

Talete e la serva tracia. Tra filosofia e senso comune

di Antonio Cosentino

La filosofia, affermatasi con Socrate come dialogo in presenza, con un uditorio contestualizzato e interlocutori incarnati in figure segnate dalla concretezza esistenziale, nella modernità ha cambiato il suo volto: da pratica di “cura” individuale e sociale si è trasformata in apparato di (pretese) conoscenze sulle conoscenze. D'altra parte, le certezze della razionalità moderna si sono infrante sugli scogli di un'autocritica che, come un'onda tsunami, ha travolto tutte le rappresentazioni e tutte le grandi narrazioni del passato disperdendosi, infine, nelle ripetute dichiarazioni di morte della filosofia. Una rinascita del socratismo, implicito in tutte le attuali “pratiche filosofiche” come progetto di inventare un racconto diverso da quello platonico, passa, innanzitutto, dalla pratica del dialogo in presenza e, contestualmente, dal riconoscimento del “senso comune” come referente primario dell'interlocuzione.

Cosa dobbiamo intendere esattamente per “senso comune”? Ecco una domanda che non è di senso comune e, forse, neanche di “buon senso”. Qual è la differenza tra “senso comune” e “buon senso”? Ecco una domanda da filosofo che marca la discontinuità tra “senso comune”, “buon senso” e filosofia. Ecco infine una risposta da filosofo. Il “buon senso”, afferma John Dewey, rinvia al senso pratico, al tatto e alla prontezza a rispondere alle situazioni della vita; ha a che fare con la significanza delle cose e col giudizio e consiste nell'intelligente e perspicace prontezza nell'intuire e valutare una situazione o nel trarre una conclusione sapendo riconoscere i fattori importanti nelle varie situazioni in relazione con l'uso e il godimento¹. Ragionevolezza ed equilibrio potrebbero essere aggiunti come qualificazioni del “buon senso”.

Ora, potrebbe darsi “buon senso” fuori dal “senso comune”? Direi di no: mancherebbero i criteri per la definizione di “buono”. Da questo si può evincere che il “buon senso” è una conferma individuale del “senso comune”; i suoi corollari pratici si iscrivono interamente nella cornice di esso. Potremmo stringere, in prima istanza, i significati di “senso comune” nel concetto di sistema di credenze in cui una comunità si riconosce immediatamente nella prassi sociale². Del senso comune possiamo avere definizioni soltanto esterne. Il senso comune non può definire se stesso per il semplice fatto che consiste in un complesso di credenze, di conoscenze e di valori senza soggetto³. È impersonale nella misura in cui il suo posizionamento è tipicamente espresso dal “si”: si dice questo, si fa così; ci si comporta così e così... La qualificazione del senso comune come “senso comune” si rende possibile solo quando si attiva una spinta a trascendere il suo stesso piano così da rendere possibile un punto di vista esterno.

Nel *Teeteto* Platone, riprendendo una favola di Esopo, ha scritto:

«Taletè, il quale mentre stava mirando le stelle e aveva gli occhi rivolti in alto, cadde in un pozzo; e allora una servetta di Tracia, spiritosa e graziosa, lo motteggiò dicendogli che le cose del cielo si dava gran pena di conoscerle, ma quelle che aveva davanti e tra i piedi, non le vedeva affatto»⁴.

1 John Dewey, *Logica: teoria dell'indagine*, Einaudi, Torino 1949¹, 1965².

2 Giambattista Vico, *La scienza nuova*, BUR (Rizzoli), Milano 1977.

3 Aldo Gargani, *Scienza, Filosofia e senso comune*, Introduzione a Wittgenstein L., *Della certezza*, Einaudi, Torino 1999, p. XI.

4 Platone, *Teeteto*, 174 a,b, in *Opere complete*, Laterza, Bari 1971, Vol. II, p. 132.

Questa è la più nota dichiarazione di inimicizia tra senso comune e filosofia. È notevole che sia la serva, in quanto voce del senso comune, a rimarcare la distanza tra il suo sguardo e quello del filosofo. L'insinuazione dell'aneddoto di Talete è che la serva tracia ride non perché Talete è caduto, bensì perché è astronomo/filosofo, e, per di più, è caduto. Sapeva la donna tracia in che cosa consisteva la ricerca di Talete per poterne ridere? È il fatto di volgere lo sguardo verso il cielo che provoca la caduta e la risata. Infatti, di questo si tratta più propriamente e la conclusione è che chi si mette alla ricerca di cose lontane rischia di rendersi ridicolo per la sua miopia verso le cose più vicine, dove lo sguardo verso il mondo circostante è quello del senso comune e quello rivolto verso mondi lontani è quello del filosofo⁵.

Platone ha fissato e ribadito, in particolare nel suo “mito della caverna”⁶, la distanza incolmabile tra senso comune e filosofia. Ha anche preso atto che i tentativi del filosofo di liberare i prigionieri della caverna sono destinati al fallimento e sono sempre a rischio di finire nella sonora risata della serva tracia. Al suo maestro Socrate è accaduto di peggio, come sappiamo. Nonostante questo, Socrate rappresenta un caso a parte. Come cerca di dimostrare Gregory Vlastos nel suo classico studio⁷, i *Dialoghi* platonici presentano due figure di Socrate molto diverse tra loro (Socrate_E e Socrate_M) corrispondenti a due stagioni diverse della vita intellettuale del suo discepolo Platone. Nell'elenco delle differenze che Vlastos propone, una interessa particolarmente il nostro discorso. Scrive Vlastos:

«La concezione di filosofia di Socrate_E è popolare. Quella di Socrate_M è elitaria. [...] Nei dialoghi elenctici il metodo di indagine filosofica di Socrate_E è avversativo: persegue la verità morale confutando tesi difese da interlocutori a lui contrari. Tale metodo scompare nei dialoghi di transizione, dove argomenta contro tesi proposte e confutate da sé medesimo»⁸.

C'è un Socrate che presta attenzione e ascolto alle *doxai* del senso comune e non è interessato a contrapporre ad esse una verità superiore e alternativa. La sua confutazione si accontenta di provocare cortocircuiti nelle credenze degli interlocutori, di condurli verso una condizione di indeterminatezza e di dubbio e la conclusione è inconcludente: è l'apertura di un potenziale euristico che resta attivato ma non realizzato all'interno del confronto dialogico. Questo Socrate, in altre parole, non ha ancora rotto definitivamente con il senso comune e sta ad indicarci una sua possibile relazione con la filosofia rimasta impedita per i secoli successivi.

Platone si rifugerà nella sua Accademia con i suoi discepoli inventando un mondo che, per usare un vocabolo foucaultiano, è *eterotopico*: dentro la città ma isolato dalla città⁹. Il *modus vivendi* teoretico-contemplativo, contrassegnato da un atteggiamento di *epoché* rispetto al mondo della vita ordinaria ha accompagnato la nascita e lo sviluppo della filosofia occidentale. Un atteggiamento che Peter Sloterdijk ha denominato “stato di morte apparente”. Questa consiste, secondo l'Autore, in un:

5 Hans Blumenberg, *Il riso della donna di Tracia, Una preistoria della teoria*, il Mulino, Bologna 1988.

6 Platone, *Repubblica*, Libro VII, 514, a, b, in *Opere complete*, cit., Vol. VI, p. 229.

7 Gregory Vlastos, *Socrate, il filosofo dell'ironia complessa*, La Nuova Italia, Firenze 1998.

8 Ivi, p. 64.

9 Altro esempio paradigmatico di *eterotopia* è il giardino di Epicuro, con la differenza che il giardino è attiguo ad una casa e può essere inteso come un'interfaccia, questa volta, però con la natura più che con la città.

«esercizio di ritiro [...]. Dovrebbe essere un esercitarsi nel non-prendere-posizione, un esercizio di de-esistenzializzazione, uno sforzo per conseguire l'arte di sospendere la partecipazione alla vita nel mezzo della vita stessa»¹⁰.

In difesa del senso comune

Nel corso della lunga storia di separazione della filosofia dal mondo ordinario, sono pochi i filosofi che hanno avvertito il bisogno di salvaguardare il valore del senso comune e di trovare punti di contatto con esso. Il razionalismo moderno e la mitizzazione illuministica della razionalità annoverano tra i suoi critici molti sostenitori del valore del senso comune. Nel preparare la ripresa tardo settecentesca del concetto di “senso comune”, hanno svolto un ruolo importante soprattutto Anthony Shaftesbury¹¹ e Claude Buffier¹², le cui opere ispireranno direttamente la rielaborazione di Thomas Reid. Né va dimenticata la rielaborazione del concetto svolta da Gianbattista Vico, incentrata sull'aspetto etico-morale del senso comune¹³. Da qui si avvia un'ulteriore e più specifica tradizione semantica, che troverà corso nella pamphlettistica politica¹⁴ e quindi nella filosofia politica del Novecento.

In ogni caso, è Thomas Reid (1710-1796)¹⁵, iniziatore della Scuola scozzese del senso comune, ad essere considerato a ragione il padre di questo filone di pensiero. Contemporaneo di Hume e di Kant e figura centrale dell'Illuminismo scozzese, Reid era animato da un irriducibile atteggiamento critico nei confronti dell'intellettualismo scettico rappresentato soprattutto da Cartesio, Berkeley e Hume. A questo genere di filosofia Reid rimproverava di aver tagliato fuori dalla riflessione l'intero mondo sensibile e dell'esperienza ordinaria. Contro le conclusioni di Berkeley e di Hume, rivendicava il valore della fiducia naturalmente accordata dagli uomini alle loro sensazioni, a quel *suggestion* consistente nella capacità della percezione di suscitare immediatamente le credenze nell'esistenza della qualità percepita, nell'esistenza dell'oggetto a cui quella qualità appartiene e nell'esistenza del soggetto percipiente.

Nella prospettiva di Reid, i principi del senso comune sono autoevidenti, universali, ossia trasversali a tutte le culture e permanenti nel tempo e fanno da base a tutti gli altri processi di conoscenza. In quanto fondamento di tutte le dimostrazioni, non sono dimostrabili¹⁶. In questo senso, i principi del senso comune restano esclusi dal campo della

10 Peter Sloterdijk, *Stato di morte apparente*, Cortina, Milano 2011, p. 49.

11 Anthony Shaftesbury, *Sensus communis. Saggio sulla libertà di spirito e di umorismo*, Bulzoni, Roma 2006.

12 Claude Buffier, *Traité des premières vérités*, Librairie Classique de Perisse Frères, Parigi 1724.

13 Gianbattista Vico, *La scienza nuova*, cit.

14 Cfr., per esempio, lo scritto di Thomas Paine, *Senso Comune*, volto a sostenere le ragioni dei coloni americani contro la Corona inglese.

15 Thomas Reid, *Ricerca sulla mente umana*, trad. it. a cura di A. Santucci, Torino, Utet, 1996.

16 Reid distingue un gruppo di principi su cui si basano le verità necessarie (principi metafisici quali quello di causalità, e principi morali, come per esempio, quello di ritenere che un'azione ingiusta ha più demerito che una ingenerosa) da un gruppo su cui si basano le conoscenze contingenti (oltre ai principi generali dell'induzione): che le cose di cui sono consapevole, e che ricordo o percepisco distintamente esistono; che la testimonianza è una fonte essenziale di prova; che le facoltà naturali che ci permettono di distinguere il vero dal falso non sono fallaci; che ciò di cui sono consapevole sono pensieri di un Io con una mente; che la memoria è una facoltà originaria della mente (inesplicabile). Inoltre, ogni ricordo è accompagnato dalla credenza della esistenza (passata) dell'oggetto ricordato e dalla certezza della mia esistenza. L'identità degli altri è basata sulla testimonianza. I corpi hanno un'identità cangiante, per cui l'identità degli altri non può essere legata ai loro corpi. Reid crede nella libertà umana basando la sua convinzione sul fatto che noi abbiamo una naturale convinzione di essere liberi, sul fatto che il nostro ritenere gli altri moralmente

logica e dall'indagine riflessiva per il fatto rilevante che ne costituiscono i fondamenti infondati. Secondo Reid:

«Per nostra *costituzione*, noi abbiamo una forte propensione a ricondurre particolari fatti e osservazioni a regole generali, e ad applicare tali regole generali per spiegare altri effetti, o per orientarci alla produzione di essi. Questa modalità della comprensione è familiare a tutte le creature umane nelle faccende ordinarie della vita, ed è l'unica che rende possibile qualunque scoperta reale in filosofia»¹⁷.

La filosofia del senso comune è stata declinata anche come apologia della dottrina cristiana. Victor Cousin, promuovendone nella prima metà dell'Ottocento la traduzione in lingua francese, interpretò le opere di Reid come veicoli di una sana metafisica (in piena continuità con quella platonica) e di una promettente teologia naturale (Contro la tesi kantiana dell'impossibilità della metafisica come scienza)¹⁸.

La filosofia della mente promossa dalla scuola del senso comune divenne popolare nelle università americane attraverso manuali usati fino alla metà del XIX secolo e fu, insieme all'idealismo e all'evoluzionismo darwiniano, uno dei tratti principali della filosofia americana. Nella sua discussione della conoscenza intuitiva, Charles Peirce reinterpretò il senso comune di Reid, dandogli un valore non tanto metafisico o teologico, quanto pragmatico e assumendolo come un antidoto ai falsi dubbi dei filosofi, lontani dai problemi e dalle certezze dell'uomo comune. Come avverte Dario Antiseri, «Il rifiuto del dubbio iperbolico di Cartesio, e la conseguente accettazione del senso comune, non deve trarci in inganno, facendoci credere che Peirce accetti *tout-court* la dottrina degli Scozzesi»¹⁹.

In realtà, la riflessione di Peirce sul senso comune è stata impegnativa e oscillante nei suoi risultati. Tuttavia, come egli stesso dichiara nel 1907²⁰, la dottrina del «Senso Comune» appare già definita nell'articolo del 1877 *The fixation of belief* in cui l'Autore afferma che:

«molteplici fatti sono già presupposti quando si inizia a sollevare questioni logiche [...] È presupposto, per esempio, che ci sono stati mentali come il dubbio e la certezza; che è possibile il passaggio dall'uno all'altro mentre l'oggetto del pensiero resta lo stesso, e che il passaggio è soggetto ad alcune regole grazie alle quali tutte le menti sono collegate allo stesso modo. Siccome questi sono fatti che dobbiamo conoscere prima di poter avere qualunque concezione chiara del ragionamento, dobbiamo supporre che non sia più di grande interesse indagare sulla loro verità o falsità»²¹.

Peirce, mentre non esita a definire il suo «pragmaticismo» come «*Critical common-sensism*»²², ci fornisce un elenco dei motivi di distinzione, tra cui: che i principi indubitabili elencati da Reid hanno valore soltanto in una forma di vita primitiva; che, inoltre, essi sono invariabilmente vaghi; che, infine, essi devono essere considerati fallibili e, perciò, non si

responsabili delle loro azioni presuppone che essi agiscano liberamente e, infine, sul fatto che siamo capaci di realizzare azioni complesse che non possono essere sviluppate senza comprensione e senza potere.

17 Thomas Reid, *Ricerca sulla mente umana*, Introduzione, cit., p. I.

18 Questa lettura della filosofia del senso comune è ripresa oggi da Antonio Livi (*Metafisica e senso comune. Sullo statuto epistemologico della filosofia prima*, Leonardo da Vinci, Roma 2010).

19 Dario Antiseri, *Ragioni della razionalità*. Vol. 2, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, p. 123.

20 Charles S. Peirce, *Pragmatism*, in *The Essential Peirce*, Vol. 2, Indiana University Press, Bloomington 1998, p. 432-33.

21 Charles S. Peirce, *The fixation of belief*, in *Collected Papers*, 5.369, Harvard University Press, Cambridge 1931-1935.

22 Charles S. Peirce, *Issues of Pragmatism*, in *The Essential Peirce*, Vol. 2, cit., p. 346 sgg.

sottraggono all'esame del dubbio. In altre parole, Peirce, pur condividendo il fatto che la ricerca non parte dal dubbio – come voleva Cartesio – ma da credenze ritenute certe ed evidenti, considera la filosofia del senso comune di Reid non abbastanza fallibilista. Nonostante ciò, egli assegna grande valore all'istinto e al "lume naturale", soprattutto nella sfera dell'agire quotidiano:

«Per lo più le teorie servono poco o niente nella vita di tutti i giorni [...]. In particolare, l'applicazione di teorie è peggio che inutile quando queste interferiscono con l'azione di istinti addestrati (*trained*). Chi userebbe la meccanica analitica per giocare a biliardo? Tutti noi abbiamo un istinto naturale per il ragionamento corretto, che, all'interno della particolare occupazione di ciascuno di noi, ha ricevuto un severo addestramento dal costante confronto delle sue conclusioni con i risultati dell'esperienza»²³.

Verità, credenze e dubbio

Nell'ambito del pragmatismo classico John Dewey è ricorso alla sfera del senso comune per affrontare la questione della verità. Già in tre conferenze del 1910²⁴ egli sostiene il carattere originariamente e costitutivamente sociale (e non logico) della nozione di verità e avverte che i filosofi sono i primi a dimenticare che «la verità è innanzitutto veracità, una virtù sociale capace di dare risposta alla crescente richiesta di rapporti sociali, non logici, tantomeno epistemologici»²⁵. Il punto di partenza della sua ricerca è, dunque, la nozione di verità propria del senso comune, ossia «il corpo di credenze (*beliefs*) che sono di peculiare importanza per la condotta della vita»²⁶. Nel senso comune non c'è posto per lo scetticismo, il quale si fa strada, invece, quando appare la filosofia. Questa «è nata dall'incapacità del costume di perpetuare se stesso come suprema norma della vita e dal tentativo di affidare alla riflessione il lavoro prima fatto dalla tradizione»²⁷. La discontinuità tra senso comune e filosofia si verifica allorché la filosofia segue la scia dello scetticismo e compie il salto metafisico.

Ora, una filosofia "risanata", capace di ritrovare se stessa non più come «marchingegno per trattare i problemi dei filosofi»²⁸ ma come «un metodo, coltivato dai filosofi, per affrontare i problemi degli uomini»²⁹, si alimenta delle osservazioni che ognuno può fare ad ogni ora della vita di tutti i giorni e non di quei tecnicismi che possono essere presi in considerazione soltanto dagli specialisti che possiedono quell'attrezzatura³⁰. Posto che la filosofia si basa essenzialmente sull'esperienza comune, ciò che fa problema è capire il fatto che le cose più difficili da trattare filosoficamente sono proprio le più comuni. L'esempio che Dewey utilizza a questo proposito è quello del ticchettio della sveglia (le sveglie del 1932, evidentemente!) al quale ci abituiamo al punto da non sentirlo più, a meno che non si fermi. Il lavoro della filosofia è quello di mettere le cose a testa in giù per vederle

23 Charles S. Peirce, *Critical analysis of logic theories*, in *Collected Papers*, cit., Vol. 2, p. 3.

24 I testi delle tre conferenze furono pubblicati in "Old Penn", 2-3/1911 col titolo *The problem of Truth*.

25 John Dewey, *The problem of truth*, *The Middle Works*, Vol. 6 (1910-1911), Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 1978, p. 14.

26 Ivi, p. 13.

27 Ivi, p. 23.

28 John Dewey, *Rifare la filosofia*, Donzelli, Roma 1998.

29 John Dewey, *The need for a recovery of philosophy*, *The Middle Works*, Vol. 10 (1916-1917), cit., p. 46.

30 John Dewey, *A Résumé of Four Lectures on Common Sense, science and philosophy*, in "Bulletin of the Wagner Free Institute of Science of Philadelphia n. 12-16/1932, ora in *The Later Works*, Vol. 6, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 1985, p. 424.

da una diversa prospettiva e, inoltre, di riconoscere quei presupposti che ci fanno guardare alle cose con giudizi preconfezionati ascrivibili al senso comune. In questo senso «il filosofo deve recuperare l'innocenza della mente»³¹.

Se il senso comune è caratterizzabile come atteggiamento di uso e di godimento dei suoi oggetti, come assenza di elementi intellettuali, la filosofia, alle sue origini, è stata molto vicina a questa modalità, sia per l'ideale della contemplazione come forma suprema di godimento, sia, anche per le implicazioni del termine “*filia*”. Qui Dewey si avventura a costruire un ponte tra la sua visione della filosofia come riflessione critica sulle credenze (*belief*) del senso comune e il termine inglese “*belief*”, mettendo in evidenza che esso etimologicamente è legato a “*beloved*” (amato, caro):

«“*Belief*” è ciò che noi preferiamo ed è connesso con la parola inglese “*love*”. *Belief* significa fiducia e senso di sicurezza verso qualcosa o qualcuno. *Belief* significa una sorta di uscita dalle nostre emozioni o dal desiderio dell'oggetto per impegnarci verso di esso. [...] L'oggetto immediato della filosofia poggia fundamentalmente sui nostri giudizi di valore»³².

La filosofia tende ad opporsi al senso comune quando questo viene inteso come la semplice condivisione di idee sostenute da lungo tempo e largamente diffuse. Invece può diventare una guida critica e uno strumento utile per giudicare in modo discriminante e più intelligente rispetto ad un senso comune inteso come l'insieme dei giudizi sulle cose comuni della vita e l'apprezzamento dei valori reali. Il richiamo alla comunità, implicito nella nozione di senso comune, viene colto ed approfondito da Dewey in *Knowing and the Known*, scritto, pochi anni prima della sua morte, con Arthur Bentley. Per il senso comune così come per i bambini, le cose (*thing* come *res*) sono ciò con cui si è occupati, a cui si è interessati e con cui ci si impegna. Pertanto, l'oggetto materiale è sempre un oggetto di considerazione o di cura.

I tre termini che, a parere di Dewey, con la loro rispettiva estensione semantica, non solo collocano le cose nel contesto delle transazioni che hanno gli esseri umani come partner, ma che coprono l'intera estensione dell'attività umana, sono: cura (*care*), affare (*affair*), cosa (*thing*). L'estensione semantica del primo (cura) comprende la sollecitudine (*solicitude*), la premura (*caring for*), il provvedere (*taking care*), accudire (*looking after*), prestare sistematicamente attenzione (*mind*). Il termine “affare” (dal francese *à faire*) indica il fare impegnato, l'impresa, lo stato e il corso delle cose oggetto di considerazione o di occupazione pratica. Infine, il termine “cosa” significa soltanto ciò con cui si è coinvolti nell'azione, nel linguaggio o nel pensiero e non ha niente a che vedere con le sostanze metafisiche della filosofia³³.

Nel momento in cui la filosofia riconosce la propria responsabilità nell'aver costruito fittizie opposizioni e dualismi, il suo lavoro è spianato per un dialogo col senso comune, un dialogo critico, ma garantito dalla condivisione sostanziale dell'oggetto della ricerca.

«Forse il modo più semplice per liberarci degli isolamenti, delle scissioni e delle divisioni che al momento affliggono la vita umana, consiste nel prendere sul serio gli impegni, le premure, gli affari, ecc. del senso comune, nella misura in cui sono transazioni che (1) sono costituite dall'indissolubile e attiva unione di fattori umani e non-umani; in cui (2) tratti e caratteristiche distinti in intellettuali ed emozionali sono ben lungi dall'essere indipendenti o isolati rispetto alle faccende pratiche, alle cose

31 Ivi, p. 425.

32 Ivi, p. 428.

33 John Dewey-Arthur F. Bentley, *Knowing and the Known, The Later Works*, Vol.16, cit.

fatte e da fare, *facta* and *facienda*, ma appartengono a e sono dominate dall'unico e ultimo affare pratico: lo stato e il corso della vita come corpo di transazioni»³⁴.

Come si può dubitare di un'affermazione come: "Io so di essere un uomo e non una donna"? O come queste altre: «Esiste al momento un corpo umano vivente, che è il *mio* corpo»³⁵, «La Terra è esistita anche per molti anni prima che il mio corpo nascesse»³⁶. George Edward Moore si riferisce a proposizioni di questo genere per sostenere la loro inconfutabilità e la loro fondatezza ontologica, ossia che esse sono vere a prescindere da qualsiasi dimostrazione. Come verità del senso comune sfuggono a qualunque analisi convincente. Il realismo ingenuo di Thomas Reid e della scuola scozzese riprende fiato nelle posizioni di Moore per ribadire, ancora una volta, che una filosofia che neghi le certezze della percezione sensibile è un non-senso. Ma, come si fa a sapere cose come quelle enunciate sopra? Davvero basta l'esperienza comune? Le possibili obiezioni alle certezze difese da Moore ruotano intorno a questa domanda. A questo proposito scrive Wittgenstein:

«Che io sono un uomo, e non sono una donna, si può verificare. Ma se dicessi che sono una donna e volessi spiegare l'errore dicendo che non ho controllato questo enunciato, nessuno prenderebbe per buona la mia spiegazione»³⁷.

Certi dubbi o affermazioni appaiono né veri né falsi, ma folli. Qual è – si chiede Wittgenstein – «la differenza tra errore e disturbo mentale? Ossia, che differenza c'è tra il trattare una certa cosa come un errore e il trattarla come un disturbo mentale?»³⁸. Nella sua critica a Moore, Wittgenstein sposta il baricentro dell'analisi del senso comune dalla sfera cognitiva a quella delle pratiche sociali e delle regole grammaticali:

«Che noi siamo perfettamente sicuri di questa cosa, non vuol dire soltanto che ciascun individuo è sicuro di quella cosa, ma che apparteniamo a una comunità che è tenuta insieme dalla scienza e dall'educazione»³⁹.

La legittimità/illeggittimità di un dubbio dipende dal contesto e da quali sono le sue regole di fondo. Il gioco dell'apprendimento-insegnamento può continuare solo se lo studente non dubita del valore del suo insegnante. A questo proposito, una scena proposta da Wittgenstein è particolarmente emblematica:

«Uno scolaro e un maestro. Lo scolaro non si lascia spiegare nulla, perché interrompe continuamente il maestro con dubbi riguardanti, per esempio, l'esistenza delle cose, il significato delle parole, ecc. Il maestro dice: "Non interrompermi più, e fa' quello che ti dico; finora il tuo dubbio non ha proprio nessun senso"»⁴⁰.

Quello che Wittgenstein sta sostenendo, diversamente da Moore, è che le certezze del senso comune non riguardano i contenuti cognitivi di certe affermazioni condivise e neanche riguardano presunti principi primi di cui saremmo dotati naturalmente, come

34 Ivi, p. 255-6.

35 George Edward Moore, *A Defence of Common Sense*, in *Contemporary British Philosophy* (second series), George Allen & Unwin, London 1925, p. 193.

36 Ibidem.

37 Ludwig Wittgenstein, *Della certezza*, cit., § 79.

38 Ivi, § 73.

39 Ivi, § 298.

40 Ludwig Wittgenstein, *Della certezza*, cit., § 310.

voleva Reid, ma, piuttosto, esse hanno a che fare con pratiche ereditate e non giustificabili in termini logici. Infatti, aggiunge:

«La mia immagine del mondo non ce l'ho perché ho convinto me stesso della sua correttezza, e neanche perché sono convinto della sua correttezza. È lo sfondo che mi è stato tramandato, sul quale distinguo tra vero e falso»⁴¹.

Lo sfondo tramandato non è fatto di conoscenze certe, ma di «un addestramento sociale che induce negli abiti del nostro comportamento norme, paradigmi di descrizione delle situazioni che circondano la nostra vita»⁴². Come sappiamo, per Wittgenstein sono le pratiche discorsive socialmente regolate, il linguaggio per come è usato nelle pratiche ordinarie della vita, che strutturano i vari giuochi linguistici e non è data, per la filosofia, la possibilità o l'impegno ad assumere questo ambito come oggetto di indagine né di critica. In altre parole, dal punto di vista di Wittgenstein, tra le conoscenze del senso comune e filosofia c'è totale discontinuità.

Ecco, allora, come si presenta il filosofo:

«Siedo in un giardino con un filosofo. Quello dice ripetute volte: “Io so che questo è un albero”, e così dicendo indica un albero nelle nostre vicinanze. Poi qualcuno arriva e sente queste parole, e io gli dico: “Quest'uomo non è un pazzo: stiamo solo facendo filosofia”»⁴³.

Come interpretare questa scena? Da una parte sembra dirci che la filosofia si colloca al di fuori dello zoccolo duro delle conoscenze pre-riflessive. La pazzia è la conseguenza della trasgressione alle regole del senso comune, ma, sottolinea Wittgenstein, “Quest'uomo non è un pazzo”. D'altra parte, Wittgenstein non riconosce alla filosofia lo statuto di conoscenza di alcunché: «La filosofia si limita, appunto, a metterci tutto davanti e non spiega e non deduce nulla»⁴⁴. Allora, nella scena proposta, abbiamo un filosofo che, ripetendo più volte “Io so che questo è un albero” cerca un'essenza dell'albero e non sta usando la locuzione “Io so” secondo le regole del senso comune. C'è un qualcuno del mondo ordinario che lo prende per pazzo e, infine, c'è Wittgenstein che riporta la parola “albero” al suo impiego quotidiano. Si tratta, né più né meno che la messa in scena del Paragrafo 116 delle *Ricerche Filosofiche* che recita:

«Quando i filosofi usano una parola – “sapere”, “essere”, “oggetto”, “io”, “proposizione”, “nome” – e tentano di cogliere l'essenza della cosa, ci si deve sempre chiedere: Questa parola viene mai effettivamente usata così nel linguaggio, nel quale ha la sua patria? Noi riportiamo le parole, dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego quotidiano»⁴⁵.

Nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein era stato lapidario nel dichiarare l'impotenza della filosofia: «La filosofia non può in nessun modo intaccare l'uso effettivo del linguaggio; può, in definitiva, soltanto descriverlo. Non può nemmeno fondarlo. Lascia tutto com'è»⁴⁶. Soprattutto, la filosofia non è in grado di cogliere i fondamenti delle sue ricerche:

41 Ivi, § 94.

42 Aldo Gargani, *Scienza, Filosofia e senso comune*, Introduzione a Wittgenstein L., *Della certezza*, cit., p. XXVI.

43 Ludwig Wittgenstein, *Della certezza*, cit., § 467.

44 Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1952, § 126.

45 Ivi, § 116.

46 Ivi, § 124.

«Gli aspetti per noi più importanti delle cose sono nascosti dalla loro semplicità e quotidianità. (Non ce ne possiamo accorgere, perché li abbiamo sempre sotto gli occhi). Gli autentici fondamenti di una ricerca non danno affatto nell'occhio a chi vi è impegnato; a meno che non sia stato colpito una volta da *questo* fatto. – E questo vuol dire: ciò che, una volta visto, è il più evidente, e il più forte, questo non ci colpisce»⁴⁷.

In ultima istanza, Wittgenstein sostiene che né il senso comune né la filosofia sono depositi di conoscenze. Se è così, hanno qualcosa in comune: l'essere non-conoscenza. E allora? Innanzitutto, allora, da questo punto di vista, non avrebbe nessuna consistenza una presunta "filosofia del senso comune" alla Reid. Se il compito del filosofo è quello di riportare "le parole, dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego quotidiano", allora quel che rimane, alla fine, sono le pratiche della vita comune. Siamo di fronte ad una riappacificazione del filosofo con la serva tracia? Questa conclusione suona come rinuncia a scrutare il cielo e fa della filosofia nient'altro che l'accettazione serena del senso comune, della ragionevolezza come parametro di equilibrio: «L'uomo dotato di ragione non ha certi dubbi»⁴⁸.

Eppure, a ben guardare, c'è altro da prendere in considerazione e su cui riflettere. Il filosofo che smonta l'impalcatura della filosofia, mostrandone la debolezza come sapere sul mondo, sottolineando come la significazione del linguaggio dipenda dal suo uso all'interno di pratiche regolate socialmente, sta mettendo in atto un esercizio riflessivo che, necessariamente, lo pone al di fuori dall'ambito che sta esaminando. Se, dopo e per effetto della sua impresa decostruttiva, ritorna al mondo delle pratiche ordinarie, non potrà mai ritrovare lo stato di ingenuità di chi non ha compiuto quel viaggio. Basta guardare la biografia di Wittgenstein per vedere che egli non ha vissuto la sua vita nelle cornici del senso comune, per vedere riaffiorare un'antica vocazione del filosofo, quella verso l'*askesis* e l'*eudaimonia*.

47 Ivi, § 129.

48 Ludwig Wittgenstein, *Della certezza*, cit., § 220.