



*Etica, morale, politica: proposte deweyane**

Rosa M. Calcaterra

ABSTRACT: This article examines some aspects of Dewey's moral and political theory starting from the 1919/1920 Lectures in China. Specifically, the relationship between democracy, ethics and morality will be discussed by following some privileged lines of discussion: the relationship between the individual and the social; the dialectic between contingency and normativity; the relationship between ethos and morality, and between habit and reflectivity. These reflections take into account not only the Lectures in China, but also on some fundamental Dewey's works, e.g. Ethics and The Public and its Problems. Thus, the aim is to show how the peculiarity of Dewey's moral reflection constitutes the backbone of his theory of democracy.

KEYWORDS: Morality, Ethics, Custom, Habit, Reflectivity, Normativity.

Linee e contorni di un progetto filosofico

Che il pragmatismo fosse innanzi tutto un metodo per pensare e, specialmente, per dissolvere i 'crampi mentali' generati da tante dispute filosofiche era un punto fermo per i suoi padri fondatori – Ch. S. Peirce e W. James – ma era anche una convinzione, forse a volte fin troppo enfaticata, di John Dewey, il loro più celebre e studiato proscrittore. L'insistenza sul valore e la natura stessa del pragmatismo in quanto metodo piuttosto che come dottrina filosofica ha procurato non pochi rimproveri di presunta debolezza teoretica agli autori classici di questo movimento di pensiero, rimproveri che nel caso di Dewey sono stati rivolti con particolare decisione alla sua filosofia politica e sociale. Per essere più precisi, gli si è spesso imputata una sorta di quietismo socio-politico che sembrerebbe dettato da una sua basilare adesione al sistema capitalistico statunitense e, in parallelo, dall'intenzione di occultare i duri conflitti sociali che esso poteva generare. A ben guardare, l'opera deweyana è molto più articolata di quanto queste critiche tendano a dire e certamente le *Lectures in China*, che il filosofo tenne all'Università di Pechino durante il biennio 1919-1920, attestano una posizione filosofica difficilmente riducibile a questa o quella

* Articolo presentato il 27 giugno 2018, accettato il 18 settembre 2018. Affiliazione: Università di Roma Tre. Indirizzo email: rosamaria.calcaterra@uniroma3.it.

formula codificata del pensiero socio-politico bensì costantemente calibrata sulla questione del metodo come preliminare e inaggrabile rispetto a qualunque problema specifico da fronteggiare. Forse non è secondario menzionare in proposito le parole scritte da Hu Shi (1891-1962), uno degli intellettuali e scrittori cinesi più noti a livello internazionale nonché *on-stage translator* delle lezioni di Dewey a Pechino:

Dall'inizio alla fine, Dewey ha pensato al pragmatismo solo come metodologia. [...] Non ci ha offerto alcuna proposta specifica per i problemi specifici – quali il comunismo, l'anarchismo o il libero amore – ma ci ha dato un metodo filosofico che ci mette in grado di risolvere, attraverso di esso, i nostri problemi specifici¹.

La ricezione cinese del pragmatismo deweyano passò inizialmente attraverso questo punto di vista, che Hu Shi cercava di combinare nei suoi numerosi scritti con alcuni aspetti cruciali del Confucianesimo, primo fra tutti l'appello all'impegno socio-politico che egli, infatti, svolse fra le difficili vicende politico-militari attraversate dalla Cina prima e dopo l'avvento del regime comunista². Val la pena di osservare come gli scritti di Hu Shi, proprio per la loro compromissione con il pragmatismo deweyano, abbiano avuto in Cina una sorte in certa misura simile a quella del pensiero politico di Dewey nell'ambito della cultura d'ispirazione marxista, essendo stati oggetti sia di dura condanna sia di rinnovato interesse nel dibattito odierno. Basti qui ricordare che, poco dopo il trionfo del Partito Comunista Cinese, Mao definì Hu Shi un 'running dog' dell'imperialismo ovvero *il più grande nemico del pensiero marxista-leninista*, mentre oggi la sua figura ha un posto particolarmente importante nell'analisi della cultura e della politica cinesi. Lo dimostrano anche gli apprezzamenti espressi nei suoi confronti da Hao Ping, Vice-Ministro cinese dell'Educazione e Segretario governativo dell'Università di Pechino e, soprattutto, la sua riabilitazione ufficiale avvenuta nel 1994 tramite la pubblicazione di 42 volumi che raccolgono le sue lettere, i diari e altri scritti, ad opera

¹ Cit. da C. Romano, *Hu Shi, Dewey, Pragmatism and Confucianism*, nella relazione tenuta al convegno del Central European Pragmatist Forum "Conversation Across Borders", June 4-8, 2018, Institute of Philosophy Academy of Sciences, Prague, p. 3 (trad. mia). C. Romano discute le differenti interpretazioni del pensiero di Hu Shi, facendo riferimento in particolare a: J. Ching-Sze Wang, *John Dewey in China: To Teach and To Learn*, SUNY 2007; L. Jenco, *Changing Referents: Learning Across Space and Time in China and the West*, Oxford University Press, Oxford 2015; Jing Li, *China's America: The Chinese View the United States, 1900-2000*, SUNY 2011.

² Dopo la laurea in Filosofia presso la Cornell University, Hu Shi studiò per un biennio alla Columbia University con John Dewey, il quale fu il presidente della commissione giudicatrice della sua tesi di dottorato, discussa con successo nel 1917. Dal 1938 al 1942, Shi fu ambasciatore della Cina a Washington.

dell'Accademia Cinese delle Scienze Sociali³. Secondo alcuni studiosi, non pochi di questi documenti, in particolare quelli in cui sono criticate le pratiche dittatoriali del Kuomintang, rivelano che la lezione metodologica di Dewey non rimaneva fine a se stessa formando, invece, lo sfondo operativo delle sue discussioni di problemi politici concreti del suo tempo, quali la povertà, l'analfabetismo e la soppressione della libertà delle donne.

Alle spalle del testo delle lezioni pechinesi di Dewey, messo ora a disposizione del lettore italiano, vi è una lunga e complicata storia editoriale, durata circa cinquant'anni. Val la pena di ricordare che è una storia in cui compaiono ben tre trascrizioni simultanee in cinese delle lezioni svolte dal filosofo di Burlington nella propria lingua madre, ciascuna alquanto differente dalle altre. Tutte le tre trascrizioni in cinese sopravvissero alla rivoluzione culturale e una di esse fu tradotta in inglese e pubblicata dalla Hawaii University Press nel 1973, tuttavia con notevoli differenze rispetto alla versione cinese. Si è creduto fino a poco tempo fa che gli appunti scritti da Dewey per le lezioni si fossero perduti ma il loro recente ritrovamento da parte dello storico Yung-chen Chiang presso l'Archivio dell'Istituto di Scienze Sociali di Pechino ha permesso di avere finalmente una visione d'insieme, sufficientemente perspicua, di questi discorsi in cui venivano anticipati i temi e l'orientamento teorico, sul versante della filosofia sociale, che sarebbero stati sviluppati in diversi scritti deweyani nel decennio compreso tra la fine degli anni venti e la fine degli anni trenta del secolo scorso.

In realtà quello fu il periodo maggiormente fecondo per la riflessione socio-politica del filosofo statunitense ed è dunque opportuno sottolineare l'importanza dell'edizione italiana delle *Lectures in China*, non solo perché colma una lacuna editoriale ma specialmente perché aiuta a capire quanto le modalità e la misura in cui le opere riescono a circolare incidano sul dibattito culturale. Al riguardo, si deve almeno dire che la storia editoriale di queste lezioni ha avuto un impatto che, da un lato, ha interferito negativamente con un'adeguata comprensione filologica dell'arco complessivo delle riflessioni deweyane di filosofia sociale e politica cui quelle lezioni erano dedicate; mentre, dall'altro lato, essa ha fatto sì che rimanesse pressoché intatta una delle critiche più comuni che sono state rivolte a Dewey, specialmente dal fronte marxista, vale a dire la sua presunta mancanza di interesse o, persino, la sua 'programmata' negligenza nei confronti di un problema cruciale della filosofia sociale e politica, quello dei conflitti sociali.

³ Hao Ping, *Peking University and the Origins of Higher Education in China*, Bridge21 Publications, 2013.

Sta di fatto che le *Lezioni in Cina* mostrano una particolare attenzione per le forme di dominazione e oppressione sociale ovvero presentano il tema della ‘lotta per il riconoscimento’ come una questione centrale, sulla quale il filosofo è chiamato a intervenire sia per comprendere le situazioni in atto, studiando gli abiti e i costumi delle società in considerazione, sia per formulare ipotesi operative. Queste ultime, a parte le specificità dettate dalle contingenze, dovrebbero comunque prevedere la cooperazione sociale come un ‘ideale immanente’ dell’*ethos* democratico, per riprendere le osservazioni di Federica Gregoratto, la quale precisa nella sua introduzione al volume italiano che questo testo del filosofo statunitense espone un’analogia profonda tra democrazia e amicizia, cui la filosofia politica odierna e particolarmente il pensiero femminista possono o dovrebbero attingere⁴.

Viene qui da pensare all’affermazione del poeta Khalil Gibran secondo cui ‘l’essenza della democrazia è l’amore’ e, per assonanza, agli scritti giovanili di Dewey dove egli cerca di distillare l’essenza della vita democratica dalla religione cristiana, pur distanziandosi fin dall’inizio e con molta chiarezza dalle forme oltranziste del cristianesimo. Lo sfondo religioso del suo pensiero è documentato e discusso da un diversi interpreti, molti dei quali tendono però a sottolinearne le dichiarazioni di laicismo che egli non manca di proferire a partire dagli anni dei suoi studi di dottorato alla John Hopkins University. Ho invece sostenuto in varie occasioni che l’intera riflessione deweyana sulla democrazia è saldamente informata da un «permanente deposito del cristianesimo (permanent Christian deposit)» che però egli stesso tende a occultare preferendo piuttosto asserire il «permanente deposito hegeliano (permanent Hegelian deposit)» come un tratto distintivo della propria filosofia⁵.

Dal cristianesimo all’etica della democrazia

Uno dei principali elementi a favore del collegamento tra la filosofia sociale e politica deweyana e la religione cristiana è dato dal fatto che Dewey intende la democrazia non solo come una forma di governo bensì e innanzi tutto come uno stile di vita, la cui attuazione richiede un impegno incondizionato e costante, per molti versi analogo a quello usualmente riservato agli adepti di una fede religiosa. In verità, il carattere ‘quasi-religioso’ della fede deweyana nella democrazia è un’espressione peculiare

⁴ F. Gregoratto, *Introduzione*, in J. Dewey, *Lezioni in Cina*, cit., p. 23.

⁵ Per una discussione dettagliata dell’argomento mi permetto di rimandare a: R.M. Calcaterra, *John Dewey e la fede laica*, “La società degli individui”, n. 35, 2009, pp. 7-20; *John Dewey and Democracy as Regulative Ideal*, “Cognitio”, vol. 12, 2/2015, pp. 275-287; *Ri-descrivere la democrazia: un compito filosofico ed educativo*, “Civitas educationis. Education, Politics and Culture”, V, 2/2016, pp. 47-65.

di un 'naturalismo umanistico' che valorizza la capacità immaginativa della mente umana e, in sostanza, per Dewey la democrazia è prima di tutto un ideale regolativo radicato, appunto, nella propensione a organizzare e sviluppare in modo creativo le migliori potenzialità della realtà sociale. Un famoso passaggio di *The Public and Its Problems* illustra proprio questo aspetto: «La democrazia non è un'alternativa ad altri principi della vita associata. È un ideale nell'unico senso intellegibile di un ideale: vale a dire, la tendenza e il movimento di un qualcosa che esiste che viene portato avanti verso il suo limite finale, visto come completo, perfetto»⁶.

Bisogna rilevare che, in quanto ideale regolativo, la democrazia è sempre *in fieri*, ossia mai realizzata né realizzabile perfettamente, anzi è sempre sottoposta al rischio dell'annientamento e proprio per questo essa esige il sostegno di una fede. È una fede che, per Dewey, equivale alla convinzione che in tale forma di vita risiedano le più consistenti possibilità di migliorare sia la vita comune sia l'esistenza individuale. Si tratta, dunque, di dichiarare la costante dialettica di individualità e socialità che istituisce la realtà umana, il suo fondamentale carattere di 'esperienza condivisa' nella quale si radicano e sviluppano i diversi fattori dell'umanità, i saperi teorici e pratici, le finalità ideali e persino le varie forme del sentire. Non a caso *The Public and Its Problems*, pubblicato nel 1927, fa parte del gruppo di scritti che, come accennavo, risalgono al periodo più fecondo della filosofia sociale e politica di Dewey. E conviene allora ricordare che la tensione tra individualità e socialità costituisce di certo un fattore portante dell'idea deweyana di democrazia e nondimeno un filo rosso del tema del conflitto sociale cui *Le lezioni in Cina* rivolgono una specifica attenzione⁷.

Quanto la dialettica di individualità e socialità sottesa a tale tema possa essere inquadrata nel filone del liberalismo oppure in quello del socialismo è questione controversa⁸. L'unico punto di sostanziale convergenza degli interventi critici al riguardo sta nell'escludere sia una derivazione diretta del pensiero politico di Dewey dall'opera di Marx sia una sua inequivocabile presa di distanza dal marxismo se non semplicemente dall'organizzazione socio-economica dell'Unione Sovietica, che esso aveva messo in moto o cui comunque la politica comunista si diceva ispirata. Del

⁶ J. Dewey, *The Public and its Problems* (1927), in *The Later Works, 1925-1953*, vol. 2, a cura di J. A. Boydston, Southern Illinois Press, Carbondale 2008, p. 328; trad. it. *Comunità e Potere*, La Nuova Italia, Firenze 1971, p. 117.

⁷ Cfr. J. Dewey, *Lezioni in Cina*, cit., p. 77 e ss.

⁸ Per il rapporto con il marxismo segnalo G. Preti, *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino 1957, pp. 11-20; M. Dal Pra, *Dewey e il pensiero del giovane Marx*, "Rivista di filosofia", n. 3, 1960, pp. 279-292; W.J. Gavin, a cura di, *Context over Foundation: Dewey and Marx*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1988; M. Alcaro, *John Dewey. Scienza prassi democrazia*, Laterza, Bari 1997, in part. pp. 77-157; C. West, *op. cit.*, p. 93 e ss.

resto, sembra alquanto sicuro che egli non abbia mai letto i testi di Marx benché nella sua opera ricorrano espressioni che li riecheggiano da vicino, come ad esempio in *Liberalism and Social Action*, laddove si parla della necessità che vi sia «un controllo sociale delle forze economiche» affinché gli individui possano liberamente realizzare se stessi e, più in generale, si «possa liberare l'energia umana per il conseguimento di valori più alti»⁹.

Senza dubbio c'è una vicinanza tra il materialismo filosofico marxiano e l'impianto naturalista e anti-dicotomico della filosofia di Dewey, tuttavia è altrettanto considerevole la sua netta opposizione ad alcuni concetti chiave del materialismo storico di Marx, primo fra tutti quello della «lotta di classe» quale strumento di progresso ed emancipazione del proletariato. Né egli accoglie l'idea stessa di una filosofia della storia cui, invece, la dottrina marxiana intrinsecamente rimanda: vi è sì, da parte sua, una grande attenzione per il fattore economico quale aspetto eminente della storia umana ma vi è anche la convinzione che ciò che conta sono le analisi dei fatti particolari, delle situazioni determinate, dei problemi così come di volta in volta si prestano all'analisi critica e non piuttosto le teorie generalizzanti della storia umana, tanto meno se esse implicano la pre-determinazione di un fine da raggiungere e dei mezzi per realizzarlo. Allo stesso tempo, Dewey ha teorizzato il carattere radicale del progetto democratico:

*Il fine della democrazia è radicale. Lo è perché non è stato adeguatamente realizzato in nessun paese in nessun tempo. È radicale perché richiede un grande cambiamento nelle istituzioni sociali, economiche, politiche e culturali esistenti. [...] inoltre, non vi è niente di più radicale che l'insistenza sui metodi democratici quali mezzi per realizzare i cambiamenti sociali. Dire che la fiducia in una forza fisica superiore equivale ad una posizione reazionaria non è un'affermazione meramente verbale, poiché questo è il metodo su cui il mondo ha fatto affidamento nel passato e che si sta ora adoperando a perpetuare. [...] Ma i mezzi democratici e il raggiungimento dei fini democratici sono un tutt'uno inseparabile. La rinascita di una fede democratica come una fede *buoyant*, combattiva, militante è un compito che deve essere devotamente desiderato ma la crociata non può essere vinta neppure parzialmente se non scaturisce da una viva fede nella nostra comune natura umana e nel potere delle scelte di azione che siano basate sulla comune intelligenza pubblica*¹⁰.

La questione dei mezzi cui affidare il raggiungimento di una democrazia pienamente dispiegata in cui i conflitti sociali possano divenire un motore

⁹ J. Dewey, *Liberalism and Social Action* (1935), in *The Later Works 1925-1953*, a cura di J.A. Boydston, Southern Illinois Press, Carbondale 2008, pp. 1-65; trad. it. *Liberalismo e azione sociale*, La Nuova Italia, Firenze 1974, pp. 103-104.

¹⁰ J. Dewey, *Liberalism and Social Action*, cit., p. 229.

di progresso umano è un altro degli argomenti che si impone già nelle *Lezioni in Cina*. Quasi tutti gli interpreti di ispirazione marxista hanno in passato contestato a Dewey la mancanza di precisi programmi d'azione da perseguire. In effetti, tale omissione può apparire non solo come il sintomo di un'improduttiva astrattezza del pensiero politico deweyano ma persino come un implicito cedimento alle implicazioni più inquietanti del liberalismo capitalista, a meno che non si tenga in debito conto il fatto che l'approccio di Dewey ai problemi politici ha una natura squisitamente etico-morale piuttosto che tecnico-formale. Da un punto di vista complessivo, si può dire con Cornell West che, nonostante vi siano dei veri e propri errori in qualche frettolosa asserzione deweyana circa alcuni aspetti della dottrina marxiana, quest'ultima abbia agito come una fonte di ispirazione indiretta del progetto di promuovere una forma rinnovata di liberalismo.

Resta il fatto che l'asserzione del carattere marcatamente sociale di tutte le attività umane è il principio chiave del pensiero deweyano, per cui la società s'impone infine come il banco di prova della validità delle pratiche sperimentali e discorsive che gli esseri umani intraprendono allo scopo di risolvere i problemi che insorgono nel corso delle loro storie individuali e sociali. Insomma, viene a proporsi una sorta di primato epistemico della società sul singolo individuo, benché la difesa del valore e delle potenzialità sia etiche sia conoscitive degli individui rappresenti un punto inaggrabile della filosofia deweyana. Allo stesso tempo, Dewey non rinuncia mai – e lo si vede bene nelle *Lezioni in Cina* – alla convinzione che, per poter agire con qualche speranza di successo, sia individualmente sia socialmente, è necessario fare i conti con l'apparato logico-semanticamente che si eredita dalla tradizione in cui si è immersi e, prima di tutto, con la coppia concettuale individuo/società che evidentemente attraversa tutte le dinamiche delle comunità umane¹¹. È per questo che invita ripetutamente a sottoporre all'analisi critica l'uso tradizionale delle categorie di «individuo» e «società», adottando una visuale «storicista» per cui esse vengono definite come il prodotto, ovvero il riflesso sul piano filosofico e culturale, delle diseguaglianze sociali che permeano l'esistenza degli individui in una data comunità. In altre parole, occorre riferirsi alla riproduzione dei rapporti di potere che vigono nel sistema sociale, tenendo anche in conto il fatto che – sostiene Dewey – i filosofi cui si deve l'elaborazione di tali concetti nel corso della nostra tradizione di pensiero hanno quasi sempre fatto parte delle classi più agiate. Ne consegue che, prima di poter intraprendere un qualsiasi tentativo di trasformazione ossia

¹¹ J. Dewey, *Lezioni in Cina*, cit., p. 62.

‘ricomposizione’ della realtà sociale, occorre smontare e ricostruire quei concetti, giovandosi di uno sguardo attento alle nuove opportunità che il mutato contesto socio-economico e culturale può offrire.

Conviene ricordare che le linee principali di quest’impegno critico e ricostruttivo delle categorie di individualità e socialità si trovano in *Reconstruction of Philosophy*¹², l’opera pubblicata nel 1920, vale a dire a ridosso del rientro di Dewey dai due anni trascorsi in Cina, e ristampata nel 1948 con una nuova introduzione volta a ribadire le responsabilità morali della società americana ricca e scientificamente avanzata, rispetto allo sviluppo della vita democratica cioè alla gestione etica, non semplicemente tecnocratica, dei conflitti che l’attraversano.

Contingentismo e normatività pratica

Il punto di vista etico sostanzia anche la gran parte delle lezioni pechinesi, che perciò sollevano a più riprese un interrogativo molto delicato: come e in quali termini è possibile declinare la questione della normatività a partire da una visuale filosofica contingentista come quella deweyana che, com’è noto, cerca di convogliare storicismo, migliorismo e naturalismo? Detto diversamente: come è possibile seguire l’appello di Dewey a intervenire sui ‘mali della società’, a mettere mano ai problemi generati dai conflitti sociali proponendo cambiamenti che, pur volendo essere solo ‘sperimentali’ e sempre legati alla contingenza, implicano un mutamento nell’ethos, dunque la messa in opera di nuovi criteri normativi, i quali includono (forse in primis?) un cambiamento nei criteri morali? Sono interrogativi sollecitati in particolare dalle lezioni pechinesi in cui ricorre il tema degli abiti e dei costumi ma soprattutto dai capitoli dedicati alle questioni dei conflitti e delle riforme sociali¹³.

Per avviare una riflessione su questi interrogativi può essere utile soffermarsi su alcuni passaggi della filosofia morale che Dewey elabora in *Ethics*, l’importante testo scritto in collaborazione con Tufts, di cui furono pubblicate due versioni: la prima del 1908 e la seconda nel 1932, nella quale Dewey apportò revisioni importanti e di fatto indicative di un rinnovato percorso teoretico. Aldilà della ricchezza di suggestioni e l’originalità delle analisi, restano ancora in sospeso certi problemi inter-

¹² J. Dewey, *Reconstruction of Philosophy* (1920-1948), in *The Middle Works 1899-1924*, a cura di J. A. Boydston, Southern Illinois Press, Carbondale 1982; trad. it. *Rifare la filosofia*, Donzelli Editore, Roma 2002.

¹³ Vedi soprattutto il cap. III delle *Lezioni in Cina* per quanto riguarda il tema del conflitto. Sul tema abiti cfr. I. Testa, *Dewey, Second Nature, Social Criticism, and the Hegelian Heritage*, “European Journal of Pragmatism and American Philosophy”, IX, 1, 2017.

pretativi del suo pensiero socio-politico, specialmente per quanto concerne il tema della normatività. Per un primo accostamento a tale questione, conviene provare a chiarire preliminarmente il rapporto tra *ethos* e moralità messo in opera dalle analisi deweyane.

Il concetto di *ethos* è generalmente ben più ampio e inclusivo di quello di moralità, la quale è per tradizione considerata come un fattore specifico dell'*ethos*. La 'specificità' della dimensione morale in quanto parte integrante della vita umana è infatti al centro di ogni approccio filosofico al tema della normatività che, a sua volta, include riferimenti alle norme di diverso carattere (etico, morale, epistemico, giuridico). Da un punto di vista canonico, il significato del termine *ethos* si avvicina molto a ciò che Wittgenstein chiama 'forma di vita', vale a dire l'insieme di credenze, idee e regole pratiche che governano la vita ordinaria di un certo gruppo sociale e, di conseguenza, le relazioni fra gli individui e il loro stesso contesto sociale. In questa visuale, il concetto di *ethos* è per lo più connesso all'idea della storicità quale marca essenziale della condizione umana e perciò l'*ethos* viene contrapposto alla morale quale capacità o potenzialità umana che, di per sé, trascende la storicità. Senza dubbio la qualificazione della moralità come capacità oppure come potenzialità differenzia in modo significativo le teorie morali tradizionali così come quelle attuali, tuttavia ciò che conta è l'idea che la moralità – in quanto aspetto tipico degli esseri umani, che trascende la loro storicità – abbia una sua propria struttura concettuale, operativa e normativa, che spetta al filosofo di afferrare. Si profila così l'annosa distinzione tra il compito normativo del filosofo morale e il compito descrittivo che è invece assegnato ad altre discipline – come la sociologia, l'antropologia, la psicologia, la storia delle varie pratiche istituzionali – alle quali si riserva tipicamente lo studio dell'*ethos*.

L'attitudine a contrapporre il piano normativo e quello descrittivo ha ricevuto molte critiche nella filosofia contemporanea e di certo l'etica di Dewey può essere considerata come un caso particolarmente interessante fra i molti tentativi contemporanei di de-costruire la dicotomia tra compito normativo e compito descrittivo nel quale si rispecchia il presupposto che vi sia una differenza strutturale tra *ethos* e morale. La sua battaglia contro il resoconto neo-positivista dell'opposizione tra fatti e valori, tra scienza ed etica, è senz'altro indicativa al riguardo, ma il capitolo 10 di *Ethics* presenta motivi particolarmente interessanti ai fini di una conciliazione dialettica di *ethos* e moralità. Mi riferisco all'analisi del rapporto tra 'morale consuetudinaria' «customary morality» e 'morale riflessiva' «reflective morality» che traduce la distinzione tra *ethos* e moralità in una differenza funzionale, piuttosto che strutturale. Del resto, la messa in parentesi della concezione contrastiva di questi due termini ha di certo una

derivazione hegeliana, che Dewey salda alla teoria naturalistica della logica e del pensiero sostenuta da nell'intero arco della sua filosofia¹⁴.

È importante notare che nel testo in questione il termine 'moralità' è usato secondo un significato molto ampio ovvero sta a segnalare la radicalità dell'attitudine umana a ragionare e comportarsi in termini di criteri morali: «ogni atto umano ha un *potenziale* significato morale, perché esso, attraverso le sue conseguenze, è parte di un insieme più ampio di comportamenti»¹⁵. In altre parole, l'attitudine umana alla moralità nonché la capacità di impiegare le idee o i concetti su cui essa poggia (giusto, ingiusto, bene, male, responsabilità, dovere, fini) sono dati per scontati, vale a dire si presentano come ingredienti affatto naturali della vita umana. Di conseguenza, l'opposizione tradizionale tra *ethos* e moralità diventa una differenza di grado delle funzioni della coscienza, della razionalità, del pensiero e della volontà rispetto alla pratica delle regole che di volta in volta governano la condotta.

Dewey scrive che vi è una «una distinzione intellettuale chiaramente marcata» tra 'morale consuetudinaria' («customary morality») e 'morale riflessiva' («reflective morality»), le quali sono rispettivamente caratterizzate dalla tendenza a collocare «gli standard e le regole della condotta nel quadro degli abiti ancestrali» e ad «appellarsi alla coscienza, la ragione o qualche altro principio che includa il pensiero»¹⁶. Tuttavia, tale differenza deve essere assunta «solo *in linea di principio*» poiché nella pratica vi è una continuità funzionale tra i due livelli: la 'morale riflessiva' consiste nel chiedersi le «ragioni» per cui si accettano le «regole consuetudinarie» ('customary rules'), nell'accertare il «criterio che assicura la loro giustezza»¹⁷ e infatti «la definizione di precetti, regole, ingiunzioni e proibizioni si genera a partire dalla morale consuetudinaria»¹⁸. Più in generale, «il bisogno di avere una *reflective morality* e di formulare delle teorie morali nasce dal conflitto tra fini, responsabilità e diritti» codificati nell'*ethos* corrente.

Vi è una continuità tra atti di per sé definibili come *a-morali* e 'morale riflessiva': essa consiste nella potenzialità di ogni singolo atto di venir a far parte di un tutto, vale a dire della condotta della persona, e il passaggio da un singolo atto *a-morale* ad un atto in quanto parte integrante di un com-

¹⁴ J. Dewey, *Logica sperimentale. Teoria naturalistica del pensiero*, a cura di R. Frega, Quodlibet, Macerata 2008.

¹⁵ J. Dewey, *Ethics* (1932), in *The Later Works 1925-1953*, a cura di J.A. Boydston, Southern Illinois Press, Carbondale 1985, p. 169, trad. it. mia.

¹⁶ *Ibidem*, p. 162.

¹⁷ *Ibidem*, p. 164.

¹⁸ *Ibidem*, p. 165.

plesso comportamentale dipende dall'intervento attivo del pensiero, della riflessione e del ragionamento. Inoltre, Dewey afferma che la condotta e il carattere di una persona sono coestensivi, ponendo l'accento sull'importanza del *self* come agente riflessivo, in una curvatura che riecheggia la dialettica tra Io e Me, tra gioco individuale e gioco di squadra (*play* e *game*) teorizzata da George Herbert Mead¹⁹.

Quest'ultimo aspetto porta a considerare una particolare implicazione della concezione deweyana della moralità, vale a dire il tono eroico che sembra caratterizzarla proprio laddove essa chiama in causa il potere della riflessione di 'andare oltre e al di sopra' del modo ordinario di regolare la condotta. Trattandosi di un'asserzione tanto promettente dal punto di vista dei cambiamenti socio-politici quanto densa di risonanze platoniche e kantiane, si richiederebbe qui una lunga analisi teoretico-filologica che, non da ultimo, potesse anche mostrare la complessa rielaborazione deweyana di temi cruciali come quello della volontà, che di fatto compare in *Ethics* così come in *Natura e condotta dell'uomo* come un punto di snodo essenziale in cui confluiscono motivi sia kantiani sia jamesiani²⁰. Per il momento, è utile evidenziare che Dewey – seguendo la massima pragmatica di Peirce e James – annette al ragionamento riflessivo la capacità di prevedere le conseguenze degli atti ma ne rileva anche la funzione di approntare la formazione di nuovi fini da perseguire, mediante l'impiego dell'immaginazione o creatività: la riflessione «fa tutt'uno con la formazione dei fini» e «il pensiero deve operare creativamente per la formazione di nuovi beni»²¹ proprio in quanto è imposta dai conflitti tra i beni che intessono gli abiti in corso. In poche parole, la 'morale riflessiva' è generata dalle condizioni problematiche dell'*ethos* ma allo stesso è investita del compito di agire retroattivamente sull'*ethos* immettendovi i nuovi fini che la condotta dovrà tenere in vista.

In questo 'andare al di là e oltre la 'morale consuetudinaria' si potrebbe vedere una circolarità intellettualistica, se non fosse che Dewey cerca invece di mostrare che, proprio sul piano sociale e politico, si gioca la pervasività dell'attitudine morale che gli esseri umani intrecciano inevitabilmente con i diversi fattori che, a suo avviso, compongono la loro specifica natura. Primo fra tutti, il carattere teleologico e costruttivo dell'intelligenza umana, più precisamente il carattere di attività *problem solving*: un carattere dal quale prendono forma i 'fini in vista' che regolano

¹⁹ G.H. Mead, *Mente, sé e società* (1934), a cura di R. Tettucci, Giunti-Barbera, Firenze 1966.

²⁰ Vale la pena di ricordare che il pensiero di Kant fu parte integrante della formazione filosofica deweyana che infatti comprende la tesi dottorale sulla psicologia di Kant.

²¹ J. Dewey, *Ethics*, cit., p. 185.

la condotta, vale a dire quei criteri aggreganti e strutturanti delle azioni, cui si possono appoggiare i programmi della vita socio-politica, quali quelli indirizzati a promuovere e difendere la vita democratica. Va inoltre considerata la polivalenza semantico-funzionale del concetto pragmatista di esperienza, vale a dire la sua qualità di strumento di verifica e, allo stesso tempo, di fonte originaria dei criteri conoscitivi e pratici. Ma è decisivo osservare che riflessione e pensiero sono tutt'uno con 'lo sviluppo di fini inclusivi e duraturi', il che significa, per Dewey, che la formazione dei 'fini in vista' deve connettersi ai desideri e agli impulsi umani, ossia occorre tenere in conto la natura *emozionale* della riflessione e del pensiero nonché il loro intrinseco collegamento con il volere. «Un fine-in-vista – spiega Dewey – implica un volere e un fattore intellettuale. [...] Un atto volontario è costituito dall'unione di pensiero e desiderio» ossia occorre «trasformare un desiderio in una forma che è più intelligente nel senso di più consapevole delle relazioni e delle conseguenze che comporta»²². In breve, pensiero, azione, impulsi vitali e desideri sono coestensivi: «Il mero pensare non può portare all'azione: il pensiero deve essere ricompreso nell'impulso vitale e nel desiderio per potersi incorporare e avere peso nell'azione»²³.

Il richiamo ai fattori emozionali del pensiero e dell'azione induce quanto meno a ridimensionare il sospetto di circolarità intellettualistica tra *customary morality* e *reflexive morality*, cui si accennava in precedenza. Le esperienze di conflittualità tra i beni morali, sociali, politici codificati nell'*ethos* corrente e l'effetto retroattivo su di esso, che Dewey assegna alla riflessione formano, infatti, un circolo vizioso solo se ci si pone nell'ottica della ricerca tradizionale di un fondamento unico tanto della riflessione razionale quanto dei suoi esiti teorici e pratici. Diversamente, il pragmatismo deweyano, proseguendo la strada ben battuta dai suoi predecessori, propone una ristrutturazione in senso pragmatico della questione del fondamento, per cui il rapporto pensiero-condotta, teoria-pratica è concepito nei termini di una correlazione onto-logica piuttosto che di un prima e un dopo, di un'origine e di un fine, come invece si presume la nostra tradizione fondazionalista.

Ciononostante resta ancora una questione di non poco conto: il potere della riflessione di intervenire normativamente sulla condotta comporta il problema di descrivere il modo in cui gli individui e i gruppi sociali compiono scelte razionali ossia, secondo Dewey, stabiliscono criteri normativi che si accordano con i loro desideri e impulsi vitali; ma il suo

²² *Ibidem*, p. 169.

²³ *Ibidem*, p. 190.

discorso non implica il presupposto che essi ‘naturaliter’ desiderino vivere secondo certi standard di per sé garantiscono la scelta dei beni e dei fini-in vista da prefiggersi? Dewey non ha dubbi: non vi sono alternative ragionevoli e tanto meno moralmente corrette agli standard democratici, o meglio, alla scelta per la democrazia come ‘forma di vita’. Del resto, coniugando migliorismo e laicità, egli mostra di condividere a pieno quella ‘fede nella bontà della natura’ su cui insisteva John Stuart Mill, una fede che il pensiero socio-politico deweyano tende a implementare come la tessitura logico-ontologica della rete concettuale che lega desideri, pensiero riflessivo, moralità e politica.

È ben noto l’impegno pedagogico di Dewey rispetto alla diffusione oltre che alla sopravvivenza dei criteri democratici e non è forse azzardato dire che nella sua filosofia dell’educazione si riverberi lo stesso tono eroico che attiene al suo discorso sull’esercizio del ragionamento riflessivo. Viene allora da pensare al carattere eroico della tragedia greca, che come sappiamo, si distanziava dall’*ethos* corrente includendo il compito educativo di presentare i problemi morali e politici mediante la messa in scena di possibili modelli di comportamento che aiutassero a coltivare questa forma specie-specifica della vita umana e, allo stesso tempo, potessero favorire uno sbocco apprezzabile delle situazioni problematiche che l’attraversano. Dewey sembra aprire la via a un modo di riflettere che, riecheggiano tutto questo, sia in grado di mettere in scena la concretezza dei conflitti morali e socio-politici ma anche di recuperare l’importanza della funzione esemplare che i singoli o i gruppi politici dovrebbero svolgere, vale a dire di mettere mano al problema scottante della mancanza di ‘cause esemplari’ – per usare il linguaggio di Tommaso – che grava sul nostro tempo.