti.

Pur non essendo né un baumgarteniano né un kantiano, Dewey elabora un’estetica che è uno dei più fulgidi esempi di sforzo filosofico di trovare il collegamento tra l’esperienza estetica e l’esperienza comune. In ogni genere di esperienza è rintracciabile per il filosofo americano un nucleo estetico, che rimanda al fatto che in essa devono coesistere – secondo un rapporto di proporzione che si dà singolarmente, caso per caso – una produttività e una ricettività del soggetto che fa l’esperienza. Da buon pragmatista Dewey pensa che il soggetto umano è nel mondo sempre un soggetto *attivo*, il quale conoscendole modifica le cose. Ma per non ridurre il pragmatismo a una forma di relativismo cognitivo per quanto concerne lo statuto della realtà, occorre pensare questa attività soggettiva in rapporto con una ricettività aperta al dato sensibile e alla sua ‘forza impressionante’. E bisogna infine pensare questi due aspetti, produttività e ricettività, collegati in base a una *regola di creatività costruttiva* dell’esperienza.

In questo libro si vuole pertanto sostenere l’idea che Dewey resti un realista e che il suo pragmatismo rintracci nello statuto dell’esperienza la migliore garanzia per affermare un realismo non-ingenuo: vale a dire un realismo che non si fondi solo sui dati di fatto empirici, ma su questi presi nella loro correlazione con i nostri modi di fare esperienza e di interagire con il mondo. In questo senso mi sembra che Dewey ricollochi la prospettiva del pragmatismo all’interno di un filone *critico* del pensiero moderno. Intendo per filosofia “critica” una riflessione che fa riferimento in senso ampio al pensiero di Kant. Dewey non è un kantiano, perché la sua non è una filosofia trascendentale: non c’è traccia di riferimento a condizioni *a priori* della conoscenza o dell’esperienza nel pragmatismo deweyano. Le condizioni di possibilità della conoscenza vanno sempre ricercate nel determinato contesto dell’esperienza in cui ci troviamo a operare.

³ Cfr. A.C. Danto, *La trasfigurazione del banale. Una filosofia dell’arte*, a cura di S. Velotti, Laterza, Roma-Bari 2008.

Restava aperto a questo punto un problema. Porre la questione di condizioni di possibilità, o di validità, del nostro modo di conoscere e fare esperienza del mondo, significa sempre in qualche modo presupporre la possibilità di avere *concetti universalmente validi*. È il grande addebito teorico che Charles Sanders Peirce fa al pragmatismo dei suoi epigoni – Schiller, James e gli altri – e che lo porta a prenderne le distanze, teorizzando una sua filosofia: il pragmaticismo. La tesi che voglio sostenere è che, nonostante si collochi nel filone ‘ufficiale’ (jamesiano, per intendersi) del pragmatismo, Dewey – penso soprattutto al Dewey degli anni ’30 – sembra cercare una risposta al problema di Peirce: coniugare l’empirismo di principio del pragmatismo – il suo non potersi mai staccare dal terreno dell’esperienza, pena il brancolamento in astrazioni non dimostrabili – con l’esigenza dell’universalità dei concetti al fine di asserire la validità delle regole d’esperienza.

La mia tesi è che, da un lato, Dewey arriva a fornire la sua risposta al quesito di Peirce quando torna alle questioni di logica a partire dalla seconda metà degli anni ’30; faccio riferimento in particolare al saggio del 1936 *What Are Universals?*, in cui Dewey afferma che occorre distinguere tra i “caratteri” logici di un ente e le “caratteristiche” sensibili dell’oggetto correlato a questo ente. La soluzione di Dewey è ingegnosa, ma lascia aperta una questione: dove è rintracciabile il collegamento tra caratteri logici dell’ente e caratteristiche logiche dell’oggetto, dato che ente logico e oggetto empirico fanno riferimento alla medesima realtà (o altrimenti l’ente logico risulterebbe essere solo un’astrazione priva di contenuto)? Detto altrimenti, la realtà – questa rappresentazione plastica e molteplice a cui rimandano tutte le nostre conoscenze – non può smettere mai di correlarsi a un’esperienza che si modifica ininterrottamente.

L’idea che mi sono fatto è che Dewey prepara il terreno per fondare filosoficamente questo collegamento quando si occupa di esperienza estetica e di arte. L’attenzione che il pensatore americano rivolge alla natura di esperienza dell’oggetto estetico fa sì che questo ci appaia come una sorta di paradigma del fare esperienza: in esso vediamo dispiegarsi tutte le dinamiche creative e ricettive necessarie a produrre quella convergenza verso un oggetto della nostra attenzione, che fa retrocedere sullo sfondo il resto del mondo, pur mantenendo con esso una relazione attiva di scambio. Vediamo il mezzo dei pompieri passare per una strada trafficata di una grande metropoli:

esso ci attira e cattura la nostra attenzione con la sua velocità e il rumore della sirena. L'esperienza che ne facciamo è per Dewey estetica non necessariamente perché sia bello quanto vediamo e udiamo, ma perché impegna attivamente la nostra percezione e la informa a una certa intonazione emotiva. Probabilmente alla fine di questa esperienza avremo imparato qualcosa di nuovo, sia perché avremo applicato una determinata regola di comprensione alla realtà che avevamo di fronte – pericolo, urgenza ecc. – sia perché l'esperienza è rimasta permeabile allo sfondo dell'evento: le cose sono interessanti nella misura in cui lasciano aperta la porta all'inaspettato. Cosa sarebbe successo se inavvertitamente un pedone avesse attraversato la strada mentre passava a tutta velocità il mezzo dei pompieri?

Interpretato sul piano filosofico, l'esempio – il quale è, seppure un po' 'parafrasato', un esempio che Dewey fa in *Arte come esperienza* – ci dice come una regola d'esperienza si costituisca sempre attraverso la negoziazione tra i concetti di cui eravamo già in possesso e i fatti con cui entriamo in contatto. Questa circolarità trova secondo Dewey la sua giustificazione in una continua ridefinizione del confine tra "discreto" e "continuo", tra afferramento (ed emersione) di singoli oggetti e movimento (e comprensione) del flusso generale della vita. Questo dinamismo costruttivo riguarda tutta l'esperienza, ma è l'esperienza estetica che ce lo mostra esemplarmente. Di più: l'esperienza estetica è esemplare di questo dinamismo costruttivo, perché tutta l'esperienza ha alla base di questo meccanismo dinamico-costruttivo un nucleo di regolazione estetico. L'estetica non ha dunque a che fare con la fantasia o la riflessione pura: essa ha per oggetto un'esperienza che ricostruisce sempre il suo nesso con la realtà.

Con ciò si vede già il rapporto tra logica ed estetica, tra definizione dei concetti e comprensione dell'esperienza. Lo si vede però su un piano che resta ancora, in linea di principio, puramente riflessivo, come era già nella formidabile soluzione, variamente ripresa⁴, che Kant dà del problema nella *Critica della facoltà di giudizio*: l'esperienza è un certo modo di fare esperienza riflessivamente delle condizioni non-empiriche dell'esperienza stessa⁵. Dewey vuole spin-

⁴ Cfr. P. D'Angelo, *Estetica*, Laterza, Roma-Bari 2011.

⁵ Cfr. I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di E. Garroni-H. Hohegger, Einaudi, Torino 1999.

gersi un passo più in là e trova nell'arte il referente per questo 'sconfinamento'. Compito dell'esperienza estetica è di farci lavorare in modo esemplare su questo confine tra continuo e discreto della realtà: in linea di principio essa potrebbe limitarsi a questo, restituendo ogni volta alla conoscenza umana un terreno d'esperienza arricchito su cui esercitarsi. È infatti la conoscenza, nelle sue molteplici forme (senso comune, scienza ecc.), a creare i diversi *linguaggi di interpretazione della realtà*. Accade tuttavia che l'esperienza estetica in qualche modo 'devi' e tenti di darsi un linguaggio suo proprio, o meglio un quasi-linguaggio: l'arte. Non si tratta di innescare una spirale concorrenziale con il linguaggio propriamente detto: l'arte mira al contrario a rinforzare il *potere comunicativo* dei segni-concetti di cui si serve il linguaggio. L'arte eccede per Dewey i confini della riflessività e recupera un'istanza produttiva – l'arte è tanto sentimento (*aisthesis*) quanto sapere pratico-tecnico (*techne*) – che riguarda i modi e le forme attraverso cui l'esperienza mostra agli uomini il modo in cui darsi infrastrutture per abitare il mondo e per trasmettere questo apprendimento a livello intersoggettivo. L'arte può svolgere pertanto, di volta in volta, funzioni culturali ed etiche, oltre che estetiche, perché ha al fondo questo potere comunicativo che la fa essere una *componente fondamentale nel processo di costruzione della realtà*.

Dato il taglio che si è scelto per presentare l'estetica di John Dewey, si è deciso di strutturare il lavoro esposto in questo libro nel modo seguente. Nel primo capitolo si compie una ricognizione della questione degli universali in Peirce e la si confronta poi ai saggi di "logica sperimentale" che Dewey scrive tra gli anni '10 e gli anni '20. Nel secondo capitolo si ricostruisce il concetto di esperienza che emerge nell'opera capitale di Dewey, *Esperienza e natura* (1925, 1929), mostrando le premesse per quel ripensamento estetologico della questione che diventerà dominante in *Arte come esperienza*. Ai fini della mia interpretazione della categoria di esperienza in *Esperienza e natura* è fondamentale tenere presente quanto Dewey scrive in retrospettiva, tra il 1949 e il 1951, a proposito di questo libro, nell'*Introduzione* incompiuta alla sua terza edizione. Nel terzo capitolo si affronta infine proprio *Arte come esperienza*, recuperando però alcuni aspetti delle estetiche abbozzate in *Esperienza e natura* e nei saggi coevi. In questo capitolo presento la tesi appena esposta per quanto riguarda lo statuto dell'esperienza estetica e dell'arte in rapporto con la

questione del realismo. Si è reso pertanto necessario mettere a confronto le parti più filosoficamente dense di *Arte come esperienza* con il breve, ma illuminante, saggio *What Are Universals?* del 1936: di due anni successivo, quindi, alla pubblicazione di *Arte come esperienza*. Si tratta pertanto di un percorso sostanzialmente cronologico nel pensiero di Dewey, che privilegia la fase matura del suo pensiero, pur mettendola in relazione con le fasi precedenti e successive. Laddove si sono compiute 'infrazioni' all'andamento cronologico dell'esposizione, la cosa è stata debitamente segnalata.

Ringraziamenti. Vorrei ringraziare il mio maestro Pietro Montani per l'incoraggiamento a scrivere questo libro e Raffaele Bruno per averlo accolto nella collana da lui diretta. Un grazie particolare va a Roberta Dreon e Giovanni Matteucci per gli spunti deweyani offerti, così come non posso non ringraziare gli studenti del seminario su *Arte come esperienza*, che hanno condiviso i miei primi passi nell'estetica di Dewey. Come sempre ringrazio Angelo e tutta la truppa di Fahrenheit.

1. *Prima di Esperienza e natura*

1. Le origini del pragmatismo di John Dewey: una proposta

Non è facile inquadrare il pensiero di John Dewey. Ci si trova di fronte a un pensatore accessibile e prolifico, che predilige spesso il tono della divulgazione (alta) o che passa almeno per essere un pensatore ‘popolare’. Le sottigliezze filosofiche e le distinzioni concettuali non mancano tuttavia negli scritti di Dewey, come non mancano i ripensamenti e le oscillazioni del pensiero. A rincarare la dose di difficoltà nel dare una collocazione precisa alla sua filosofia interviene anche il fatto che Dewey è inserito in una sorta di trinità, o di genealogia data la sua natura cronologica, del pragmatismo¹. Il pragmatismo è la prima corrente, o scuola, filosofica nata e per così dire cresciuta negli Stati Uniti d’America e individua in Charles Sanders Peirce il suo fondatore, in William James il suo prosecutore ed estensore al vasto campo della psicologia e il suo grande ultimo punto di riferimento appunto in John Dewey. Dopo Dewey – siamo ormai negli anni ’50 del secolo scorso – prevale anche in America la corrente filosofica cosiddetta analitica, che aveva visto la sua prima fioritura in Inghilterra e che aveva radici tedesche e austriache oltre che britanniche. C’è stato negli anni ’80 (sempre del secolo passato) un tentativo di rivitalizzare la tradizione di pensiero del pragmatismo, magari facendola dialogare vuoi con la filosofia continentale, Heidegger

¹ Per due profili storico-critici tra loro dissonanti del pragmatismo, v. J.P. Murphy, *Il pragmatismo*, tr. it. di A. Pagnini, il Mulino, Bologna 1997; e H. Putnam, *Il pragmatismo. Una questione aperta*, tr. it. di M. Dell’Utri, Laterza, Roma-Bari 1992.

in testa, vuoi con la filosofia analitica. Dovremo tornare su questi tentativi, che vanno ascritti soprattutto al merito di Richard Rorty e Hilary Putnam, rispettivamente per il fronte continentale e per quello analitico. Il punto è che ormai il ‘canone’ del pragmatismo ‘classico’ era già stato fissato e faceva riferimento alle tre figure ricordate sopra: Peirce, James e Dewey. Non che non fossero esistiti altri filosofi pragmatisti contemporanei dei tre pensatori sopra citati: lo stesso Peirce, in un saggio che affronteremo a breve, cita oltre a quello di James il nome di (Ferdinand) Schiller, da non confondere con il ben più noto poeta e filosofo tedesco dell’età dell’idealismo. I tre – Peirce, James e Dewey – restano tuttavia dei capisaldi imprescindibili per chi si voglia interessare alla storia del pragmatismo.

La cosa è tanto più curiosa se si considera che il fondatore del pragmatismo in senso stretto, il fondatore della ‘linea dinastica’ di questa corrente filosofica, Peirce, avvedutosi del successo che il suo pensiero cominciava a riscuotere nel dibattito filosofico e culturale americano, ma anche dei fraintendimenti nei quali rischiava di incorrere o di fatto incorreva, sia corso ai ripari precisando fin dalla fine del XIX secolo la specificità della sua posizione teorica, che era a suo modo di vedere, se non inconciliabile, almeno fortemente alternativa a quella di altri pensatori, James in testa. La storia del pragmatismo comincia dunque con un padre che rinnega i suoi figli adducendo i motivi, o per meglio dire le ragioni teoriche, del ripudio. A brevissimo verremo sull’argomento di divisione che Peirce rintraccia a ragione tra la sua versione del pragmatismo, che per evitare confusioni proporrà di chiamare “pragmaticismo”, e quella di James.

Vorrei aggiungere solo un elemento per inquadrare queste poche e insufficienti battute sulle origini del pragmatismo nel quadro di un libro che vuole essere una monografia sul pensiero di John Dewey e in particolare sulla sua estetica. Si tende a collegare il pensiero di Dewey con quello di James più che con quello di Peirce. Le ragioni testuali e tematiche ci sono tutte: Dewey cita molto più spesso le opere di James di quanto non faccia con gli scritti di Peirce. Con James condivide anche l’attenzione per l’indagine filosofica del concetto di esperienza. Ci sono buone ragioni per disegnare la storia del pragmatismo ‘classico’ americano come la storia di una corrente filosofica, immediatamente ripudiata dal suo fondatore (Peirce), il quale ne fonda un’altra (il pragmaticismo), poi proseguita in eredità pri-

ma da un filosofo quasi coetaneo di Peirce (James) e raccolta infine da uno della generazione successiva (Dewey). Entrambi (James e Dewey) sono mossi da un forte spirito sperimentale, nel senso di far incontrare la riflessione filosofica con le scienze dure e di apportare correttivi all'una e all'altra attraverso il confronto reciproco, e desiderosi di ridefinire i confini tra la filosofia e le scienze, avendo anche sullo sfondo l'idea di una missione sociale e culturale del pensiero filosofico, forse non così evidente negli scritti di Peirce.

Non che Peirce non faccia sentire nei suoi scritti l'esigenza di liberare la filosofia dalle secche delle metafisiche vecchie e nuove per consegnarla, forse per la prima volta nella sua storia, a uno spirito sperimentale e più ancora a un vero e proprio metodo sperimentale che finora le sarebbe stato negato. Peirce tuttavia non rinuncia a porre una questione squisitamente teorica, nel senso della tradizione filosofica che lo ha preceduto. Tale questione è quella, per sintetizzarla in una formula, della *universalità dei concetti*. Rientra senza dubbio nello spirito sperimentale di Peirce il fatto di rifiutare principi universali postulati senza nessuna previa verifica attraverso l'esperienza. E tuttavia, se la filosofia rinunciassero a porre la questione su come sia possibile affermare l'universalità di un concetto, essa rinuncierebbe *ipso facto* al suo compito. Gli strumenti di base del pensiero, i concetti appunto, sarebbero cose di cui si potrebbe semplicemente dire che funzionano fintanto che funzionano e vanno sostituiti quando non funzionano più. Aprendo una polemica storica con l'empirismo scozzese del XVIII secolo – storica nel senso che si tratta di interlocutori passati e che avrà una certa fortuna nel pragmatismo, tanto che la ritroviamo anche in Dewey – Peirce dice che una cosa del genere è stata tentata dagli illuministi scozzesi i quali, fedeli al principio che la realtà risiede solo nelle sensazioni, hanno tentato di far derivare tutta la conoscenza e il pensiero dalle impressioni sensibili, portando nel pensiero e nella conoscenza le stesse caratteristiche e gli stessi difetti che essi rintracciavano nell'intuizione sensibile isolata. Il contenuto della mera sensazione isolata appare incerto e troppo legato a un sentimento (positivo o negativo) fortemente soggettivo. Immaginare l'esperienza come una semplice collezione di sensazioni tenute insieme dalla libera associazione del soggetto che costituisce i nessi tra una rappresentazione mentale e l'altra significa negare qualsiasi elemento euristico e costruttivo alle idee che *di fatto* il soggetto

umano si fa del mondo attraverso l'esperienza. Sono troppi gli elementi 'di disturbo' (prospettiva, illusioni ottiche ecc.) che intervengono a conferma che la realtà è qualcosa di diverso da una semplice serie di sensazioni isolate e rimesse insieme nella coscienza del percipiente². *La percezione è diversa dalla sensazione*: nella percezione interviene una rielaborazione che ci consente di attribuire un significato alle nostre sensazioni e di vedere in esse la materia prima (ma non l'elemento esclusivo) della realtà con cui entriamo in contatto attraverso la percezione.

Peirce scrive che gli empiristi

propongono di cominciare osservando «le prime impressioni dei sensi», dimenticando che i nostri stessi percetti sono il risultato di un'elaborazione conoscitiva. Ma in verità vi è un unico stato mentale da cui è possibile «prendere le mosse», vale a dire proprio quello stato in cui realmente ci si trova nel momento in cui si «prendono le mosse», uno stato in cui si è carichi di un'immensa massa di cognizioni già formate, delle quali non è possibile disfarsi nemmeno volendo; e chi può sapere se, potendo, non ci si renderebbe impossibile ogni conoscenza?³

Peirce oppone all'empirismo uno sperimentalismo filosofico che indaga il soggetto, il quale fa esperienza, pensa e conosce immerso in un ambiente di percezioni che gli appartengono, da cui dipende e che costituiscono la base per le sue successive ricognizioni del mondo. Scompare l'immagine di un soggetto astratto, il quale riceve singole sensazioni, le giudica e le collega tra loro come se non fosse già sempre immerso in un ambiente percettivo che lo condiziona e lo dirige in qualche modo e da cui egli può sempre (solo) relativamente prendere le distanze.

Lo stesso discorso vale per l'altro obiettivo polemico del pragmatismo, ma sarebbe più corretto dire a questo punto del pragmaticismo, di Peirce: il razionalismo di matrice cartesiana. Anche in questo caso la filosofia assume preventivamente uno stato mentale originario, almeno dal punto di vista del cominciamento di un filosofare ri-

² Cfr. J. Dewey, *Per una filosofia risanata*, a cura di G. Matteucci, Armando, Roma 2009.

³ C.S. Peirce, *Che cos'è il pragmatismo?*, a cura di F. Vimercati, Jaca Book, Milano 2000, p. 29.

goroso, e lo assolutizza postulandone il carattere di punto di avvio necessario della riflessione filosofica e più in generale di ogni corretto ragionamento che aspiri a condurre alla conoscenza e alla verità. Il bersaglio è in questo caso il dubbio metodico assunto da Cartesio e dai cartesiani di ogni tempo come lo stato mentale ideale della filosofia e del pensare rigoroso.

Peirce scrive poche righe prima nel saggio già citato:

I filosofi delle scuole più diverse propongono che la filosofia prenda le mosse da uno o un altro stato mentale, in cui peraltro nessuno si trova realmente, tanto meno un principiante di filosofia. Gli uni [i cartesiani] propongono di cominciare dubitando di tutto e sostengono che esiste solo un'unica cosa di cui non è possibile dubitare, come se dubitare fosse «facile come mentire»⁴.

Torna di nuovo il tema di una filosofia che non deve costruirsi un punto di partenza astratto, ma è tenuta a prendere le mosse dal terreno effettivo e reale da cui prenderebbe le mosse il ragionare 'sano' e schietto sulle cose. Non a caso in un successivo articolo, sempre dedicato a chiarire la natura della sua proposta filosofica, Peirce parlerà di una «dottrina critica del senso comune» da contrapporre in particolare alla filosofia del senso comune degli scozzesi.

L'idea di una terza via del pensiero filosofico, capace di fare riferimento a una situazione più concreta e reale degli stati mentali postulati tanto dai cartesiani quanto dagli empiristi, non resta un appello generico. Peirce ha in mente una filosofia che consideri il soggetto umano che fa esperienza, pensa e conosce quale realmente si presenta agli occhi di un suo possibile osservatore. A ben vedere sia i cartesiani sia gli empiristi hanno a che fare con l'assenza o presenza di una credenza che costituirebbe il primo oggetto della rappresentazione mentale dei loro rispettivi soggetti-tipo. Nel caso dei cartesiani si tratta di un'assenza di credenze, data dal dubbio radicale che revoca la legittimità di qualsiasi rappresentazione mentale: il mondo è forse un'illusione dei sensi. Nel caso degli empiristi il soggetto non può mai liberarsi fino in fondo da qualche credenza pregressa che ne condiziona il giudizio e lo rende schiavo di un meccanismo di asso-

⁴ *Ivi*, pp. 28-29.

ciazioni tra le sensazioni che è l'unica vera fonte della riflessione. Come Peirce farà notare nel secondo articolo sul pragmaticismo, le «credenze originarie» postulate dagli empiristi hanno la forma di vere e proprie «inferenze acritiche» le quali hanno la «stessa natura generale degli istinti»⁵.

Rispetto a queste due posizioni astratte il pragmaticismo si sceglie come terreno d'indagine la credenza così come essa effettivamente si presenta alla coscienza dell'individuo. Peirce scrive:

La credenza non è un modo transitorio della coscienza; è un abito⁶ di pensiero che fundamentalmente dura per un certo tempo ed è per lo più (o almeno) inconscio; come altri abiti è pienamente soddisfatto di sé (fino a quando non incontra qualche sorpresa che dà inizio alla sua dissoluzione). Il dubbio è di tutt'altro genere. Non è un abito, bensì la mancanza di un abito. Ebbene, per essere qualcosa, la mancanza di un abito non può che comportare una condizione di attività irregolare, che in qualche modo dovrà essere soppiantata da un nuovo abito⁷.

La credenza è un'abitudine: una condizione inconscia⁸ del funzionamento della coscienza la cui esistenza si manifesta spesso proprio quando un evento o un fatto interviene, per così dire, a sorprenderla in flagrante, ossia a mostrarci la sua natura di credenza (fino a quel momento) valida. Un nuovo fatto o evento potrebbe costringerci a rivedere le nostre credenze su un oggetto: se vedessimo un asino volare, saremmo costretti a chiederci se non abbiamo capito qualcosa o non sappiamo qualcosa di essenziale a proposito degli asini *in generale*. Non esiste pertanto il dubbio assoluto come istanza di rigore metodico e come punto di partenza per ricostituire un concetto di verità e di realtà affidabili. Il dubbio è sempre una condizione situata in un contesto di revisione delle conoscenze già acquisite e comporta un'attività (e non uno stato mentale). Questa attività può portare a ri-

⁵ *Ivi*, p. 49.

⁶ La traduttrice italiana, Fulvia Vimercati, preferisce rendere l'inglese *habit* con «abito» piuttosto che con il più usuale «abitudine». Per evitare fraintendimenti io preferisco servirmi del termine «abitudine», meno equivoco almeno sul piano del linguaggio ordinario.

⁷ *Ivi*, p. 30.

⁸ Ovviamente non si fa riferimento alla nozione freudiana di inconscio.

stabilire o a modificare *sotto un determinato profilo* il nostro concetto della realtà e le nostre nozioni di verità. Vediamo un asino che vola: o i nostri sensi ci ingannano oppure davvero ci manca qualche conoscenza fondamentale sugli asini. Il dubbio non costituisce però una premessa necessaria per asserire la verità o la realtà di un fenomeno. Dovremo tornare sulla nozione di fenomeno in Peirce.

Capiamo allora perché Peirce non può non prendere le distanze dai suoi seguaci e sostenitori. Essi pensano che il pragmatismo sia la filosofia che mette da parte la domanda a proposito della verità delle cose – domanda che suona troppo metafisica per essere ancora inclusa nell'alveo delle questioni filosofiche formulabili – a favore di un pensiero dell'azione umana sul mondo e degli effetti di questa azione. Il rischio è però agli occhi di Peirce – il quale nei succitati articoli riconosce con molta eleganza i meriti dell'approccio di Schiller e James ed evita l'attacco diretto a questi due pensatori⁹ – che in questo modo venga meno, come si è già detto, qualsiasi possibilità di porre, anche se in termini filosofici nuovi, la questione della *validità universale dei concetti*.

In Peirce non manca l'esigenza di fare riferimento all'uomo come un soggetto che non pensa in uno stato di pura contemplazione dell'essere o deve guadagnare uno stato mentale 'originario' o 'puro' per dedurre da quello le regole del corretto ragionamento. Abbiamo visto che il dubbio stesso non è nemmeno pensato come uno stato mentale propriamente detto, bensì come la molla che attiva il meccanismo di un'attività di indagine e di pensiero fatta di ricognizioni sperimentali e di revisioni concettuali. Il pensiero, anche il pensiero filosofico, va concepito a partire da questo gioco tra esperienza e riflessione, tra costruzione di un'ipotesi sperimentale e revisione delle nozioni precedentemente acquisite. Fino alla definizione, o ridefinizione, di un concetto. Ma definire un concetto significa metterne a punto la *applicabilità come regola generale* alla condotta umana: una questione di validità universale, in altre parole. Un concetto non è altro che una seconda abitudine – qui l'ambiguità semantica del termine "abito" funzionerebbe bene – che va a sovrapporsi sulla prima abitudine inconscia modificandola. Lo *scopo del pensiero*, del pensiero filosofico non diversamente dal pensiero della pratica intesa nel senso più triviale, consiste nell'*esercizio di un controllo crescente dell'uomo sulle sue condotte*. All'universalità dei

⁹ *Ivi*, p. 27.