

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PARMA

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

Dottorato di ricerca in
FILOSOFIA E ANTROPOLOGIA

Ciclo XXII

Antropologia filosofica e antropologia culturale: Dewey e la scuola antropologica statunitense

Coordinatore:
Chiar.ma Prof.ssa Beatrice Centi

Tutor:
Chiar.ma Prof.ssa Beatrice Centi

Dottorando: Enzo Ruffaldi

a.a. 2009-2010

Introduzione

Questa ricerca muove dall'esigenza di studiare l'area di confine tra l'antropologia filosofica e l'antropologia culturale. Non nasce per caso, ma come risposta a una precisa esigenza esistenziale, quella, possiamo dire, di mettere insieme le due "passioni intellettuali" della mia vita, la filosofia e l'antropologia culturale¹, per verificarne le convergenze o anche soltanto i rapporti e le possibilità di arricchimento reciproco.

Ovviamente è sorta subito l'esigenza di circoscrivere l'ambito della ricerca, per evitare un approccio dispersivo e poco fecondo. La scelta è caduta in un primo momento su Arnold Gehlen, che mi sembrava particolarmente vicino al territorio di confine che mi interessava esplorare, dato che era tra i fondatori dell'antropologia filosofica tedesca del Novecento e al tempo stesso, soprattutto dopo la seconda guerra mondiale, si era avvicinato in modo diretto ed esplicito all'antropologia. Una prima lettura delle sue opere principali mi confermava la validità dell'intuizione iniziale ma mi poneva di fronte anche ad alcune difficoltà. La prima era l'impossibilità di leggere le opere originali e quelle non tradotte in italiano, considerata la mia poca conoscenza del tedesco. La seconda, e la principale, consisteva nel fatto che l'antropologia culturale cui fa riferimento Gehlen non sembra essere quella il cui rapporto con la filosofia può risultare più fecondo. Secondo me, il versante antropologico da esplorare è quello statunitense che fa capo a Boas e alla scuola di "Cultura e personalità". Ad esso fa cenno in alcune occasioni Gehlen, ma i suoi punti di riferimento sono altri, da Claude Lévi-Strauss a Konrad Lorenz, che ovviamente non è un antropologo ma un etologo, anche se indubbiamente le sue teorie sono ricche di interesse.

Mi sono allora orientato verso Dewey, anche se con qualche dubbio vista la mole di opere che ha prodotto e l'imponente letteratura critica esistente sul suo conto. Aveva però il vantaggio di aver collaborato o dialogato, anche direttamente, con la corrente antropologica che mi sembrava più promettente per i rapporti con la filosofia e inoltre

¹ Mi sono infatti formato come antropologo culturale, ma di un'antropologia orientata verso lo studio delle società complesse e per questo impegnata nella costruzione di un adeguato metodo di studio, confrontandosi con la filosofia della scienza e con l'epistemologia del Novecento, da Wittgenstein a Popper. Successivamente, mi sono orientato verso la filosofia, che insegno da oltre vent'anni nei licei, contribuendo anche alla realizzazione di diversi manuali.

aveva seguito prospettive teoriche che anche ad un primo sguardo apparivano non lontane da quelle dell'antropologia culturale.

Restava il timore di una ricerca che difficilmente avrebbe potuto aggiungere qualche tassello alla conoscenza già ampia che abbiamo di uno dei massimi filosofi statunitensi del Novecento. Però il taglio scelto, cioè i rapporti con l'antropologia culturale, non è uno dei più studiati e questo fatto mi sembrava compensare i rischi.

Dalla ricerca sono emersi altri contenuti, inaspettati, al di là di quello previsto (i rapporti con l'antropologia culturale). In particolare, mi sono accorto che intere opere di Dewey, soprattutto quelle dedicate esplicitamente all'etica, non soltanto non sono mai state tradotte in italiano, ma non sono neppure conosciute in Italia, tanto che i pochi autori che ne parlano lo fanno in modo impreciso e approssimativo.

Diversa è l'attenzione verso questo tema negli Stati Uniti, dove esistono intere monografie dedicate espressamente a questi scritti (neppure queste, ovviamente, tradotte in italiano).

Un altro aspetto ben studiato negli USA e poco conosciuto da noi è la componente hegeliana presente in tutte le opere di Dewey – e non soltanto in quelle dell'iniziale adesione all'hegelismo –, quel “permanent hegelian deposit” di cui parla lo stesso Dewey e che ritorna nel titolo di un'importante monografia critica sull'argomento (Good 2006). L'aspetto interessante è che anche in alcune tendenze dell'antropologia, e in particolare nella nascita del concetto di “cultura”, si riconosce un'importante influenza della filosofia hegeliana. Questa circostanza sembrava autorizzare a cercare eventuali convergenze tra la filosofia di Dewey e l'antropologia culturale ancora più in profondità dei riferimenti espliciti o della conoscenza diretta e della collaborazione con Franz Boas, con Ruth Benedict e con altri importanti antropologi statunitensi.

D'altra parte è lo stesso Dewey a riconoscere l'importanza dell'antropologia culturale nell'ambito della propria prospettiva filosofica, quando afferma, l'anno prima della morte, che se avesse dovuto riscrivere *Esperienza e natura* l'avrebbe intitolata *Cultura e natura*, intendendo il termine “cultura” nel suo pieno significato antropologico (v. cap. 3, “Dewey e l'antropologia culturale”).

L'esposizione seguita in questo scritto, pur derivando ovviamente dall'attività di ricerca, non ne segue in modo rigido il percorso, che si è orientato soprattutto verso

l'approfondimento dell'etica di Dewey e particolarmente dei materiali inediti. Questa parte, che occupa i due capitoli centrali, è, a mio parere, il vero contributo specialistico originale dell'intero lavoro, che non sarà stato inutile se potrà contribuire a risvegliare l'interesse di qualche studioso per colmare questa incomprensibile lacuna nelle abbondanti ricerche su Dewey. Il confronto con l'antropologia, anche se può risultare, spero, di qualche interesse, non è stato approfondito come sarebbe stato opportuno, soprattutto negli ultimi capitoli, dove alcune tesi sono state sviluppate soltanto parzialmente, perché un loro approfondimento avrebbe richiesto molto più tempo. Spero, comunque, che siano sufficienti ad indicare direzioni di ricerca che a mio parere potrebbero rivelarsi feconde.

Chiariti i limiti di questa ricerca, non è inutile tracciarne un quadro d'insieme, per una più agevole lettura.

Il capitolo di apertura circoscrive il campo d'indagine, individuando la tradizione, anzi più esattamente la scuola antropologica cui faccio riferimento. Il rapporto tra Dewey e la scuola di "cultura e personalità" è soltanto un esempio delle possibili analisi al confine tra antropologia filosofica e antropologia culturale. Le possibili direzioni di ricerca sono molteplici², ma non potevano essere esplorate tutte ed era perciò inevitabile una scelta.

Il secondo capitolo individua un percorso all'interno della filosofia contemporanea, a partire da Hegel, da cui emergono non soltanto problematiche comuni con l'antropologia culturale, ma anche, e soprattutto, una fondazione dei concetti più caratteristici di questa, a partire proprio da quello di "cultura" che la caratterizza, nella tradizione filosofica.

Una volta delineato questo quadro di riferimento generale, si entra nel merito della ricerca specifica, esplorando i momenti di contatto, documentati storicamente e nei riferimenti reciproci, tra Dewey e la scuola antropologica inaugurata da Boas.

² Soltanto per fare un esempio tra tanti, sarebbe stato interessante approfondire il rapporto tra l'antropologia filosofica di Dewey e quella culturale di Gregory Bateson, alcuni dei cui concetti, e la stessa prospettiva generale di una "ecologia della mente", sono vicini all'approccio filosofico deweyano. D'altra parte non è un caso che anche il pensiero di Bateson, come quello di Dewey, contenga significativi riferimenti hegeliani (v. Taminiaux 1982).

Nei capitoli 4 e 5 vengono analizzati in modo approfondito i numerosi scritti etici di Dewey non tradotti in italiano. Si tratta di quattro ampi trattati, il primo dei quali è del 1891 e l'ultimo del 1932, che quindi attraversano gran parte della vita del filosofo statunitense. Accanto a questi, ci sono numerosi articoli, alcuni dei quali anche di alcune decine di pagine. Tutti questi scritti vengono affrontati secondo due prospettive che si intersecano continuamente: da una parte come contributo alla ricostruzione dell'etica di Dewey, una ricostruzione che sembra importante per capirne meglio la figura e anche per aggiungere una pagina non secondaria alla storia dell'etica del Novecento; dall'altra parte, l'etica viene considerata nel suo significato antropologico-culturale, sempre più marcato in questi scritti, fino a diventare quello prevalente nel trattato del 1932. L'ambito etico è infatti di per sé particolarmente affine agli studi antropologici, avendo in comune oggetti quali i valori e le motivazioni del comportamento, il problema della libertà o meno del volere umano, ecc.

Nel capitolo successivo vengono rivisitati gli scritti principali di Dewey, quelli più noti e ovviamente tradotti in italiano, senza però pretendere di trattarli in modo esaustivo (compito che andrebbe oltre i limiti di questa tesi), ma individuando in essi le componenti più interessanti per la ricostruzione degli aspetti della filosofia di Dewey più vicini all'antropologia culturale.

La prospettiva delineata in questi ultimi tre capitoli viene infine messa a confronto con l'antropologia statunitense, prima descrivendola in modo più analitico, con particolare riguardo alla tradizione boasiana e alla scuola di "cultura e personalità" (cap. 7), poi mostrando come questa tradizione, anche nei suoi sviluppi più recenti, possa interagire in modo fecondo con la filosofia di Dewey, producendo una teoria dell'uomo e delle dinamiche culturali in cui la filosofia e l'antropologia culturale si sostengono e si completano, consentendo congiuntamente uno sguardo più perspicuo (nel senso che viene dato a questo termine da Wittgenstein) a importanti problemi filosofici. Non si pretende di offrire soluzioni, ma di ricavare dall'interazione tra queste due discipline elementi in più per la comprensione di tali problemi, elementi che non sarebbero emersi dall'una o dall'altra disciplina considerate separatamente.

Nell'ultimo capitolo, in modo come si è detto non esaustivo, si esamina come l'antropologia contemporanea, in alcuni sviluppi particolarmente vicini alla tradizione boasiana-

na, offra una base teoretica per l'incontro tra antropologia filosofica e culturale che abbiamo in precedenza delineato, accennando anche, in questo capitolo e nelle conclusioni, alla diversa prospettiva che assumono in quest'ottica alcuni dei problemi filosofici che sono stati al centro della riflessione di Dewey e di altri pensatori del Novecento.

Avvertenza

Per le opere non tradotte di Dewey mi avvalgo quasi sempre (salvo diversa indicazione) del *Corpus* in 37 volumi (*The Collected Works, 1882-1953*) pubblicati tra il 1969 e il 1990, sotto la supervisione di Jo Ann Boydston (LinkCarbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press.).

Quando sono disponibili traduzioni italiane, vengono sempre utilizzate. Altrimenti, tutte le volte che non è diversamente specificato, la traduzione è mia; in questi casi è sempre riportato in nota il testo originale.

Sigle utilizzate:

EW = *The Early Works, 1882-1898*, parte di *The Collected Works*, cit.

MW = *The Middle Works, 1899-1924*, parte di *The Collected Works*, cit.

LW = *The Later Works, 1925-1953*, parte di *The Collected Works*, cit.

1. Antropologia filosofica e antropologia culturale: le ragioni di un confronto

1.1. Antropologia filosofica e antropologia culturale

Mirror for Man, «uno specchio per l'uomo», così Clyde Kluckhohn definisce l'antropologia culturale in un saggio del 1949. L'antropologia ci permette di conoscere noi stessi conoscendo gli altri, rispecchiandoci in loro. Questa immagine ne richiama inevitabilmente un'altra, usata da Platone per illustrare il metodo socratico. Socrate sta commentando con Alcibiade l'iscrizione posta all'ingresso del tempio di Delfi, dedicato ad Apollo, «conosci te stesso». Per rendere più chiaro il senso della frase, Socrate, com'è sua abitudine, la traduce in un'espressione più concreta, «guarda te stesso». Però l'occhio, aggiunge subito dopo, può vedere tutto, ma non se stesso. Per farlo, deve rispecchiarsi in qualcosa, ad esempio in un altro occhio, riflettendosi nella pupilla. Lo stesso vale per l'anima: può conoscersi soltanto rispecchiandosi in un'altra anima.

SOCR. Se allora un occhio vuol vedere se stesso, bisogna che fissi un occhio, e quella parte di questo in cui si trova la virtù visiva; e non è questa la vista? ALC. Sì. SOCR. Ora, caro Alcibiade, anche l'anima, se vuol conoscere se stessa, dovrà fissare un'anima, e soprattutto quel tratto di questa in cui si trova la virtù dell'anima, la sapienza, e fissare altro a cui questa parte sia simile? ALC. Credo di sì, Socrate.

Platone, *Alcibiade maggiore*, 133b.

L'antropologia culturale si pone in generale la domanda sulla natura umana, e alcune prospettive di ricerca, come quella seguita da Kluckhohn, vedono nella conoscenza degli altri anche un modo per conoscere se stessi. Questa prospettiva si incontra, come è intuibile, con l'analoga domanda che, almeno dal tempo di Socrate, si pone la filosofia, delineando quell'ambito specifico che è l'antropologia filosofica.

Intenderemo qui questa espressione in senso lato, non circoscrivendola alla corrente

tedesca inaugurata da Max Scheler e proseguita da Arnold Gehlen e da Helmuth Plessner, ma ampliandola alla riflessione sulla natura umana, presente nella maggior parte dei sistemi filosofici.

In alcuni filosofi, però, questa domanda è più centrale che in altri, così come alcune correnti antropologiche la affrontano in un modo più vicino alla filosofia di altre. L'oggetto della nostra ricerca consiste nell'esplorazione del territorio di confine tra antropologia e filosofia, per individuare i sistemi di pensiero in cui l'antropologia filosofica e l'antropologia culturale si muovono su territori comunicanti, in cui può stabilirsi un'osmosi feconda.

Per tracciare i contorni di questo rapporto, occorre però circoscrivere l'ambito dell'antropologia culturale che prenderemo in considerazione, dato che non tutti gli aspetti di questa scienza hanno un significato filosofico: ad esempio, non lo hanno i metodi di ricerca sul campo e in genere il settore denominato "antropologia applicata". Ma anche limitandosi all'impianto teorico, l'antropologia culturale ha conosciuto molte accezioni e non tutte ci interessano. In via preliminare occorre quindi chiarire qual è il modello di antropologia culturale cui faremo riferimento, che varia a seconda di come viene inteso il concetto di «cultura».

L'antropologia culturale si differenzia dai più ampi studi antropologici con la definizione del concetto di «cultura» o, per essere più precisi, con l'individuazione di uno specifico insieme di fenomeni costituenti la «cultura». Si tratta di un percorso complesso che è necessario ricostruire per definire l'ambito della ricerca.

1.2. Quale antropologia culturale?

Nella *Prefazione* alla prima edizione dell'opera *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Max Scheler sottolinea come lo sviluppo dell'antropologia filosofica testimoni «il coraggio di sviluppare secondo un nuovo indirizzo la coscienza e l'intuizione di se stesso, basandosi sul prezioso tesoro delle conoscenze particolari accumulato dalle singole scienze». (1928, it.: 116)

Una parte importante di questo «prezioso tesoro» è rappresentato dall'antropologia culturale, che condivide con l'antropologia filosofica lo studio della natura umana e dei

valori che orientano il comportamento di individui e comunità.

Gehlen va oltre l'enunciazione programmatica e sviluppa le sue analisi tenendo strettamente unite l'ottica filosofica e quella antropologica. Egli muove dalla definizione di «uomo» come «Mängelwesen» (*essere carente*) che deve completarsi, per l'adattamento fisico all'ambiente, con la cultura, la quale, quindi, viene a far parte del suo modo di essere, dei suoi meccanismi adattivi. Lo stesso Gehlen suggerisce la direzione di ricerca che appare più promettente e che qui seguiremo: «... l'approccio culturale-etnografico, relativo allo studio delle culture, collegato alle domande delle scienze sociali, è il metodo di una direzione di ricerca promettente e assai complessa rimasta di pertinenza dell'antropologia culturale così come gli americani la esercitano. Io non sono uno specialista in etnologia, ma ho l'impressione che questa direzione di ricerca avrà da noi un influsso importante e fruttuoso sull'etnografia». (1961, it.: 27)

Proviamo, quindi, a ricostruire, seguendo una prospettiva specifica e quindi molto parziale, la linea degli studi antropologici il cui incontro con l'antropologia filosofica appare particolarmente fecondo.

1.2.1. La nascita dell'antropologia culturale

La nascita dell'antropologia culturale, come ambito distinto all'interno delle scienze antropologiche, viene comunemente fatta risalire (a parte alcune anticipazioni nel tardo illuminismo, cui accenneremo in seguito) all'opera di Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture*, pubblicata nel 1871. Essa si apre con una celebre definizione di «cultura», che ha rappresentato a lungo un importante punto di riferimento per gli studiosi successivi:

«Cultura o civiltà, considerata nel suo più ampio significato etnografico, è quell'insieme complesso che comprende il sapere, le credenze, l'arte, i principi morali, le leggi, le usanze e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisite dall'uomo quale membro di una società. La condizione della cultura presso le varie società umane è materia che si presta allo studio delle leggi del pensiero e dell'azione umana, in quanto può essere esaminata sulla base di principi generali. Da un lato, l'uniformità che così estesamente pervade la civiltà può essere attribuita in gran parte all'azione uniforme di cause

uniformi, mentre, dall'altro, il suo svolgimento graduale può essere considerato come una serie di stadi successivi di sviluppo o evoluzione, ognuno dei quali è il risultato della storia precedente e allo stesso tempo si appresta a compiere il proprio ruolo nel determinare la storia futura. La presente opera è dedicata all'esame dei due grandi principi ora enunciati, applicati a numerose sezioni dell'etnografia, con particolare riguardo alla civiltà delle tribù meno evolute in relazione alla civiltà delle popolazioni più evolute». (Tylor, 1871, it.: I, 7)

La definizione di Tylor recepisce le principali concezioni dell'epoca, ancora pesantemente influenzata dalla epistemologia del positivismo. In particolare, si muove in una prospettiva evoluzionistica, secondo cui le diverse culture possono essere disposte lungo un'unica linea evolutiva, rispetto alla quale costituiscono le diverse tappe, più o meno sviluppate. In questo modo, lo studio delle «tribù meno evolute» può essere utile per ricostruire il passato di quelle più evolute. All'antropologia culturale viene assegnato il compito di studiare la «cultura primitiva», come recita il titolo del saggio di Tylor. Questa esigenza deriva dalla stessa definizione di cultura: se essa comprende l'arte, il sapere, il diritto, ecc., non è proponibile una sua applicazione alle società «più evolute», che richiedono per ognuno di questi settori approcci specialistici. La prospettiva evoluzionistica assegnava quindi all'antropologia culturale lo studio delle società «meno evolute» (o, come si dice oggi, «semplici») mentre era demandato alla sociologia quello delle società «più evolute» (o «complesse»). Questa tendenza era rafforzata dalle esigenze connesse allo sviluppo coloniale britannico (siamo negli anni dell'imperialismo), che richiedeva lo studio di popolazioni che rischiavano di perdere le proprie caratteristiche culturali sotto la spinta acculturativa³, cioè del contatto con una cultura tecnologicamente più avanzata e politicamente dominante. Nella definizione di Tylor manca ancora il riconoscimento della «cultura» come fenomenologia specifica,

³ Si definisce “acculturazione” l'insieme dei cambiamenti prodotti in seguito al contatto tra una o più culture. I cambiamenti possono riguardare solo una delle culture o entrambe, spesso in misura diversa. Si distingue da “inculturazione”, che è invece il processo mediante cui una cultura viene trasmessa ai nuovi membri, mediante pratiche educative intenzionali e non intenzionali.

come oggetto distinto da quello della sociologia. D'altra parte, tutto ciò è comprensibile nel clima positivistico che caratterizza gli esordi della disciplina, clima dominato dalla sociologia di Comte che faceva delle scienze naturali il paradigma metodologico anche di quelle dell'uomo.

1.2.2. L'antropologia culturale statunitense

L'antropologia culturale in senso moderno nasce negli Stati Uniti ad opera di Franz Boas (1858-1942), che supera l'evoluzionismo e il positivismo per proporre un approccio completamente diverso. Nato a Minden, in Westfalia, nel 1858, Boas si trasferisce negli USA nel 1886, dopo essersi formato in Germania, seguendo, tra gli altri, i corsi di Benno Erdmann, filosofo di ispirazione neokantiana. L'influenza del movimento neokantiano e dello storicismo su Boas è ampiamente documentata, come sottolinea Marvin Harris, che ricostruisce i suoi rapporti con il pensiero di Dilthey, di Rickert e di Windelband (Harris 1968, it.: 360-364). Il debito della scuola di Boas verso Rickert è ricordato anche da due dei suoi principali allievi, Robert Lowie e Alfred Kroeber; questi, in particolare, afferma che tutti gli studiosi interessati al problema del metodo in antropologia culturale dovrebbero leggere Rickert.

Forse proprio da Dilthey, Boas deriva l'interesse verso la specificità delle singole culture, che lo porta a criticare radicalmente l'evoluzionismo e il diffusionismo⁴ allora imperanti, per affermare la teoria del «particolarismo storico». Come suggerisce il nome, questo approccio si basa su due presupposti principali: 1. ogni cultura va studiata dall'interno, senza ricondurla a processi generali quali l'evoluzione dell'umanità, ma ricostruendone le caratteristiche con una ricerca sul campo, che prevede prima di tutto l'apprendimento della lingua da parte dello studioso; 2. tale specificità si forma nel tempo e dunque è necessario ricostruirne la storia, per analizzare i processi che hanno portato alla situazione attuale mediante trasformazioni interne e/o contatti con altre

⁴ Il diffusionismo si oppone all'evoluzionismo, affermando che tutte le culture esistenti derivano dalla diffusione a partire da pochi centri originari. Uno dei suoi più autorevoli rappresentanti, Grafton Elliot Smith (1871-1937), sostiene addirittura che tutti i principali caratteri culturali hanno origine in Egitto. Nonostante l'apparente contrapposizione, evoluzionismo e diffusionismo concordano nell'intento di definire una teoria generale della cultura piuttosto che studiare le singole comunità o i singoli popoli.

culture. In altri termini, lo sviluppo di una cultura deve essere ricostruito studiandone la storia specifica e non considerandola come una tappa di un modello universale, quale l'evoluzione complessiva del genere umano.

L'intento di *comprendere* (per usare un termine caro a Dilthey) le diverse culture nella loro specificità, porta Boas a individuare la cultura negli atteggiamenti e nelle caratteristiche mentali dei membri di una comunità più che nelle produzioni materiali e intellettuali, anche se in modo ancora parziale. Scrive infatti Boas:

«La cultura può essere definita come la totalità delle reazioni e delle attività psichiche e fisiche che caratterizzano, collettivamente e individualmente, il comportamento degli individui costituenti un gruppo sociale in relazione all'ambiente naturale, ad altri gruppi, ai membri del proprio gruppo, nonché di ogni individuo in relazione a se stesso. Include anche i prodotti di queste attività e il loro ruolo nella vita dei gruppi. La semplice enumerazione di questi vari aspetti della vita, però, non costituisce la cultura. Essa è molto di più, perché i suoi elementi non sono indipendenti, hanno una struttura.» (Boas 1911, it: 131)

Se confrontiamo questa definizione con quella di Tylor riportata in apertura di capitolo, possiamo cogliere notevoli differenze, nonostante che Boas conservi il riferimento ai prodotti dell'attività umana, rischiando di riproporre la sovrapposizione tra «cultura» e «civiltà». Boas afferma il carattere anche e soprattutto mentale della cultura, sottolineando inoltre come ognuna sia un tutto unitario, con un proprio carattere specifico che la distingue da ogni altra. Nelle ricerche successive, Boas accentuerà l'interesse verso le caratteristiche mentali derivanti dalla cultura, favorendo il sorgere della scuola di «cultura e personalità», che caratterizzerà l'antropologia culturale statunitense.

Uno degli allievi di Boas, Edward Sapir (1884-1939) distingue, nel saggio *Culture. Genuine and Spurious* (1924) tra tre diverse accezioni di «cultura»: 1. come insieme dei costumi e delle tradizioni socialmente ereditati, e in questo caso suggerisce di usare il termine «civiltà»; 2. come insieme delle conoscenze e delle abilità intellettuali (per questo ambito si usa oggi l'espressione «cultura culta»); 3. infine, unico uso «genuino», per indicare gli atteggiamenti e le concezioni della vita che conferiscono identità a ogni

popolo. Tali atteggiamenti sono presenti in ogni individuo, anche se sono vissuti ed espressi in modi diversi. Sapir, che si occupa soprattutto di etnolinguistica (lo studio delle caratteristiche delle lingue delle comunità semplici), esemplifica questo aspetto in relazione al linguaggio: esso è comune a tutti i parlanti di un gruppo, che proprio per questo si intendono, ma è usato da ognuno in modo personale, tanto che difficilmente individui diversi pronunciano le stesse frasi, a meno che non vogliano farlo intenzionalmente, come citazione.

Il rapporto tra personalità e cultura diviene il tema centrale di molte ricerche condotte da allievi di Boas, in particolare Ruth Benedict e Margaret Mead, che danno inizio alla “Scuola di cultura e personalità”, che approfondisce il processo di inculturazione, mediante cui l’individuo diviene membro di una cultura in seguito all’interiorizzazione dei valori e delle disposizioni verso la realtà proprie di essa.

La Benedict pubblica nel 1934 una delle opere più fortunate nella storia dell’antropologia, *Modelli di cultura* (ne verranno vendute oltre due milioni di copie). In essa, analizza diverse popolazioni, raccogliendo gli elementi di ogni cultura in un tutto organico. Ne deriva alcuni «modelli», intesi come identità culturale complessiva che influenza la personalità dei suoi membri, producendo una *Weltanschauung*, comune e coerente. In particolare, due popolazioni risultano per più aspetti contrapposte, quella degli Zuñi, indiani sedentari, dediti all’agricoltura, che vivono nei *peublos*, e quella degli indiani delle praterie, tradizionalmente cacciatori nomadi, anche se all’epoca ormai sedentarizzati. Riprendendo termini nietzscheani, Benedict definisce *apollineo* il modello della cultura degli Zuñi e *dionisiaco* quello degli Indiani delle Praterie. Il primo modello è caratterizzato da un atteggiamento di collaborazione, nel quale l’individualità ha scarso rilievo a vantaggio del gruppo, che risulta decisamente predominante. Il modello *dionisiaco* è distinto, per contro, da una accentuata competizione tra i membri del gruppo e da un forte senso dell’individualità. Anche i valori sono diversi nelle due culture, in relazione al diverso modello: tra gli Zuñi sono apprezzati l’altruismo, il rispetto per gli altri, la moderazione e la pacatezza. Nel modello dionisiaco sono invece importanti il coraggio, l’intraprendenza, la capacità di imporsi e di comandare, la violenza e la forza.

L’approccio della Benedict caratterizza nettamente le due culture, offrendone

un'interpretazione complessiva ricca di suggestione, anche se verrà criticata dagli specialisti dei popoli studiati per l'eccessiva semplificazione della sua analisi. Essa risponde però pienamente al particolarismo storico di Boas, dato che interpreta le culture come configurazioni significative di variabili. Il suo punto di riferimento è la filosofia tedesca, conosciuta attraverso Boas, e in particolare, come per Boas, lo storicismo di Dilthey. Da lui mutua la concezione della società come sistema e l'approccio teso alla *comprensione* centrata su quella "esperienza di vita" (*Erleben*) che dà significato unitario ad ogni specifica cultura.

L'analisi di Margaret Mead si articola in una serie di ricerche e di opere che hanno anch'esse al centro il rapporto tra cultura e personalità. La sua prima indagine riguarda popolazioni delle isole Samoa, un arcipelago polinesiano, ed è esposta nell'opera *Coming of age in Samoa*, 1928 (tradotto in italiano con il titolo *L'adolescente in una società primitiva*) e nelle successive *Sesso e temperamento in tre società primitive* (1935) e *Maschio e femmina* (1949). La conclusione cui perviene la Mead in seguito a queste ricerche, come vedremo in modo più approfondito nel cap. 7, è che molti fatti ritenuti di origine biologica, come la crisi adolescenziale e le differenze di ruolo tra maschio e femmina, sono interamente spiegabili in termini culturali. Il carattere e la personalità sono quindi plasmati dalla cultura della comunità in cui l'individuo nasce e si sviluppa.

L'analisi della Mead va oltre, stabilendo una correlazione tra la sequenza inculturativa⁵ e il rapporto con il potere politico o con il soprannaturale. Mead sviluppa queste premesse fino a tentare lo studio dei cosiddetti "caratteri nazionali", ritenendo possibile individuare, sulla base dell'analisi di pochi individui, gli aspetti della personalità tipici di un'intera nazione. In questa prospettiva scrive, nel 1942, un saggio sugli Stati Uniti, *Il carattere degli americani*, seguito da analoghi tentativi da parte di altri rappresentanti della scuola di "Cultura e personalità", tra i quali giova ricordare *Il crisantemo e la spada*, 1946, della Benedict, sul Giappone.

Inizialmente la "Scuola di cultura e personalità" si sviluppa indipendentemente dalla

⁵ La "sequenza inculturativa" è la successione delle diverse fasi mediante cui la cultura del gruppo viene trasmessa ai nuovi membri.

psicoanalisi, nonostante l'interesse verso questa disciplina dopo il viaggio di Freud negli Stati Uniti, nel 1909. La prima opera freudiana di argomento antropologico, *Totem e tabù*, suscita anzi aspre critiche nell'ambiente boasiano, sia per l'evoluzionismo di fondo, sia per le generalizzazioni non suffragate da osservazioni specifiche. Boas, nel 1920, scrive una critica molto dura di *Totem e tabù* e la prima ricerca della Mead, sulle adolescenti di Samoa, intende anche confutare la tesi freudiana secondo cui la sessualità si svilupperebbe, in tutte le società, seguendo le stesse tappe (fase orale, sadico-anale, fallica e genitale) che si presenterebbero ovunque con le stesse dinamiche.

Altri temi, però, avvicinano invece la scuola boasiana alla psicoanalisi: il relativismo morale, la sua spiegazione a partire da cause, e da cause inconse o comunque non controllabili da parte dell'individuo, il superamento di molti tabù sessuali. Gli stessi allievi di Boas, ad iniziare dalla Mead, si avvicinano alla psicoanalisi fin dai primi anni Trenta. Ma il vero incontro tra antropologia e metodo psicoanalitico avviene a partire dal 1936, quando uno psicoanalista, Abram Kardiner, tiene un fortunato seminario sulla psicoanalisi, al quale partecipano personalità di primo piano dell'antropologia, come la Benedict, Sapir, Cora Du Bois e Ralph Linton. Lo stesso Kardiner, con la collaborazione di Linton, applica una prospettiva psicoanalitica all'indagine antropologica. Dalla collaborazione tra i due nascono ricerche importanti, esposte in volumi di grande successo, quali *L'individuo e la società* (1939) e *Le frontiere psicologiche della società* (1945).

Kardiner attenua l'importanza di alcuni concetti freudiani particolarmente controversi, a partire dal complesso edipico, focalizzando l'attenzione sulle tecniche di allevamento dei bambini e di trasmissione della cultura. Esse sono comuni agli individui di un'intera società e determinano la cosiddetta "personalità di base", cioè tratti della personalità comuni a tutti gli individui, organizzati in una struttura coerente, che costituisce il fondamento dell'identità culturale.

Approfondiremo questi temi nel cap. 7, dedicato per intero all'analisi della "Scuola di cultura e personalità".

2. Le radici dell'incontro tra antropologia filosofica e antropologia culturale

Definito il concetto di «cultura» al quale facciamo riferimento, è possibile analizzare in che misura e quali filosofi hanno elaborato teorie che percorrono prospettive simili e che possono quindi trovare un terreno comune con l'antropologia culturale.

La prima idea di una «scienza dell'uomo» è maturata nell'ambito dell'empirismo inglese, con Locke e Hume, precisandosi poi durante l'illuminismo francese, fino alla nascita della *Société des Observateurs de l'homme*, fondata a Parigi nel 1799 da Louis-François Jauffret, che segna l'origine dell'antropologia come scienza autonoma, con un proprio programma e metodi specifici. Ma siamo ancora lontani dalla prospettiva che intendiamo ripercorrere. Parlando di «cultura», infatti, non ci riferiamo al generico riconoscimento di una diversità nei costumi, nelle tradizioni e nei valori dei diversi popoli, perché allora dovremmo collocare questa scoperta già nell'Atene di Pericle, quando un anonimo sofista, dopo aver ricordato usanze considerate buone dagli uni e turpi dagli altri, conclude: «E io credo che se si comandasse a tutti gli uomini di riunire in un fascio le cose che ciascun di essi reputa cattive, e poi dopo di togliere dal gruppo quelle che ciascun d'essi reputa belle, non ce ne rimarrebbe neppure una, ma tra tutti se le ripiglierebbero tutte. Poiché nessuno la pensa come un altro». (*Ragionamenti duplici*, II, 18 = DK 90, in Giannantoni 1990: II, 1047-8).

Di «cultura» in senso antropologico parla invece per primo uno studioso tedesco, Gustav Klemm, nel 1843 (Klemm 1943-52: I, 18). Lo stesso Edward Burnett Tylor, che nel 1871 formula una celebre definizione di «cultura», oscilla ancora tra il termine «culture», mutuato dal tedesco «Kultur», e «Civilization», più vicino al francese «civilisation». La sua celebre definizione è del resto lontana da quella che si affermerà nel Novecento e che rappresenta il vero fondamento dell'antropologia culturale. La «cultura», come andrà delineandosi nel corso del Novecento, ha un significato diverso e ha la sua origine, prima ancora di Klemm, nella Germania di inizio Ottocento e in particolare nella filosofia di Hegel.

2.1. Una lettura antropologico-culturale di Hegel

Quando Hegel parla di *ethos*, di «sostanza etica» e di «eticità», o di Spirito, fa riferimento, con un lessico diverso, a temi che saranno sviluppati in seguito dall'antropologia culturale. Consideriamo ad esempio la definizione di *ethos*:

«... nella semplice *identità* con la realtà degli individui, l'*ethos* appare come universale modo di agire dei medesimi, — come *costume*; — come *consuetudine* del medesimo, in quanto seconda natura, la quale è posta in luogo della prima volontà, semplicemente naturale, ed è l'anima compenetrante, il significato e la realtà della sua esistenza...» (1821: 166). La «seconda natura» rimanda alla «seconda nascita dei figli» (1817: 493), che consiste in definitiva nella trasmissione, da parte dei genitori, dei valori culturali.

La definizione forse più pregnante per la ricostruzione che stiamo facendo è quella di «Spirito» come «Io che è Noi, e Noi che è Io» (1807, it.: I, 152)

Non a caso, la definizione è nella *Fenomenologia dello Spirito*, che può essere considerata un viaggio della coscienza per scoprire dentro di sé la propria dimensione spirituale (ma potremmo dire, in senso proprio, culturale). Il brano che contiene questa espressione merita di esser citato:

«Quel che per la coscienza si viene istituendo, è l'esperienza di ciò che lo spirito è, questa sostanza assoluta la quale, nella perfetta libertà e indipendenza della propria opposizione, ossia di autocoscienze diverse per sé essenti, costituisce l'unità loro: *Io che è Noi, e Noi che è Io*». (Hegel 1807, it.: I, 152)

Lo Spirito, nella prospettiva hegeliana, è consapevolezza della presenza in ogni individuo dell'intera storia dell'umanità (*Io che è Noi*), ed è al tempo stesso identità collettiva, che si costituisce come una individualità universale, come «unità di autocoscienze diverse», ognuna delle quali continua comunque ad esistere di per sé. Se consideriamo l'analisi del concetto di cultura fatta in precedenza, le analogie risultano evidenti. La stessa *Fenomenologia dello Spirito*, del resto, può essere letta nel suo insieme come la scoperta della dimensione culturale all'interno del singolo. Questa chiave di lettura sembra corroborata da molti passi dell'opera e in particolare dal seguente, che conviene citare nonostante la sua lunghezza.

«L'individuo particolare è lo spirito non compiuto: una figura concreta, in tutto il cui essere determinato domina una sola determinatezza, e nella quale le altre sono presenti soltanto con tratti sfumati. Nello spirito che sta più su di un altro, la concreta esistenza inferiore è decaduta a momento impalpabile; ciò che prima era la cosa stessa, non è che una traccia; la sua figura è velata e divenuta una semplice ombreggiatura. L'individuo percorre questo suo passato, la cui sostanza è quello spirito che sta più su, proprio come colui che è sul punto di avventurarsi in una scienza superiore percorre le cognizioni preparatorie, già in lui da lungo tempo implicite, per rendersi presente il loro contenuto; e le rievoca senza che quivi indugi il suo interesse.

Il singolo deve ripercorrere i gradi di formazione dello spirito universale, anche secondo il contenuto, ma come figure dallo spirito già deposte, come gradi di una via già tracciata e spianata. Similmente noi, osservando come nel campo conoscitivo ciò che in precedenti età teneva all'erta lo spirito degli adulti è ora abbassato a cognizioni, esercitazioni e fin giochi da ragazzi, riconosceremo nel progresso pedagogico, quasi in proiezione, la storia della civiltà. Tale esistenza passata è proprietà acquisita allo spirito universale; spirito che costituisce la sostanza dell'individuo e, aparendogli esteriormente, costituisce così la sua natura inorganica.

Mettendoci per questo riguardo dall'angolo visuale dell'individuo, la cultura consiste nella conquista di ciò ch'egli trova davanti a sé, consiste nel consumare la sua natura inorganica e nell'appropriarsela». (Hegel 1807, it: 22-3)

Per comprendere il contenuto «antropologico» del brano di Hegel, partiamo dall'ultimo capoverso e in particolare dall'espressione «natura inorganica». Essa deve essere interpretata come modo di essere spontaneo dell'individuo, di cui non è consapevole («inorganica» nel senso di «inconscia», meccanica, come insieme di reazioni che produciamo senza riflettervi). «Consumare» questa natura vuol dire divenirne coscienti, riappropriarsi del passato che è dentro di noi e che ci forma.

Alla luce di questa interpretazione, possiamo rileggere quanto precede: la storia dell'umanità è nella personalità di ogni individuo e lo sviluppo passato costituisce il

modo di essere, il senso comune del presente. Mentre nel passato alcune nozioni erano oggetto di ricerca, oggi sono ovvietà perché costituiscono il modo d'essere dell'individuo, le sue conoscenze di sfondo (per fare un esempio, si pensi al teorema di Pitagora, o al concetto di numero, o alla scrittura alfabetica). Il passato è in noi, ma dobbiamo riconoscerlo mediante un itinerario di presa di coscienza di questa dimensione universale della nostra personalità, della nostra coscienza. Il viaggio proposto da Hegel nella *Fenomenologia* può essere letto come un percorso per prendere coscienza della nostra dimensione collettiva e storica, cioè culturale.

Questa lettura di Hegel sembra avvalorata dall'esposizione dei diversi momenti dello sviluppo dello Spirito, in particolare dello Spirito oggettivo e di quello assoluto. Lo Spirito oggettivo, nei suoi contenuti, è simile a ciò che Comte e il positivismo sociale indicano con il termine «istituzioni». In entrambi i casi si afferma nella prima metà dell'Ottocento la convinzione che esista una dimensione collettiva dotata di una propria individualità, di una storia e di una razionalità intrinseca. Tale dimensione, pur essendo costituita dagli individui, non coincide con essi. Possiamo infatti, ad esempio, ripercorrere la storia della scuola italiana, o dello Stato tedesco, senza occuparci degli individui che hanno di volta in volta costituito queste istituzioni. La scuola italiana è ben caratterizzata, è diversa da quella francese o spagnola, ha una propria identità costruita nel tempo. Anche la famiglia, la società civile e lo Stato, per Hegel, hanno una propria individualità, che non deriva dagli individui, ma li forma.

Tra le istituzioni e lo Spirito oggettivo sussiste però una differenza di fondo, insieme alle tante analogie: lo Spirito ha una dimensione etica, valoriale, e forma la coscienza stessa degli individui, cosa che non avviene per le istituzioni nell'accezione positivista.

L'altra dinamica che anticipa alcuni aspetti dell'antropologia culturale è infatti, in Hegel, l'analisi delle modalità mediante le quali lo Spirito pervade e plasma la personalità individuale o, dal punto di vista interpretativo che qui seguiamo, il processo di trasmissione degli atteggiamenti e dei valori culturali, il processo oggi denominato «inculturazione».

Come è noto, Hegel distingue tra «società civile» e «Stato». La prima costituiva il fulcro della concezione liberale, era provvista di principi sulla base dei quali era in

grado di autoregolarsi garantendo la pacifica convivenza tra i cittadini, e lo Stato aveva soltanto il compito di completarla, nei casi in cui la società civile non poteva provvedere autonomamente (ad esempio, il rapporto con gli altri Stati). Ancora oggi il liberalismo sostiene questa prospettiva parlando di «funzione sussidiaria dello Stato», limitandone cioè l'intervento agli ambiti in cui non possono provvedere i privati. Hegel rovescia completamente il rapporto: la società civile è parziale e trova il proprio completamento nello Stato. Che cosa determina questo rovesciamento, quali sono gli aspetti della società civile che la rendono parziale? Due aspetti, soprattutto: a. il fatto che sia animata da interessi contrapposti tra le diverse classi che la costituiscono, che stabiliscono una mediazione per la pacifica convivenza ma non possono trovare un'unità effettiva; b. la mancanza di vincoli etici tra i suoi membri, cioè di valori comuni, di una comune *Weltanschauung*. La società civile viene definita «Stato esterno» perché resta separata dalla coscienza e dalla personalità dell'individuo. È, ancora, la concezione liberale: la coscienza riguarda la sfera privata, mentre la sfera pubblica è regolata dal diritto. Io devo rispettare le leggi e adempiere ai miei doveri di cittadino, ma la mia coscienza è completamente indipendente dalla sfera pubblica e dall'influenza dello Stato. Per Hegel le cose stanno diversamente. Come per il Rousseau della «volontà generale», anche per lui tra i cittadini di uno Stato sussistono valori comuni, una comune identità che si è costruita storicamente, un'atmosfera etica che permea le istituzioni e, allo stesso modo, le coscienze dei cittadini, creando una dimensione spirituale comune al di là degli interessi divergenti. Il passaggio dalla società civile allo Stato è dunque segnato dal costituirsi di una dimensione valoriale collettiva che viene interiorizzata da ogni singola coscienza e la forma, costituendo una dimensione comune a tutti i cittadini.

Questo processo di interiorizzazione è scandito da due momenti, la *professione* e la *cultura*. In entrambi i casi il processo consente il passaggio dalla semplice individualità alla interiorizzazione di una dimensione universale, quindi comune agli altri cittadini. Proprio questa dimensione universale del singolo costituisce il significato profondo – e attuale – della cultura in senso antropologico. La professione inserisce l'individuo in un contesto preesistente, facendone un momento del tutto, pur conservando la propria individualità. In quanto operaio o insegnante o impiegato, assumo una posizione sociale (oggi diremmo uno *status*) che mi fa svolgere compiti (in linguaggio moderno, *ruoli*)

finalizzati al funzionamento del tutto. Essere insegnante vuol dire assumere ruoli costruiti e previsti socialmente, che sono parte del sistema-Stato nel suo complesso, per cui mi colloco in un processo storico e collettivo che dà al mio agire particolare un significato universale. Per usare le parole di Hegel: «La professione è qualcosa di universale e necessario e costituisce un certo lato dell'umano vivere in comune. Essa è dunque una parte di tutta l'*opera umana*. Quando l'uomo ha una professione egli entra a partecipare e a collaborare all'universale. Diventa così qualcosa di oggettivo. La professione è certo una singola sfera determinata, ma costituisce tuttavia un membro necessario del tutto ed è anche *in se stessa, a sua volta, un tutto*». (1808, it.: 44)

La cultura (intesa in questo caso come sapere) ha anch'essa una dimensione universale: il sapere dell'umanità. Anche in questo caso si può parlare di una realtà universale, collettiva e in gran parte impersonale: infatti, anche se invenzioni, scoperte e opere d'arte hanno spesso un autore, devono essere in realtà considerate come produzioni di un'epoca e di un popolo, e in ogni caso il sapere complessivo che ne risulta è un tutto organico che non è il prodotto di un soggetto particolare. Attingendo (ed eventualmente contribuendo) ad esso, il singolo partecipa ad una dimensione universale e si pone egli stesso in questa dimensione.

Mediante la professione e la cultura, in definitiva, l'individuo si sente parte dello Spirito, così come mediante l'itinerario proposto nella *Fenomenologia* scopriva lo Spirito dentro di sé, come parte essenziale della propria personalità.

Questo duplice processo (che fa dell'uomo un essere culturale, in senso antropologico) trova il suo compimento nello Stato. Esso, da un lato, «è la realtà dell'idea etica» (1821, it.: 238) e come tale è un insieme di valori che, interiorizzati, costituiscono parte essenziale della coscienza dei singoli. Scrive Hegel: «Nell'*ethos*, esso [lo Stato] ha la sua esistenza immediata, e nell'*autocoscienza* del singolo, nella conoscenza e attività del medesimo, ha la sua esistenza mediata, così come questa [l'autocoscienza] mediante il principio, ha in esso, in quanto sua essenza, fine e prodotto della sua attività, la sua libertà sostanziale.» (*Ibidem*) Dall'altro lato, l'individuo trova nella dimensione dello Stato la propria universalità. Hegel così conclude la propria argomentazione:

«Se si scambia lo Stato con la società civile, e la sua destinazione è posta nella

sicurezza e nella protezione della proprietà e della libertà personale, *l'interesse del singolo, come tale*, è il fine ultimo, nel quale essi sono unificati; e segue, appunto da ciò, che esser componente dello Stato è una cosa a capriccio. – Ma esso ha un rapporto del tutto diverso con l'individuo; poiché esso è spirito oggettivo, l'individuo esso medesimo ha oggettività, verità ed eticità, soltanto in quanto è componente dello Stato. *L'unione*, come tale, è essa stessa il vero contenuto e il vero fine, e la destinazione degli individui è di condurre una vita universale; l'ulteriore loro particolare appagamento, attività e comportamento, ha per suo punto di partenza e per risultato questa sostanzialità e validità universale». (Hegel 1821, it.: 239)

Il rapporto tra l'individuo e lo Stato descritto da Hegel può essere interpretato, come è stato fatto, come una teorizzazione dello Stato totalitario, o almeno può sollevare dubbi in questa direzione: lo Stato deve formare la coscienza individuale e trasmettere valori (si parla in questo senso di «Stato etico») e, reciprocamente, il «dovere supremo» dei singoli «è di essere componenti dello Stato» (*Ibidem*). In Hegel è presente anche questo aspetto, ma sicuramente possiamo leggervi anche una prospettiva di tipo antropologico-culturale, che sarà valorizzata in seguito, anche e soprattutto al di fuori dell'idealismo, ma in riferimento alla sua filosofia.

Questa lettura «antropologica» di alcuni aspetti della filosofia hegeliana sembra autorizzata da molti passi delle sue opere, come abbiamo visto. Ne citiamo ancora uno, dove la chiave di lettura che abbiamo suggerito sembra particolarmente adeguata.

«La coscienza dello spirito deve prendere forma nel mondo, il materiale di questa realizzazione, il suo terreno non è altro che la coscienza universale, la coscienza di un popolo. Questa coscienza contiene e determina tutti i fini e gli interessi del popolo: essa costituisce il diritto, i costumi, la religione di un popolo. Essa è l'elemento sostanziale dello spirito di un popolo, anche quando gli individui non lo conoscono ed esso sussiste come un presupposto indiscusso. È come una necessità: l'individuo viene educato in questa atmosfera e non sa d'altro. Tuttavia non è solo educazione o conseguenza d'educazione: questa coscienza viene infatti sviluppata dall'individuo stesso, non gli vien soltanto

appresa: l'individuo è in questa sostanza. Tale sostanza universale non è la realtà mondana: questa anzi le si oppone, in un vano sforzo. Nessun individuo può lasciarsi alle spalle questa sostanza; si può benissimo distinguere da altri individui singoli, ma non dallo spirito del popolo». (Hegel 1837, it.: I, 43)

Le analogie tra la «coscienza di un popolo» e la cultura, così come l'abbiamo delineata in precedenza, sono molte, dalla tonalità generale che conferisce al diritto, ai costumi e agli altri aspetti della società, al fatto che per l'individuo l'influenza della cultura è in gran parte inconscia perché è cresciuto in essa ed essa ne costituisce la stessa personalità.

Ovviamente l'origine di questa «coscienza comune» è spiegata in modo molto diverso dall'idealismo hegeliano da un lato e dall'antropologia culturale dall'altro. Ma Hegel ha indubbiamente anticipato concetti e prospettive di analisi (in particolare per la dimensione collettiva della coscienza individuale e per il carattere oggettivo dei valori che trova espressione nel concetto di «eticità») relativi al concetto di cultura così come si definirà in ambito antropologico.

Hegel è il punto di arrivo di un movimento che attraversa i decenni a cavallo del XVIII e del XIX secolo, in Germania, ruota intorno alla definizione del concetto di «popolo» e si salda con l'esigenza dell'unificazione nazionale e della costruzione di un'identità comune. L'origine del concetto di «popolo» è già presente nella nozione di «volontà generale» di Rousseau. Come è noto, egli distingue tra «volontà di tutti» e «volontà generale». La prima esprime la conciliazione che lo Stato deve operare tra gli interessi contrapposti delle diverse classi sociali. Gli imprenditori hanno la loro «volontà», cioè i propri interessi da difendere, gli operai hanno i propri e i contadini ne hanno ancora altri. Tra le diverse «volontà» divergenti o conflittuali, lo Stato deve mediare per garantire la pace sociale e la giustizia. Tutto ciò era affermato anche dal liberalismo, ma Rousseau va oltre. Accanto alla «volontà di tutti» parla di una «volontà generale», che è la risultante della storia comune, della comune lingua, dei costumi e delle tradizioni, per cui i francesi, ad esempio, hanno un comune modo di sentire, una visione del mondo unitaria, al di là degli interessi divergenti. Su questa identità comune, tra l'altro,

Rousseau basa il vincolo di solidarietà e la prospettiva di un regime democratico, che supera l'individualismo che contraddistingue il liberalismo settecentesco.

L'impostazione di Rousseau viene ripresa in Germania, in particolare da Herder con il saggio *Intorno al carattere e all'arte dei tedeschi* (1773), in cui unisce le nozioni di «popolo» e di «poetica popolare». Pochi anni dopo, lo stesso Herder raccoglie e traduce canti popolari europei (*Canti popolari*, 1778-79) e studia il linguaggio e la cultura dei popoli come fondamento del «carattere nazionale» (*Volksgeist*). Durante il Romanticismo queste istanze verso la ricostruzione di una identità comune, danno luogo alle prime ricerche sistematiche sulle tradizioni popolari, sui racconti, sulle leggende, sui miti tramandati oralmente. I fratelli Jacob e Wilhelm Grimm, ad esempio, professori universitari studiosi di filologia, svolgono ricerche sulle tradizioni popolari, raccogliendo, come testimonianza e ricostruzione storica, le fiabe e i racconti che costituiscono la celebre raccolta associata al loro nome.

In ambito filosofico Fichte esprime la dimensione collettiva dell'individuo mediante il concetto di Io. L'Io puro è all'origine della realtà e, limitandosi, diviene Io divisibile, cioè umanità composta da individui separati. Il loro fine morale è di ristabilire l'unità originaria, in modo che l'umanità intera diventi di nuovo un unico individuo con una sola volontà. Tappa fondamentale di questo cammino è la dimensione del popolo (a cui Fichte dedica in particolare i *Discorsi alla nazione tedesca*), in una prospettiva generale in cui i popoli sono i protagonisti della storia e dell'affermazione della spiritualità sulla natura.

2.2. Il neocriticismo e la funzione dei simboli

Un'altra direzione di ricerca che anticipa alcune prospettive antropologico-culturali è il neocriticismo, che si richiama ovviamente a Kant. La filosofia kantiana sembra inizialmente agli antipodi rispetto a un approccio antropologico-culturale, perché assume come riferimento un soggetto impersonale, non legato né a un popolo né al divenire storico, quindi indipendente da qualsiasi comunità data. Quest'ottica è in parte corretta dalla *Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1800), che prende in considerazione anche le differenze tra i diversi popoli. Tuttavia questo approccio resta

marginale e il cuore della filosofia kantiana presuppone, relativamente all'ambito pratico, l'indipendenza da circostanze e coordinate spazio-temporali specifiche. Quest'opera, ovviamente, è importante per quanto riguarda l'antropologia filosofica, anticipando importanti concetti che verranno ripresi nella filosofia novecentesca (ad esempio, la carenza di istinti e l'apertura al mondo), ma in questa sede conviene mettere tra parentesi questi aspetti.

La prospettiva kantiana viene ripresa nel secondo Ottocento da Herber Spencer, che introduce però un'importante modifica: l'origine delle strutture *a priori* viene ricondotta al processo evolutivo, per cui i concetti puri sono *a priori* per l'individuo, che li riceve mediante la trasmissione culturale, ma *a posteriori* per la specie, che li elabora come modalità di adattamento all'ambiente. Ciò che la società sviluppa storicamente per un migliore adattamento all'ambiente, resta iscritto nel suo «corpo» e viene tramandato. Il «corpo» della società è costituito dall'insieme dei singoli individui, i quali, tutti o comunque la grande maggioranza, acquisiscono come permanenti le innovazioni che hanno contribuito a un migliore adattamento della società all'ambiente, con un processo che è riconducibile senza incertezze alla trasmissione culturale. Ad esempio, i concetti di «sostanza» o di «causalità», selezionati dall'umanità come strumenti positivi dell'adattamento all'ambiente, diventano strutture mentali permanenti e *a priori*, ereditarie, per tutti gli uomini. Anche se Spencer storicizza le categorie, non riconduce la loro origine al rapporto di popolazioni specifiche con ambienti determinati, ma riferisce l'intero processo sempre all'umanità in generale, secondo l'evoluzionismo «unilineare», che vede tutta l'umanità come soggetto di un'unica linea evolutiva in cui le diverse popolazioni occupano gradi successivi, a diversi livelli di un'evoluzione comunque unica. Secondo questa ipotesi, che domina l'antropologia ottocentesca, i «primitivi» attuali rappresentano la preistoria delle popolazioni più sviluppate (e consentono di ricostruirla).

Questa prospettiva viene superata dallo storicismo tedesco, per più versi legato al neokantismo, alla cui scuola si forma, come abbiamo visto, Franz Boas, punto di riferimento principale dell'antropologia statunitense e più in generale dell'antropologia del Novecento.

Non ripercorreremo qui le vicende del neocriticismo, con la nascita delle sue scuole,

quella di Marbugo fondata da Hemann Cohen e che vede tra i principali rappresentanti Paul Natorp e Ernst Cassirer, e quella del Baden, fondata da Wilhelm Windelband e il cui rappresentante più noto è Heinrich Rickert. Come al solito, proporremo una ricostruzione parziale, orientata all'analisi dei contributi vicini alla prospettiva antropologico-culturale.

Il neokantismo distingue, contro la tendenza riduzionistica del positivismo, tra scienze della natura e scienze dello spirito (che Rickert denomina in modo più esplicito «scienze della cultura»), valorizzando la differenza, anche epistemologica, tra i due ambiti.

Semplificando, possiamo affermare che il riferimento a Kant consiste soprattutto nel considerare la filosofia come un'indagine sulle condizioni che rendono possibile la scienza. Si tratta dunque di un'analisi delle strutture trascendentali della conoscenza, seguendo il percorso kantiano. Però, a differenza di quanto sosteneva Kant, si ritiene generalizzabile l'approccio critico anche ad ambiti diversi dalla fisica o dalla matematica, cioè, in altri termini, vengono superati i limiti che Kant aveva individuato per la ragion pura. Il metodo della prima Critica viene esteso anche all'ambito etico ed estetico.

Questa operazione viene sviluppata in modo particolarmente interessante, per i nostri fini, da Cohen, che coglie il carattere normativo della cultura, fino a considerare il diritto come l'espressione scientifica dell'etica. Il diritto svolge nelle scienze della cultura lo stesso ruolo che la matematica svolge in quelle della natura, costituendone il denominatore comune.

Il diritto costituisce, hegelianamente, l'oggettivazione dell'etica e quindi la rende studiabile scientificamente, in quanto non è più, come in Kant, riferita alla coscienza dell'individuo (sia pure di tutti gli individui) ma diventa un fatto storico, osservabile. Il sapere giuridico non è produzione individuale, ma di un soggetto impersonale, trascendentale. Il diritto (ma l'analisi vale anche per il sapere umano in generale) si presenta così come un mondo indipendente dai singoli, con le proprie dinamiche, studiabile in quanto tale. Da questa prospettiva ha origine la riflessione di Cassirer.

L'opera di Cassirer è per molti aspetti – e soprattutto per l'analisi dei simboli – esplicitamente antropologico-culturale ed è considerata importante anche in questo ambito, oltre che in quello filosofico. Comunque, il suo pensiero conserva stretti legami

con il neokantismo per l'intento di ricostruire il fondamento della conoscenza in generale. Tale fondamento risiede a suo parere nel linguaggio simbolico, mediante cui l'uomo struttura la propria visione complessiva del mondo. La scienza è anch'essa un sistema di simboli – uno dei tanti – e in quanto tale produce una visione caratteristica del mondo, che non è però diversa, strutturalmente, rispetto a quella di altri sistemi simbolici, come il mito, la religione, l'arte e lo stesso linguaggio in quanto tale.

Questa prospettiva di analisi viene approfondita nella *Philosophie der symbolischen Formen* (*Filosofia delle forme simboliche*). Esse sono le forme *a priori* che organizzano l'esperienza, ma a differenza delle categorie si riferiscono ad ogni ambito, non soltanto a quello scientifico, che non è quindi più considerato come l'unico di cui è possibile la conoscenza. Ogni linguaggio, ogni sistema di simboli, ci fa conoscere aspetti diversi della realtà, ovviamente non rispecchiandola, ma interpretandola e producendo, in una certa misura e nel significato kantiano – non idealistico –, i propri oggetti. «La conoscenza – scrive Cassirer –, come pure il linguaggio, il mito e l'arte, non si comportano come un singolo specchio che non fa che riflettere le immagini di un dato dell'essere esteriore o dell'essere interiore quali in esso si producono, ma sono, anziché mezzi indifferenti di tal genere, la vere e proprie sorgenti luminose, le condizioni del vedere, così come sono le fonti di ogni attività formatrice». (Cassirer 1923-9, it.: II, 30-1)

Ne consegue che forme simboliche diverse generano diverse «visioni del mondo», diversi modi di interpretare e anche di «vedere» la realtà.

La natura e la funzione del sistema simbolico vengono chiarite nell'opera *An essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, pubblicata nel 1944, un anno prima della morte. Il sistema simbolico nasce come strumento di adattamento all'ambiente, in quanto consente di operare in modo più efficace sulla realtà. In questo modo, però, l'uomo crea una nuova dimensione della realtà che, una volta costituita, viene trasmessa di generazione in generazione e forma la personalità stessa degli individui. Ciò rappresenta una trasformazione radicale della stessa natura umana: l'uomo diviene, secondo la nota definizione di Cassirer, un *animale simbolico*.

«Per così dire, l'uomo ha scoperto un nuovo modo di adattarsi all'ambiente. Inserito tra il sistema ricettivo e quello reattivo (ritrovabili in tutte le specie

animali), nell'uomo vi è un terzo sistema che si può chiamare *sistema simbolico*, l'apparizione del quale trasforma tutta la sua situazione esistenziale. Facendo un confronto con gli animali si rileva che l'uomo non soltanto vive in una realtà più vasta, ma anche, per così dire, in una nuova *dimensione* della realtà. [...]

L'uomo non si trova più direttamente di fronte alla realtà; per così dire, egli non può più vederla faccia a faccia. La realtà fisica sembra retrocedere via via che l'attività simbolica dell'uomo avanza. Invece di avere a che fare con le cose stesse, in un certo senso l'uomo è continuamente a colloquio con se medesimo. Si è circondato di forme linguistiche, di immagini artistiche, di simboli mitici e di riti religiosi a tal segno da non poter vedere e conoscere più nulla se non per il tramite di questa artificiale mediazione.

La situazione è la stessa nel campo teoretico e in quello pratico. Anche nel campo pratico l'uomo non vive in un mondo di puri fatti secondo i suoi bisogni e i suoi desideri più immediati. Vive, piuttosto, fra emozioni suscitate dall'immaginazione, fra paure e speranze, fra illusioni e disillusioni, fra fantasie e sogni. «Ciò che turba e agita l'uomo – disse Epitteto – non sono le cose ma le sue opinioni e le sue fantasie intorno alle cose».

Giunti a questo punto si può correggere e ampliare la definizione classica dell'uomo. [...] La ragione è un termine poco adeguato se si vuole abbracciare in tutta la loro ricchezza e varietà le forme della vita culturale dell'uomo. Queste forme sono essenzialmente forme simboliche. Invece di definire l'uomo come un *animal rationale* si dovrebbe dunque definirlo come un *animal symbolicum*. In tal guisa si indicherà ciò che veramente lo caratterizza e che lo differenzia rispetto a tutte le altre specie e si potrà capire la speciale via che l'uomo ha preso: la via verso la civiltà». (Cassirer 1944, it.: 79-81)

Questa prospettiva è molto simile a quella che abbiamo delineato nel cap. 2. Il sistema simbolico ricorda per più aspetti il sistema degli atteggiamenti che costituisce la cultura, nel significato che abbiamo qui seguito. Entrambi sono interiorizzati e formano la personalità dell'individuo, dandole una dimensione collettiva; entrambi si interpongono tra l'individuo e la realtà, producendo una *Weltanschauung* caratteristica; entrambi

costituiscono, per così dire, una struttura *a priori* che ordina e interpreta l'esperienza. Ci sono anche alcune differenze: in particolare, parlare di «atteggiamenti» pone maggiormente l'accento sull'aspetto disposizionale, ma anche i sistemi simbolici, così come li intende Cassirer, hanno in parte questa caratteristica, dato che orientano il comportamento non in modo intenzionale ma come «nuova natura» dell'uomo. Conviene però notare che l'uso che Cassirer fa del termine «cultura» oscilla tra due significati, uno vicino a quello antropologico, l'altro ancora legato alla tradizione, tanto che, parlando dei sistemi simbolici, fa riferimento all'arte, alla religione e alla scienza, oltre che, più in generale, al modo di reagire di fronte alla realtà.

La definizione «scienze della cultura» è dovuta, come abbiamo accennato sopra, a Rickert. Tali scienze si differenziano da quelle della natura perché sono caratterizzate dalla «relazione ai valori»: mentre l'accadere della natura è necessitato ed è regolato dalla causalità, quello dell'uomo è comprensibile soltanto se si considerano i valori verso i quali è orientato il suo comportamento. Per comprendere una qualunque società, non basta descriverne gli aspetti osservabili, ma dobbiamo coglierne i valori che la caratterizzano, così come sono visti dalla società stessa. I valori sono propri dell'uomo in quanto tale e quindi sono universali, ma sono vissuti e applicati in modo specifico nella società studiata, che si presenta quindi come una individualità, conservando la propria specificità. D'altra parte, il modo di considerare i valori è comune a un'intera società, ma ogni individuo li vive dal proprio punto di vista. Il comportamento di un singolo individuo è comprensibile se conosciamo i valori cui egli fa riferimento. Tali valori rinviano alla sua epoca e alla sua società, anche se sono rivissuti in modo personale. Conoscere questi valori generali è indispensabile perché il comportamento dell'individuo acquisti un senso, e tali valori distinguono quella determinata epoca e quella determinata società da ogni altra.

Anche in questo caso, l'analogia con gli atteggiamenti è evidente. Ma i due concetti divergono per due aspetti importanti. Intanto, i valori storici costituiscono per Rickert (ma non per l'antropologia culturale) la manifestazione di valori universali, secondariamente, essi esistono nella storia come realtà oggettive, che l'uomo «scopre» e riconosce nella loro realizzazione concreta. Ogni cultura è caratterizzata

dall'orientamento verso questi valori universali, anzi, questo orientamento costituisce la definizione stessa di «cultura». «Nella vita dei popoli, la cultura si presenta come l'occupazione comune per eccellenza, essa è il valore in relazione al quale le cose acquistano un significato individuale che tutti devono riconoscere; in questo senso, i valori universali della cultura orientano la rappresentazione e l'elaborazione concettuale storica». (Rickert 1913, it.: 306)

Pur riconoscendo la storicità dei valori, Rickert intende quindi evitare il relativismo, che viene invece affermato, negli stessi anni, da Wilhelm Dilthey, il principale rappresentante dello storicismo tedesco.

L'orizzonte teoretico di Dilthey è simile a quello di Rickert e dei neokantiani, cioè la fondazione delle scienze dello spirito, distinguendole da quelle della natura. Anche Dilthey si richiama, almeno inizialmente, a Kant, intendendo compiere una fondazione, in senso kantiano appunto, delle «scienze dello spirito», tanto che parla espressamente di una «critica della ragione storica».

Le «scienze dello spirito» vanno intese in senso lato, e si estendono all'intera realtà storico-sociale. L'analisi di Dilthey è straordinariamente vicina alla prospettiva antropologico-culturale che abbiamo delineato in precedenza. Egli distingue tra «sistemi di cultura», dei quali si occupa, e «organizzazioni esterne», che riguardano l'ambito sociologico. Mentre le seconde sono caratterizzate da rapporti formalizzati di tipo giuridico, i primi coinvolgono l'affettività e generano un sentire comune.

«La base naturale dell'articolazione sociale – scrive Dilthey –, che affonda le sue radici nel più profondo mistero metafisico e da lì ci tiene uniti nell'amore sessuale, nell'amor filiale, nell'amore del suolo natio con forti e oscuri legami di sentimenti naturalmente potenti, abbiamo veduto che nelle condizioni di fondo dell'articolazione genealogica e dell'insediamento produce l'affinità di gruppi minori e maggiori e la comunanza fra loro. La vita storica sviluppa a sua volta tale affinità, ed è grazie a questa che i singoli popoli si presentano allo studio come unità delimitate.

Ma ora, a partire da questa base, strutture permanenti che saranno oggetti dell'analisi sociale, nascono o quando un fine legato a una componente della natura

umana, e perciò costante, avvicina atti psichici dei singoli individui e li annoda in un nesso finalistico, oppure quando cause costanti spingono volontà diverse a vincolarsi in un tutto, vuoi che tali cause risiedano nell'articolazione naturale o nei fini che muovono la natura umana. Quando cogliamo il primo ordine di fatti, distinguiamo nella società i sistemi della cultura, quando invece ci occupiamo del secondo, viene in luce l'organizzazione esterna che l'umanità si è data: stati, associazioni e, volendo andare oltre, anche quel consolidarsi di obbligazioni costanti delle volontà secondo i rapporti fondamentali di dominanza-dipendenza, proprietà, comunanza, che recentemente si è chiamato "società" in un senso più stretto, in contrapposizione allo Stato». (Dilthey 1883, it.: 63)

Nel brano si colgono due tesi principali: a. la comunanza di vita genera sentimenti e modi di pensare comuni, sulla cui base si costituiscono identità collettive; b. queste identità sono caratterizzate da una finalità, che trova espressione nei valori e costituisce il sistema della cultura, distinto da quello che provvede al soddisfacimento dei bisogni elementari, mediante una serie di istituzioni che rispondono, potremmo dire, a una causalità efficiente e comprendono i rapporti economici e politici, caratteristici di una società.

A differenza delle scienze della natura, quelle storico-sociali devono «spiegare» gli individui, anche se la spiegazione richiede l'uso di concetti generali. Per far ciò, occorre prima di tutto ricostruire l'esperienza di vita delle persone. Oggetto principale dell'indagine è l'esperienza immediata, l'*Erlebnis*, che si articola però in due momenti concettualmente distinguibili: i singoli atti di esperienza (*Erlebnisse*) e la struttura dell'esperienza nel suo insieme (*Erleben*). Secondo Dilthey, infatti, l'esperienza di vita non è un insieme di atti o di stati di coscienza indipendenti, ma si organizza in una struttura unitaria che rappresenta l'elemento comune nella vita psichica degli individui. Nei confronti di questo oggetto non valgono più i metodi e i concetti delle scienze naturali. In particolare, non si tratta di spiegare a partire da leggi universali, ma di *comprendere* dall'interno la struttura dell'esperienza e la vita psichica dei soggetti studiati. La *comprensione* è quindi la finalità dell'indagine storica.

Per la comprensione di un individuo, poniamo Bismarck, secondo un lungo esempio

proposto dallo stesso Dilthey, dobbiamo conoscere la società e il periodo storico in cui si inserisce la sua azione, i rapporti della Prussia con gli altri Stati tedeschi e con il quadro internazionale, l'esigenza di unificazione nazionale diffusa nel Paese, la mentalità dell'epoca, e così via. Quello che vale per Bismarck, vale anche per qualsiasi altro individuo, per quanto anonimo e marginale possa essere, dato che la singola coscienza ha sempre una dimensione universale, è legata da mille fili alla propria epoca e alla comunità di appartenenza. Ora, come ogni individuo conferisce una tonalità complessiva unitaria alle proprie esperienze, allo stesso modo le coscienze individuali costituiscono l'ambito storico-sociale, che non è altro che l'oggettivazione delle diverse coscienze. Dilthey riprende l'espressione hegeliana di «spirito oggettivo» per indicare questo processo, chiarendo però che la sua origine deve essere colta nell'interazione – inconscia – tra gli individui di una comunità. Per comprendere un singolo individuo, dunque, occorre comprendere la sua epoca, che è caratterizzata da un comune «spirito oggettivo», da una comune *Weltanschauung* a partire dalla quale possiamo intendere gli altri fenomeni.

Questa prospettiva apre però numerosi problemi: se il modo di pensare, la conoscenza, gli stessi valori sono legati allo spirito oggettivo caratteristico di un'epoca e di una comunità, sembra inevitabile cadere in un radicale relativismo. La stessa «verità» e la stessa filosofia dipendono dallo spirito oggettivo o, potremmo dire, dalla cultura di un'epoca.

Dilthey affronta questo problema nel saggio *L'essenza della filosofia*, del 1907, sostenendo che ogni filosofia esprime lo spirito oggettivo della propria epoca e bisogna d'altra parte evitare la conclusione hegeliana secondo cui l'ultima arrivata è la migliore. Non esiste una scala di valore tra i diversi sistemi di pensiero. Il superamento del relativismo può essere dato da una «filosofia della filosofia», come comprensione dello sviluppo e dell'articolazione complessiva del sistema filosofico. In questa prospettiva, però, la dimensione universale della filosofia non è assoluta, ma relativa all'esperienza umana: essa non può determinare, per così dire, il senso del mondo, ma può cercare di individuare il senso complessivo dell'esperienza dell'uomo immerso nella storicità, ricostruendone e interpretandone le diverse visioni del mondo.

La filosofia non deve quindi essere intesa come metafisica ma come “filosofia della

vita". Se l'oggetto della filosofia diventa intenzionalmente l'uomo di una determinata epoca, la riflessione filosofica è riflessione dell'uomo su se stesso e sulla propria *Erleben* come un intero, per individuarne il senso e il valore. Ogni risposta di questo tipo è situata storicamente, e quindi mai valida in assoluto. Ma costituendosi come riflessione cosciente, può pretendere ad una validità storica, riferibile cioè a tutti gli uomini dei quali interpreta l'*Erleben*, rendendone esplicite le connessioni interne, i rapporti tra i vari ambiti e il senso complessivo che ha. Inoltre, in quanto visione del mondo criticamente articolata, può essere accolta da uomini diversi in altre epoche storiche, che trovino in essa risposte al senso e al valore della propria esistenza.

2.3. Linee di ricerca nel pensiero del novecento

La nostra ricostruzione di convergenze tra antropologia filosofica e antropologia culturale potrebbe continuare ripercorrendo alcuni passaggi della filosofia del Novecento che continuano a segnarne la vicinanza con una antropologia culturale quale è stata delineata nella prima parte. Accenniamo soltanto ad alcune direzioni di ricerca.

Dilthey, nel definire il metodo per giungere a una «comprensione» di popolazioni lontane nel tempo o nello spazio, ha ripreso da Schleiermacher ed ha sviluppato la prospettiva ermeneutica, che ha trovato la sua piena espressione in Hans Gadamer, allievo di Heidegger – ma anche di Paul Natorp, esponente di primo piano del neokantismo della scuola di Marburgo. In ambito antropologico, riferendosi a queste esperienze e richiamandosi esplicitamente a Gadamer, Clifford Geertz (allievo di Clyde Kluckhohn) ha elaborato una «antropologia interpretativa», proponendo di considerare i sistemi culturali come dei testi da interpretare. Dopo aver indicato le tappe da seguire per comprendere una cultura «altra», Geertz conclude: «Tutto questo, naturalmente, attraverso la traiettoria ormai familiare di quello che Dilthey ha definito il circolo ermeneutico, e io sostengo qui che esso è centrale per l'interpretazione etnografica e quindi per la comprensione del modo di pensare di altre persone, come del resto è centrale per l'interpretazione letteraria, storica, filologica, psicoanalitica, o biblica o, per altro, per l'annotazione informale dell'esperienza quotidiana che noi chiamiamo senso comune». (Geertz 1983, it.: 89) E ancora: «Fare etnografia è

come cercare di leggere (nel senso di «costruire una lettura di») un manoscritto – straniero, sbiadito, pieno di ellissi, di incongruenze, di emendamenti sospetti e di commenti tendenziosi, ma scritto non in convenzionali caratteri alfabetici, bensì in fugaci esempi di comportamento conforme». (Geertz 1973, it.: 47)

Questa prospettiva è giustificata dal fatto che secondo Geertz la cultura è un sistema simbolico – come sosteneva Cassirer –, fatto di significati, e può quindi essere decodificato e «tradotto». «L'uomo è un animale impigliato nelle reti di significato che egli stesso ha tessuto: la cultura consiste in queste reti e la sua analisi è perciò una scienza interpretativa in cerca di significato». (Geertz 1973, it.: 11)

Un'altra promettente direzione di ricerca riguarda uno degli esponenti principali dell'antropologia filosofica del Novecento, Arnold Gehlen. Egli coniuga nella propria opera approccio filosofico e antropologico, facendo spesso interagire i due piani. Un esempio particolarmente significativo è il saggio *Morale e Ipermorale*, presentato dallo stesso Gehlen, nella *Premessa*, con queste parole:

«Questo è un libro di antropologia che vuole offrire un contributo all'etica [...]. Di fatto, gli impulsi e i richiami etici vengono qui concepiti come “regolazioni sociali” e la loro interpretazione deriva anzitutto dal collegamento con le concezioni del corredo istintuale umano, ridotto e instabile, che l'autore ha sviluppato in altri scritti. A quest'ultimo è in ogni modo chiaro che l'uomo è per natura un essere culturale e ciò significa, nel presente ambito problematico, che il campo da tempo elaborato della storia dell'etica, articolata in termini di antropologia della cultura, non perde di produttività. Perché ogni comportamento umano è soggetto ad una duplice considerazione, allora da un lato lo si può descrivere mediante le categorie biologiche (specifiche), dall'altro però appare come un prodotto della elaborazione temporale, delle costellazioni storiche». (Gehlen 1969, it.: 23)

Per Gehlen la cultura è un sistema di adattamento all'ambiente che l'uomo ha dovuto elaborare per sopperire alla propria carenza di istinti, a causa di un corredo organico manchevole (l'uomo, secondo la nota definizione di Nietzsche, come «animale

malato»).

Nonostante un approccio a volte orientato più verso un'antropologia fisica che culturale (non a caso uno degli autori che cita più spesso è l'etologo Konrad Lorenz), molti dei concetti conati o usati da Gehlen nelle sue analisi (*Mängelwesen*, "essere carente", *Entlastung*, "esonero", *Institutionen*, "istituzioni") sono traducibili in quelli dell'antropologia culturale nell'accezione qui considerata⁶.

Altrettanto ricca di significati antropologici, anche se più mediati, è la filosofia di Ludwig Wittgenstein. Nelle *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, egli critica l'evoluzionismo e il tentativo di ricondurre a un modello unico tutte le comunità esistenti. In particolare, Wittgenstein rimprovera a Frazer la pretesa di voler spiegare il comportamento di popoli lontani da noi nel tempo (o nello spazio), utilizzando le nostre categorie mentali e la nostra visione del mondo. «Il modo in cui Frazer rappresenta le concezioni magiche e religiose degli uomini è insoddisfacente perché le fa apparire come *errori*». (Wittgenstein 1967, it.: 17). «Quale ristrettezza – aggiunge poco più avanti – della vita dello spirito in Frazer! Quindi: quale impossibilità di comprendere una vita diversa da quella inglese del suo tempo! Frazer non è in grado di immaginarsi un sacerdote che in fondo non sia un pastore inglese del nostro tempo, con tutta la sua stupidità e insipidezza». (Wittgenstein 1967, it.: 23)

Secondo Wittgenstein, al contrario, sarebbe necessario penetrare la cultura studiata, vederla dall'interno, con gli occhi dei suoi membri. Nessuna cultura è migliore o peggiore di un'altra, non possiamo disporle in una scala evolutiva, perché ogni cultura, come scriverà nella sua opera principale, è una «forma di vita» (*Lebensform*), non può essere spiegata o classificata, ma è il «dato» a partire dal quale avviene ogni spiegazione: «Ciò che si deve accettare, il dato, sono – potremmo dire – *forme di vita*». (Wittgenstein 1953, it.: 295)

Come è noto, su questa espressione si è acceso, dopo la pubblicazione delle *Ricerche filosofiche*, un ampio dibattito ed esiste una copiosa letteratura secondaria. Qui,

⁶ Al tempo stesso, Gehlen ha subito in misura non marginale l'influenza di Dewey, che cita decine di volte in *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*. Scrive a questo proposito Ubaldo Fadini: «Del resto, si deve sempre ricordare come Gehlen fosse colpito da molte delle affermazioni di studiosi pragmatisti come James e Dewey e come definisse "geniale" l'opera di Mead». (Fadini 1988: 107)

ovviamente, facciamo nostra la cosiddetta «interpretazione comunitaria», sostenuta in particolare da Saul Kripke, che vede nelle «forme di vita» il riferimento a comunità effettivamente esistenti, o comunque possibili, interpretandole quindi in senso antropologico. Questa convinzione, d'altra parte, è rafforzata da molti altri passi di Wittgenstein che sarebbe interessante analizzare, e in particolare da un'opera breve ma significativa, pubblicata nel 1969, *On Certainty*.

In quest'opera, Wittgenstein riferisce alle «forme di vita» uno sfondo comune di «certezze» – che costituiscono la nostra immagine della realtà, la nostra visione del mondo – che risultano tali non perché dimostrate o giustificate, ma in quanto siamo stati educati ad esse, in esse siamo cresciuti fino a considerarle ovvie e banali. «Ma 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 distingo tra vero e falso». (Wittgenstein 1969, it.: 19)

Tali certezze costituiscono il punto di vista, simile per i membri di una comunità, a partire dal quale elaboriamo i nostri giudizi sulla realtà e sull'esperienza, ma proprio per questo non entrano nel campo di ciò che è valutabile o che possiamo mettere in discussione. «Da bambini impariamo certi fatti, per esempio che ogni uomo ha un cervello, e li accettiamo fiduciosamente. Io credo che esista un'isola, l'Australia, che ha questa determinata configurazione così e così, e via dicendo; io credo di aver avuto dei bisnonni, e che le persone che si facevano passare per miei genitori fossero davvero i miei genitori, ecc. Può darsi che questa credenza non sia mai stata espressa, e addirittura il pensiero, che le cose stanno davvero così, non sia neppure mai stato pensato. Il bambino impara, perché crede agli adulti. Il dubbio vien dopo la credenza». (Wittgenstein 1969, it.: 29)

Ciò che vale per l'ambito della conoscenza, vale anche per quello morale. Anche i nostri comportamenti sono in gran parte regolati da norme che abbiamo trovato alla nostra nascita e che ci sono state trasmesse: esse fanno parte del nostro modo di essere e non possiamo scegliere, perché, nota Wittgenstein, seguire una regola non è un atto di volontà, «seguire la regola è una prassi» (Wittgenstein 1953, it.: 109), aggiungendo poco più avanti: «Quando seguo la regola non scelgo. Seguo la regola *ciecamente*». (Wittgenstein 1953, it.: 114)

La posizione di Wittgenstein può essere compresa a partire dalle teorie antropologiche cui abbiamo fatto riferimento nella prima parte: la cultura come sistema normativo, la formazione di atteggiamenti verso la realtà in seguito al processo inculturativo e alla dinamica dell'interiorizzazione mediante cui si forma la personalità, e così via. L'analisi meriterebbe una ricerca *ad hoc* ma qui dobbiamo limitarci a queste brevi considerazioni.

3. Dewey e l'antropologia culturale

Nella *Prefazione* alla nuova edizione di *Esperienza e natura*, nel 1951, Dewey afferma:

«Se dovessi scrivere (o riscrivere) *Esperienza e natura* oggi intitolerei il libro *Cultura e natura* e modificherei conseguentemente la trattazione di alcuni specifici soggetti. Abbandonerei il termine “esperienza” poiché sono sempre più convinto che gli ostacoli storici che hanno impedito la comprensione del mio uso del termine “esperienza” sono, per ogni scopo pratico, insormontabili. Gli sostituirei il termine “cultura” poiché adesso che il suo significato è fermamente stabilito, esso può pienamente e liberamente supportare la mia filosofia dell’esperienza»⁷. (LW 1: 361)

Perché questa affermazione? Perché nel 1951 il concetto di “cultura” diventa tanto importante da sostituire uno dei suoi principali, “esperienza”? E che cosa significa questa sostituzione, quali sono i cambiamenti che ne avrebbero seguito, se Dewey – che muore l’anno successivo – avesse potuto continuare la propria attività?

«Cultura» è il concetto centrale dell’antropologia culturale, scienza che Dewey conosceva da tempo, come vedremo più avanti. A maggior ragione dobbiamo chiederci perché soltanto nel 1951 lo ritiene così importante. Forse la risposta è semplice ed è già contenuta nelle ultime righe del passo citato: solo adesso (1951) il suo significato è stato stabilito con esattezza. Non era, quindi, Dewey ad ignorare il concetto antropologico di «cultura», era l’antropologia culturale a non averlo stabilito con sufficiente chiarezza e in modo univoco. A sostegno dell’osservazione di Dewey, conviene ricordare che proprio l’anno successivo, nel 1952, viene pubblicata la prima rassegna analitica del concetto di cultura (*Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, a cura di Alfred L. Kroeber e Clyde Kluckhohn), in cui si cerca di mettere un po’ d’ordine tra le

⁷ «Were I to write (or rewrite) *Experience and Nature* today I would entitle the book *Culture and Nature* and the treatment of specific subject-matters would be correspondingly modified. I would abandon the term ‘experience’ because of my growing realization that the historical obstacles which prevented understanding of my use of ‘experience’ are, for all practical purposes, insurmountable. I would substitute the term ‘culture’ because with its meanings as now firmly established it can fully and freely carry my philosophy of experience».

molte accezioni del concetto, per giungere a una definizione unitaria (analizzeremo in profondità questo contributo nel par. 3.3).

Abbiamo allora una prospettiva di ricerca che promette di essere feconda e che in ogni caso è interessante e merita di essere seguita: si tratta da un lato di capire come dalla filosofia e in particolare dall'antropologia filosofica di Dewey (e di altri) nasca un'istanza di tipo culturale (capp. 3, 4 e 5); e come, dall'altro lato, l'antropologia giunga a definire un concetto di cultura simile a quello cercato da Dewey per giungere infine, intorno alla metà del secolo, alla convergenza sottolineata da Dewey (capp. 6 e 7). Si tratterà infine (capp. 8 e 9) di seguire gli sviluppi di questa prospettiva, per verificare se, come sosteneva Dewey, può consentire di vedere sotto una nuova luce alcuni dei problemi classici della filosofia.

3.1. L'origine dell'istanza antropologica

La formazione di Dewey e l'impronta neohegeliana

Il rapporto di Dewey con l'antropologia culturale è, come vedremo, molto stretto e insieme molto articolato: egli conosce e frequenta i maggiori antropologi statunitensi e molte delle sue opere hanno un contenuto antropologico, diretto o indiretto, molto evidente, come cercheremo di dimostrare. Ma la radice di una prospettiva convergente con quella antropologico-culturale risale probabilmente al suo hegelismo giovanile e ad alcune componenti hegeliane che sono rimaste sempre nel suo pensiero, anche dopo l'allontanamento dall'idealismo. Abbiamo visto d'altra parte nel par. 2.1 gli aspetti relativamente ai quali la filosofia hegeliana precorre alcuni importanti concetti dell'antropologia culturale.

Dewey si è formato filosoficamente alla scuola del neohegeliano George Sylvester Morris e rimane fedele all'idealismo fino all'inizio degli anni Novanta. Secondo la maggior parte dei critici, se ne allontana a partire dal 1891, ma il distacco vero e proprio inizia dal 1894, con il passaggio dall'idealismo assoluto a quello che lo stesso Dewey

definisce “idealismo sperimentale”⁸.

La peculiarità di questa espressione lascia però intendere una continuità, almeno relativamente ad alcuni motivi, con la formazione idealistica.

James Allan Good (2006) analizza il rapporto di Dewey con la filosofia hegeliana. Nonostante l’approdo a un “empirismo naturalistico” (che è la negazione, sul piano metafisico, di qualsiasi forma di idealismo), due importanti motivi hegeliani, secondo Good, continueranno a percorrere l’intera opera di Dewey: il metodo dialettico e più in generale la concezione dialettica della realtà e del rapporto soggetto-oggetto; la nozione di “spirito oggettivo”, intesa come dimensione collettiva della coscienza individuale e come oggettivazione, nelle istituzioni, del sapere e dei valori umani.

Ricostruiamo i passaggi più significativi di questa analisi, sviluppata nel recente saggio *A Search for Unity in Diversity. The “Permanent Hegelian Deposit” in the Philosophy of John Dewey*, pubblicato nel 2006. L’espressione tra virgolette è usata dallo stesso Dewey nel saggio del 1930 *From Absolutism to Sperimentalism*, in cui sottolinea il proprio debito verso Hegel⁹. Dunque ancora nella tarda maturità Dewey è il primo a riconoscere un filo rosso hegeliano che attraversa tutta la sua produzione, nonostante il superamento senza ambiguità di ogni forma di idealismo¹⁰.

Il problema dell’influenza hegeliana su Dewey è ancora aperto. Si tende unanimemente

⁸ Con questa espressione Dewey sottolinea che noi arriviamo a conoscere costruendo attivamente l’oggetto della conoscenza, e che questa costruzione non avviene in una sfera mentale privata; essa riguarda un’azione manifesta, una sperimentazione». (v. *The Study of Ethics: A Syllabus* (1894), EW 4: 264. V. anche *La ricerca della certezza*, 1929).

⁹ «Nei quindici anni seguenti [dopo il 1891] m’allontanai da Hegel: “allontanai” esprime il lento e sulle prime impercettibile carattere del movimento che eseguii, ma non conferisce l’impressione che vi fosse una specifica ragione per spiegare il mutamento che s’operava in me. Nondimeno mi guarderei bene dall’ignorare, e tanto meno smentire, quello che uno fra i più fini dei miei critici ha avuto l’occasione di considerare come una scoperta, e cioè che la mia conoscenza di Hegel abbia lasciato un deposito permanente nel mio spirito. La forma, la schematicità, del suo sistema adesso mi sembra artificiale all’ultimo grado. Ma nel contenuto delle sue idee è spesso una profondità straordinaria, e in molte delle sue analisi, se tolte dalla loro custodia dialettica meccanica, un’acutezza altrettanto straordinaria. Se io potessi essere un devoto seguace di un sistema qualunque, crederei ancora che v’è maggior ricchezza e maggior varietà di discernimento in Hegel che in qualsivoglia altro filosofo sistematico». [Dewey 1930a, it.: 126-7]

¹⁰ Antonio Banfi avvicina il rapporto con Hegel di Dewey a quello della cosiddetta “sinistra hegeliana”, che ne conservò molti tratti superando però l’idealismo. Anche Dewey arriverà a «un rovesciamento di posizioni analogo a quello operato dalla sinistra hegeliana. Il sistema cessa cioè di far centro

ad ammetterla fino alla fine degli anni Ottanta, ma per il periodo successivo i suoi allievi diretti tendono a negarla, probabilmente poiché sono in genere di scuola analitica e considerano quindi l'idealismo come una filosofia mal costruita. Il saggio di Good (sviluppando alcune indicazioni già presenti in White, 1943) mette però in discussione questa lettura.

Dewey continua a scrivere su Hegel ben oltre gli anni Ottanta, mostrando in particolare molta attenzione verso la *Fenomenologia dello spirito*. Nel 1897 scrive un'analisi, non pubblicata, di quest'opera, in cui sottolinea l'attualità di Hegel piuttosto che la dimensione metafisica.

Secondo Good, Dewey ha modellato la sua teoria dell'indagine sulla dialettica hegeliana, in accordo con la quale le idee hanno significato sempre nell'azione e sono continuamente soggette a revisioni e sviluppi. Sia Hegel che Dewey hanno condannato la teoria psicologica delle facoltà e hanno considerato la mente come qualcosa che emerge attraverso l'interazione con un qualche ambiente.

Anche il naturalismo di Dewey conserva forti tratti hegeliani, che gli conferiscono anzi la propria specifica connotazione. Sottolinea Good:

«Un po' più avanti in questo capitolo dimostro che la teoria hegeliana della causalità, sostanzialmente ancorata al suo olismo organicistico e alla sua visione dinamica della realtà, dava una curvatura particolare al naturalismo di Dewey. In primo luogo, l'aspetto olistico della visione hegeliana della causalità convinse Dewey che il metodo scientifico non deve essere riduzionistico; esso deve orientarsi a considerare l'esperienza nella sua totalità, inclusi gli elementi che erano spesso svalutati dai filosofi empiristi come meramente soggettivi. In secondo luogo, la teoria dialettica hegeliana della causalità spinge Dewey a considerare la spiegazione meccanicistica, basata sul nesso stimolo-risposta, del comportamento umano come una spiegazione semplicistica o comunque parziale di un processo più complesso. Infine, la teoria hegeliana della causalità previene Dewey dal cedere al determinismo scientifico che colpiva gli intellettuali del

nell'Assoluto, nell'Idea, per accentrarsi invece nell'uomo, considerato secondo la sua empiricità naturale,

tardo Ottocento, intellettuali come William James e John Stuart Mill, secondo i quali le cause ambientali sembravano determinare il comportamento, negando la libera volontà. Hegel aveva mostrato a Dewey che causa ed effetto sono strumenti che usiamo per razionalizzare l'esperienza, per conferire ad essa senso, e che è un errore pensare che queste categorie esistano prima dell'esperienza. Un altro modo di dire ciò è che la teoria dialettica della causalità sgombra il campo dalla concezione metafisica e lineare della causalità, conducendo Dewey a vedere la causa e l'effetto come categorie strumentali, che vengono meglio comprese come circolari quando raggiungiamo il livello della «ragione», scorgendo il più ampio organico tutto di cui queste relazioni sono parte. Ciò consente a Dewey di evitare una concezione limitata dello strumentalismo come una modalità di analisi che tende efficientemente ai fini, ma senza riguardo per la moralità dei mezzi impiegati o una valutazione dei fini che *dovrebbero* essere ricercati.

La teoria hegeliana della causalità pone i fini e i mezzi in rapporto dialettico, in cui si influenzano reciprocamente e quindi devono essere entrambi valutati e riconsiderati. Potremmo dire che questa teoria della causalità sottolinea la psicologia e la filosofia dell'educazione di Dewey e né l'una né l'altra potrebbero essere comprese senza riconoscere ciò [...].

In conclusione, Hegel non solo ha dato a Dewey un riferimento filosofico, ma la dialettica, che è evidente nella teoria hegeliana della causalità, gli ha offerto un importante metodo»¹¹. (Good 2006: 182-3)

psicologica, sociale». (A. Banfi, in Dal Pra 1952: 18-9)

¹¹ «A bit later in this chapter I argue that Hegel's theory of causation, which was essentially rooted in his organic holism and dynamic view of reality, gave a peculiar rivist to Dewey's naturalism. First, the holistic aspect of Hegel's view of causation convinced Dewey that scientific method must not be reductive; it must address and seek to account for the whole of experience, including elements that were often devalued by empiricist philosophers as merely subjective. Second, Hegel's dialectical account of causation inclined Dewey to view mechanistic' stimulus/response accounts of human behavior as simplistic or only partial explanations of a more complex process. Finally, Hegel's theory of causation prevented Dewey from succumbing to the scientific determinism that plagued late nineteenth-century intellectuals such as William James and John Stuart Mill, according to which environmental causes seemed determinative of human behavior and denied free will. Hegel showed Dewey that cause and effect are instruments we use to rationalize, make sense of, experience, and that it is a mistake to assume that those categories exist prior to experience. Another way to state this is that Hegel's dialectical theory of

La concezione hegeliana della causalità o, in termini più semplici, la dialettica hegeliana, sembra influenzare veramente, come sottolinea Good, l'intera opera di Dewey: su questa base egli supera, come vedremo, un'ottica di interazione tra soggetto e oggetto per definire il concetto di *transazione*, che indica un rapporto all'interno del quale sia il soggetto che l'oggetto si formano e vengono ad essere; gli stessi presupposti, applicati al rapporto tra gli individui, portano Dewey a considerare la comunità come parte della stessa coscienza individuale, riprendendo sostanzialmente la concezione hegeliana secondo cui l'individuo è un *momento* della totalità, cioè della struttura sociale di cui è parte; infine, sottolinea Good, questa prospettiva porta a definire uno stretto rapporto tra psicologia e pedagogia, perché la personalità si forma nel tessuto di interazioni con l'ambiente e con gli altri.

A questo punto diviene comprensibile l'importanza che assume in Dewey la nozione hegeliana di "spirito", spogliata ovviamente di ogni dimensione metafisica.

Scrivo a questo proposito Good:

«Il fine della filosofia dello spirito di Hegel, spiega Dewey, era l'auto-conoscenza, che dovrebbe sempre essere intesa come relativa alla comprensione di una cultura, poiché Hegel vedeva la realtà come un organismo che unificava in una totalità ragione e sentimento, uomo e natura e uomo e società. Questo organismo era *Geist* o spirito e Dewey accettò la nozione che il concetto hegeliano di spirito fosse un processo dinamico piuttosto che una sostanza immutabile: "spirito è solo ciò che fa". Questa è un'altra forte indicazione che Dewey aveva abbracciato la lettura umanistico-storicistica di Hegel, seguendo la

causation undercut the metaphysical and linear conception of causation, leading Dewey to view cause and effect as instrumental categories best understood as circular when we rise to the level of *Vernunft*, seeing the larger organic whole of which these relationships are a part. This allowed Dewey to avoid a narrow conception of instrumentalism as a mode of analysis that pursues ends efficiently, but without regard for the morality of the means employed or evaluation of the ends that *should* be sought. Hegel's theory of causation places means and ends in a dialectical relationship, in which both constantly affect one another and thus must both be continuously evaluated and reevaluated. As we shall see, this theory of causation underlies Dewey's psychology and philosophy of education, and neither can be understood without recognizing this [...]. In sum, Hegel not only gave Dewey a process philosophy, but the dialectic, which is evident in Hegel's theory of causation, gave him a very rich model of process».

quale lo spirito è l'umanità nel suo sviluppo piuttosto che un Dio trascendente. In un punto della sua lettura, Dewey introduce un'interpretazione darwiniana del *Geist*, descrivendolo come "il processo stesso dell'evoluzione, al di fuori da ciò che ogni specie o individuo divengono, e dietro a ciò che divengono." Egli arriva a scrivere che "i diversi esseri umani possono essere visti semplicemente come molteplici accidenti o qualità nei quali il processo unitario della vita si è differenziato durante l'evoluzione"»¹². (Good 2006: 194)

Lo spirito diviene in Dewey una dimensione immanente all'umanità e da intendere in senso naturalistico, ma definisce, come in Hegel, la dimensione collettiva e oggettiva delle dinamiche individuali. In questa prospettiva, Dewey affronta la questione dell'etica e dei valori, negandone l'identificazione con la coscienza del singolo.

Valenze hegeliane in campo etico

Riprendendo una critica analoga mossa da Hegel a Kant, Dewey critica il concetto di «perfezione etica» affermato in quegli anni dal filosofo britannico Thomas Hill Green (del cui pensiero condivideva d'altro canto molti aspetti), sostenendo che in questo modo si pone la realizzazione etica in un mondo separato da quello reale.

«Dewey identifica ancora l'ideale morale con un "sé unificato", ma a partire dai primi anni Novanta questo sé non è più distinto metafisicamente dagli individui particolari. Nell'articolo "Self-Realization as the Moral Ideal", egli affermò che Green aveva ipostatizzati l'io concreto, individuale, e quello ideale, unico, come due entità separate,

¹² «The goal of Hegel's philosophy of spirit, Dewey explained, was self-knowledge, which should always be understood as including understanding of one's culture, because Hegel viewed reality as an organism that united in a totality reason and feeling, man and nature, and man and society. This organism was *Geist* or spirit and Dewey accepted the notion that Hegel's concept of spirit was a dynamic process rather than an unchanging substance: "spirit is only what it does." This is another strong indication that Dewey had embraced the humanistic/historicist reading of Hegel, according to which spirit is humanity in its development rather than a transcendent God. At one point in the lecture, Dewey put a Darwinian spin on *Geist*, describing it as "the process of evolution itself out of which every species of individual comes, and back into which it goes." He went on to write that "different human beings" can be seen "simply as so many accidents or qualities into which the one substantial process of life has differentiated itself during its evolution».

mentre in realtà erano semplicemente due tappe funzionali dell'intuizione morale»¹³. (Good 2006: 159)

Dewey propone di considerare il sé come una realtà pratica e attiva, comprendente sia il sé realizzato che quello ideale. Dewey critica anche il neoidealismo di Bradley. «La teoria morale – afferma Dewey – è la “costruzione dell'atto nel pensiero” e “la condotta è l'intuito messo in pratica»¹⁴. (Good 2006: 160)

Ogni condotta è inizialmente una teoria che poi viene interiorizzata e diviene atteggiamento inconscio. Si pensi a quanto avviene quando il bambino impara a camminare: inizialmente compie atti intenzionali guidati da una teoria (in modo intenzionale: pensa a come muovere i piedi e a come mantenere l'equilibrio), alla fine lo fa in modo automatico. Lo stesso avviene per il comportamento morale, che viene interiorizzato e diviene parte del nostro modo di essere.

Le regole morali, sottolinea Good, a differenza delle abitudini motorie, non sono però rigide. Una regola morale tipo: “Non devo mentire” non indica un comportamento specifico, ma mi serve per risolvere conflitti comportamentali nel momento in cui sorgono. Ma l'individuo è in grado di tradurre in pratica le norme astratte solo all'interno di un contesto di vita. «In altre parole, l'individuo veramente morale è in grado di dare un contenuto alle regole morali astratte se [...] è stato formato in una pratica, in un modo di vita. Per dirla in termini hegeliani, per Dewey, gli individui possono applicare le regole morali a situazioni concrete solo se sono stati acculturati in una *Sittlichkeit* [Eticità, ambiente etico]»¹⁵. (Good, 2006: 161)

La “lettura” del 1897

Nelle sue opere pubblicate, Dewey parla poco di Hegel. Ha lasciato, però, un

¹³ «Dewey still identified the moral ideal as a “unified self,” but by the early 1890s that self was no longer metaphysically distinct from particular individuals. In “Self-Realization as the Moral Ideal,” he claimed that Green had hypostasized the realized, partial self and the ideal, unified self into separate entities, when in fact these were simply two functional stages of moral insight».

¹⁴ «Moral theory, claimed Dewey, is the “construction of the act in thought” and “conduct is the executed insight».

¹⁵ «In other words, the truly moral individual is able to give content to abstract moral rules if [...] he has been trained in a practice, a way of life. To restate this in Hegelian language, for Dewey, individuals can apply moral rules to concrete situations only if they have been acculturated in a *Sittlichkeit*».

dattiloscritto di 103 pagine, preparato per un corso (una “lettura”) che tenne nel 1897. Il dattiloscritto dimostra che Dewey conosceva a fondo l’opera di Hegel e che si occupava ancora della sua filosofia nel 1897, cioè quando aveva 38 anni.

In queste pagine, Dewey definisce Hegel “un grande attualista” (*a great actualist*), nel senso che non nega la realtà empirica per affermarne una ideale, ma la valorizza individuando l’aspetto ideale nella razionalità stessa del reale. Con queste premesse, presta sempre grande attenzione alla realtà storica.

Dewey sottolinea che l’identità di reale e razionale equivale a un invito all’azione, alla comprensione del razionale nel reale per agire in esso. Egli ricostruisce in questa chiave la filosofia della storia di Hegel, sottolineando come ruoti intorno al concetto di *Eticità* (*Sittlichkeit*), che promuove l’unificazione dell’individuo con la società.

«Tutti i lavori teorici di Hegel ruotano intorno a questo problema pratico, il problema di come sia possibile una vita naturale libera; come un uomo può vivere come un tutto, senza subordinarsi a un’autorità esterna né sfuggire a una dimensione esteriore, ritirandosi nel suo sentimento privato o nella regione delle astrazioni intellettuali»¹⁶.

(Good, 2006: 193) Hegel esalta l’eticità della *polis* greca perché in essa la dimensione interiore e quella pubblica coincidevano; il protestantesimo luterano ha separato queste due sfere ed è posto da Hegel all’origine della scissione che caratterizza l’età moderna.

Dewey sottolinea l’importanza dell’eticità come stadio superiore della moralità, come moralità concretizzata. In essa si unificano individualità e universalità. «L’individuo – scrive Good commentando Dewey – non è pienamente realizzato quando si conforma alla legge universale – come avviene per l’imperativo categorico di Kant – ma soltanto quando egli è uno con la legge universale»¹⁷. (Good 2006: 204) Potremmo tradurre dicendo che l’individuo si realizza moralmente interiorizzando la legge universale, cioè le norme del proprio tempo e del proprio popolo. Vedremo più avanti in chiave antropologica questo elemento, che non è relativismo ma storicismo, caratteristico della

¹⁶ «All of Hegel’s speculative work grew out of this practical problem, the problem of how a free natural life is possible; how a man can live as a whole, neither surrendering himself to a fixed external authority, nor in his desire to escape this external something, retiring into his own private feelings or into a region of intellectual abstractions».

¹⁷ «The individual Will is not fully realized when it conforms to universal law -such as Kant’s categorical imperative – but only when it is one with universal law».

filosofia hegeliana. Che l'universalità di cui parla Hegel sia storica e non assoluta, è chiarito dallo stesso Dewey: «La volontà si esprime compiutamente soltanto quando si realizza nelle istituzioni concretamente esistenti e quando queste istituzioni sono così strettamente legate con le finalità dell'individuo che gli forniscono moventi concreti». «Queste istituzioni – commenta Good – hanno un'influenza formativa sugli individui, insegnano loro che “il loro vero interesse è pubblico piuttosto che privato”, che il loro interesse, “non è contrapposto, ma unito a quello degli altri”. Dewey sostiene che Hegel considera ciò particolarmente vero nella moderna società civile, in cui il lavoro è specializzato per conseguire una maggiore efficienza, in modo che “l'appagamento di ognuno viene a dipendere dal lavoro degli altri”. In società simili, “gli individui sono uniti insieme mediante dipendenze reciproche.” Per questa ragione, gli individui non dovrebbero cercare di soddisfare soltanto se stessi, ma dovrebbero lavorare “per la soddisfazione della società come un tutto.” Nei termini di Dewey, “l'essenza della società civile è che l'individuo potrà soddisfare il proprio interesse privato contribuendo al soddisfacimento di altri producendo ricchezza,” che Hegel considerava come sociale, “come distinta dalla mera proprietà,” che Hegel considerava come individuale»¹⁸. (Good 2006: 204. Le citazioni sono relative a Dewey, *Hegel's Philosophy of Spirit*)

Concludendo, Good cita un passaggio del 1939, in cui Dewey sostiene di essere stato influenzato “dall'idea hegeliana delle istituzioni come una mente oggettiva da cui dipendevano gli individui”, ma di aver rifiutato la nozione di “mente assoluta”. Molti critici citano questa frase per sottolineare come Dewey abbia completamente abbandonato l'idealismo hegeliano, ma secondo Good – e non possiamo non concordare con lui – essa indica semplicemente “il rifiuto di una lettura metafisica di Hegel, in favore di una lettura storicistica in cui l'assoluto non è trascendente rispetto alla realtà”.

¹⁸ «These institutions have an educative influence on individuals, teaching them that their “true interest is public rather than private” that their interests are “not hostile to, but one, with that of others”. Dewey argued that Hegel understood this to be especially true in modern, civil society in which labor is specialized for the sake of efficiency, so that “the satisfaction of each is made dependent upon the labor of others.” In such a society, “individuals are knit together through their mutual dependencies,” For this reason, individuals should not seek to satisfy only themselves, but should labor “for the satisfaction of society as a whole.” In Dewey's words, “It is the essence of civil society that the individual will ... can [only] satisfy [its] private interests by contributing to the satisfaction of others by producing wealth,” which Hegel viewed as social, “as distinct from mere property,” which Hegel viewed as individual».

(Good, 2006: 207).

I rapporti di Dewey con l'idealismo hegeliano sono ricostruiti anche da Morton G. White nel saggio *The Origin of Dewey's Instrumentalism* (1943). Egli sottolinea in particolare, tra i principali motivi di continuità, «l'attivismo, l'organicismo, e l'opposizione al formalismo e al dualismo» (White, 1943: 111).

Secondo White, il superamento dell'idealismo è mediato dalla formula deweyana dell'*idealismo sperimentale*, espresso a partire dal saggio *The Study of Ethics. A Syllabus*, pubblicato nel 1894. D'altra parte, nei decenni a cavallo del secolo si diffonde negli USA la tendenza ad elaborare una nuova filosofia fondendo alcuni elementi dell'idealismo con tratti più empirici e riconducibili alle scienze sperimentali. È una strada che Dewey percorre, inizialmente, insieme a George Mead¹⁹ e riferendosi all'*idealismo dinamico* di Alfred Lloyd. L'idea centrale di questa teoria è l'apertura del soggetto al mondo. Il sé non si definisce isolatamente, ma attraverso il suo rapporto con il mondo, mediante un processo di adattamento al mondo. Si tratta, però, di un adattamento reciproco, perché il soggetto, adattandosi al mondo, adatta anche il mondo a sé: questo rapporto dialettico è appunto il fondamento dell'idealismo dinamico di Lloyd (cfr. White, 1943: 114).

White ricostruisce il nucleo dell'argomentazione di Lloyd, che afferma l'unicità di ogni oggetto nelle sue relazioni con l'ambiente in cui è situato, negando la possibilità di classificare gli oggetti in classi sulla base delle loro qualità. Il rosso di questa rosa, afferma Lloyd, è unico ed è diverso dal rosso di ogni altra rosa, o di un tavolo, o di ogni altra cosa rossa. Questa qualità fa parte del suo modo di essere che è unico (è interessante la consonanza tra questa posizione e le critiche di Boas al metodo comparativo, con la rivendicazione dell'unicità di ogni cultura e dei tratti che la caratterizzano, che non possono essere astratti dalla storia e dalla situazione concreta e generalizzati a scopo classificatorio).

¹⁹ George Herbert Mead (1863-1931) insegnò filosofia all'università di Chicago, occupandosi soprattutto di studi psicologico-sociali. Collega di Dewey, ebbe con lui rapporti di collaborazione. Le sue opere più importanti (tra le quali *Mente, Sé e società*, 1934 e *La psicologia sociale*, 1956), sono state tutte ricavate da appunti inediti.

Dopo aver rifiutato la classificazione sulla base di qualità simili, Lloyd formula un diverso criterio, quello della unità dell'organizzazione: due cose sono unite in quanto parte dello stesso tutto, della stessa totalità organica. Ad esempio, nota White, «due parti di una sedia sono intrinsecamente unite. Per questa ragione Lloyd definisce una sedia, e in generale ogni oggetto fisico, come “un sistema di relazioni”». (White, 1943: 117)

Conviene sottolineare fin da adesso, anche se approfondiremo in seguito questi aspetti, come la relazione dialettica tra l'individuo e l'ambiente e la visione organicistica tra il tutto e le parti siano componenti fondamentali della filosofia di Dewey (e anche, come vedremo, dell'antropologia culturale statunitense di matrice boasiana).

3.2. L'incontro con l'antropologia

Nel decennio in cui insegna presso l'Università di Chicago, dal 1894 al 1904, Dewey vi trova un clima di collaborazione consolidata tra filosofia e scienze sociali. Egli intraprende qui l'esperimento che ne segnerà tutta la vita e ne caratterizzerà la produzione intellettuale: fonda una scuola elementare, intesa anche come laboratorio per lo studio della formazione dell'individuo, delle dinamiche della conoscenza, della nascita di valori morali e così via. Proprio in questa prospettiva incomincia ad avvicinarsi alla sociologia e all'antropologia culturale, scrivendo tra le altre cose un articolo in collaborazione con Florian Znaniecki, che sarà tra i primi ad applicare il metodo antropologico allo studio delle società complesse, introducendo in antropologia il concetto di «atteggiamento»²⁰.

Nel 1904 Dewey lascia Chicago per trasferirsi a New York, alla prestigiosa Columbia University, dove stringe rapporti di collaborazione con il più importante antropologo statunitense, Franz Boas, e anche con i suoi allievi Ruth Benedict e Alexander

²⁰ William I. Thomas e Florian Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*, New York, 1918-20.

Goldenweiser²¹. Secondo George Dykhuizen, «Boas, in parte attraverso Bush²², aiutò Dewey a vedere che una cosiddetta filosofia dell'esperienza non può confinarsi nell'ambito della biologia e della psicologia ma deve includere anche fattori istituzionali e culturali, che giocano un ruolo altrettanto decisivo nel determinare ciò che l'esperienza è e sarà, rispetto ai fattori abitualmente sottolineati nelle teorie della conoscenza. Lo studio di Hegel, come è già stato notato, aveva in precedenza introdotto Dewey a nozioni simili; adesso Boas e altri antropologi, tra cui Ruth Benedict alla Columbia University, aiutarono Dewey ad andare più lontano, verso l'antropologia culturale che doveva essere una caratteristica così importante della sua filosofia successiva»²³. (Dykhuizen, 1973: 123)

L'importanza del rapporto con l'ambiente, naturale e sociale, deriva dunque dalla duplice influenza della filosofia hegeliana e dell'antropologia culturale. Quella suggerita da Dykhuizen è un'interpretazione interessante, perché, come vedremo, spiega concetti-chiave come quello di transazione, per cui non si deve parlare tanto e banalmente di un'influenza dell'ambiente sulla formazione della personalità, e viceversa, ma di una crescita congiunta, in un processo di adattamento reciproco.

Nella *Prefazione* del 1951 a *Esperienza e natura*, che abbiamo richiamato in apertura, Dewey spiega che cosa ha in più il concetto di «cultura» rispetto a quello di «esperienza»: esso rappresenta, per così dire, la sintesi tra l'azione e il reale, indica come le «cose», sia quelle fisiche (oggetti, attività economiche, manufatti) sia quelle sociali (istituzioni, tradizioni, costume) ricevano dalla cultura un significato unitario. Ciò che Dewey intendeva esprimere con il termine «esperienza» era l'unità di soggetto

²¹ Alexander A. Goldenweiser (1880-1940), nato a Kiev, emigrò nel 1900 negli USA, studiando con Boas e occupandosi in particolare del totemismo (*Totemism. An analytical study*, 1910) e dei rapporti dell'antropologia culturale con la psicologia (*History, psychology and culture*, 1937).

²² Wendell T. Bush (1866-1941), importante filosofo statunitense, studioso di Avenarius e dell'empiriocriticismo. Insegnò dal 1905 alla morte presso la Columbia University.

²³ «Boas, partly through Bush, helped Dewey see that a sound philosophy of experience could not restrict itself within the confines set by biology and psychology but had to include also institutional and cultural factors, which play a role as decisive in determining what experience is and will be as do the factors usually emphasized in theories in knowledge. Hegel, as already noted, had earlier introduced Dewey to very similar notions; now Boas and other anthropologists, including Ruth Benedict at

e oggetto, di mente e mondo, dello psicologico e del fisico. Ma se il termine poteva esprimere tutto ciò dal punto di vista teoretico, non lo faceva dal punto di vista storico, perché l'uso affermatosi ne sottolineava unicamente l'aspetto psicologico e soggettivo.

«Esperienza», in definitiva, indicava soltanto il lato soggettivo. Il termine «cultura», invece, ricorda Dewey, «nel suo significato antropologico indica il vasto ambito delle cose esperite in un'indefinita varietà di modi»²⁴ (*LW* 1: 362). «I fatti indicati da “cultura” includono anche l'intero sistema di credenze, atteggiamenti, disposizioni che sono scientifiche e “moral”²⁵ e che in quanto fatti culturali decidono gli usi specifici a cui i “materiali” costituenti la cultura sono orientati e a cui di conseguenza compete, filosoficamente parlando, il nome “ideale” (e anche il termine “spirituale”, se usato intelligentemente)»²⁶. (*Ibidem*)

Dewey cita alcuni passi della definizione di «cultura» scritta da Bronislaw Malinowski nel 1931 per l'*Encyclopaedia of the Social Sciences*, per evidenziare come si adatti meglio del termine «esperienza» alla descrizione del suo modo di intendere i rapporti tra soggetto e oggetto. In effetti corrisponde in modo sorprendente alla prospettiva da lui approfondita in *Esperienza e ragione*. Da un lato Malinowski sottolinea come gli atteggiamenti culturali modifichino l'ambiente secondo prospettive e tonalità specifiche e d'altra parte come l'ambiente così modificato formi a sua volta la personalità dei nuovi membri, secondo un rapporto dialettico o, per usare un termine caratteristico di Dewey, “transazionale”. Scrive Malinowski:

«Per vivere, l'uomo altera continuamente l'ambiente circostante. In tutti i punti di contatto con il mondo esterno egli crea un ambiente artificiale, secondario: costruisce case o fabbrica rifugi, prepara il cibo in maniera più o meno elaborata

Columbia, helped guide Dewey's thinking further toward the cultural anthropology that was to be such an important feature of his later philosophy».

²⁴ «in its anthropological sense designates the vast range of things experienced in an indefinite variety of ways»

²⁵ Quindi riguardano sia la conoscenza sia il comportamento.

²⁶ «The facts named by “culture” also include the whole body of beliefs, attitudes, dispositions which are scientific and “moral” and which as a matter of cultural fact decide the specific uses to which the “material” constituents of culture are put and which accordingly deserve, philosophically speaking, the name “ideal” (even the name “spiritual,” if intelligibly used)».

procurandoselo per mezzo di armi e di attrezzi, costruisce strade e si serve di mezzi di trasporto. [...] Nella produzione, nell'impiego e nell'uso di artefatti, di attrezzi, di armi e di altri prodotti si rende necessaria la conoscenza, ed essa è essenzialmente connessa con la disciplina intellettuale e morale di cui la religione, le leggi e le regole etiche costituiscono in ultima istanza la fonte». (Malinowski 1931, tr. it. in Rossi 1970: 135-6)

Il concetto di cultura consente il superamento delle dicotomie che Dewey condanna, coniugando piano materiale e psicologico, prassi e conoscenza. Prosegue Malinowski: «Il lavoro comune e il godimento comune dei suoi risultati si fondano sempre su un determinato tipo di organizzazione sociale. Pertanto la cultura materiale richiede un complemento meno semplice, meno facile da catalogare o da analizzare, che consiste nel corpo della conoscenza intellettuale, nel sistema dei valori morali, spirituali ed economici, nell'organizzazione sociale, nel linguaggio» (Ivi: 136). L'ambiente materiale culturalmente formato, forma culturalmente i nuovi membri del gruppo, mediante il processo di inculturazione che passa anche e prima di tutto attraverso una serie di abitudini indotte dai diversi aspetti della cultura. «D'altra parte la cultura materiale è un apparato indispensabile alla formazione e al condizionamento di ciascuna generazione di esseri umani. L'ambiente secondario, il corredo della cultura materiale, è un laboratorio in cui si formano i riflessi, gli impulsi, le tendenze emozionali dell'organismo. Mani, braccia, gambe e occhi vengono adattati, attraverso l'uso di attrezzi, alla particolare abilità tecnica necessaria in una cultura. I processi nervosi vengono modificati in modo da produrre tutta la serie dei concetti intellettuali, dei tipi emozionali e dei sentimenti che costituiscono il corpo della scienza, della religione e della morale prevalenti in una comunità». (Ivi: 136-7)

Quindi nei prodotti materiali sono incorporati, per così dire, concetti e prima ancora atteggiamenti, emozioni e sentimenti che, usandoli, i nuovi membri interiorizzano, formandosi culturalmente.

Dewey conclude le citazioni di Malinowski sottolineando che «la stretta connessione dei sistemi filosofici con la cultura è ulteriormente chiarita dal fatto che “la formazione dei sentimenti, e quindi dei valori, è sempre fondata sull'apparato culturale esistente in

una società”, i sentimenti e i valori definendo gli atteggiamenti di ogni uomo “verso la realtà della sua *Weltanschauung* magica, religiosa e metafisica”. E mentre non posso soffermarmi, qui, su queste implicazioni, non posso fare a meno di citare l’affermazione che “la cultura è al tempo stesso psicologica e collettiva”²⁷. (Dewey 1951: 363-4)

Attraverso il riferimento a Malinowski, Dewey sottolinea aspetti importanti della cultura: il suo presentarsi come una coerente e completa visione del mondo, informando sentimenti, valori ed emozioni; il suo carattere disposizionale, consistendo di atteggiamenti – cioè di disposizioni a reagire in determinati modi ai diversi ambiti dell’esistenza – e, infine, la sua dimensione sia individuale che collettiva.

Questi diversi aspetti, come vedremo, non rappresentano una novità in senso proprio nella filosofia deweyana, quanto una chiarificazione di approcci già in essa contenuti, anche grazie all’influenza hegeliana, e d’altra parte costituiscono il punto di arrivo della definizione della «cultura» in un processo che attraversa, in antropologia, la prima metà del Novecento, particolarmente a partire dal primo dopoguerra.

3.3. Il concetto di «cultura» nell’analisi di Kroeber e Kluckhohn

Il concetto di «cultura», dopo le prime formulazioni ottocentesche, viene assumendo una serie di significati a volte disomogenei, che sottolineano di volta in volta gli aspetti materiali, quelli psicologici o quelli sociali. Nello stesso periodo in cui Dewey riscrive la Prefazione a *Esperienza e natura*, due tra i principali antropologi statunitensi – entrambi allievi di Boas – Alfred L. Kroeber e Clyde Kluckhohn, cercano di portare ordine nelle molte definizioni, pubblicando nel 1952 un testo che costituirà per decenni un importante punto di riferimento per la riflessione teoretica: *Culture. A Critical Review of Concept and Definitions*, tradotto in italiano con il titolo semplificato *Il concetto di cultura*. Nella Introduzione all’edizione italiana, Tullio Tentori distingue tra due possibili accezioni del termine «cultura»:

²⁷ «the intimate connection of philosophical systems with culture is further clarified by the fact that “the formation of sentiments and thus of values is always based on the cultural apparatus in a society,” the sentiments and values defining man’s attitudes “toward the realities of his magical, religious or metaphysical *Weltanschauung*.” And while I cannot dwell upon its implications here, I cannot refrain from quoting the statement that “Culture is *at the same time* psychological and collective».

«Nell'ambito delle stesse scienze sociali ed umane si hanno due interpretazioni del termine, quella degli *etnologi* (e di alcuni archeologi e paletnologi) che considerano cultura il complesso delle attività caratterizzanti ogni gruppo umano nonché i prodotti di tali attività; e quella degli *antropologi* culturali, appartenenti alle scuole costituite dagli anni venti in poi, sostanzialmente inclini a considerare cultura quel significato che assume in ogni individuo la realtà per effetto della interazione con l'ambiente nel quale vive, ossia quella sensibilità e tendenza a reagire alla realtà che si costituisce nei membri di ciascun gruppo umano nel corso del suo divenire». (Kroeber e Kluckhohn 1952, it.: 9).

Anche se nell'analisi delle definizioni esistenti vengono considerati entrambi i significati, gli Autori sono ovviamente tra coloro che sostengono il secondo, appartenendo proprio a una delle scuole, quella boasiana, cui si allude nel brano. La svolta della scuola di «cultura e personalità», come viene solitamente definita, inaugurata da Boas e dai suoi allievi, considera appunto la cultura come un insieme di disposizioni verso la realtà comune agli individui appartenenti a una stessa comunità.

Kroeber e Kluckhohn ordinano le definizioni di «cultura» in sette gruppi: definizioni enumerativo-descrittive, storiche, normative, psicologiche, strutturali, genetiche, incomplete. Ai fini della nostra analisi, risultano particolarmente interessanti quelle normative, quelle psicologiche e quelle genetiche.

Le definizioni normative insistono sul carattere procedurale della cultura, costituita da un insieme di norme esplicite o implicite che codificano il comportamento e il modo di pensare di fronte alle diverse circostanze dell'esistenza. Ricordiamo alcune tra le decine di definizioni di questo gruppo.

«I costumi, le tradizioni, gli atteggiamenti, le idee e i simboli che governano il comportamento sociale, rivelano un'ampia varietà. Ogni gruppo, ogni società ha un insieme di modelli di comportamento (manifesti o latenti) che sono più o meno comuni ai membri, tramandati di generazione in generazione, insegnati ai bambini e costantemente passibili di cambiamento. Chiamiamo questi modelli la *cultura*». (Gillin e Gillin 1942: 20, in Kroeber e Kluckhohn 1952, it.: 118-9)

«Per cultura intendiamo tutti gli schemi di vita, determinati storicamente, espliciti e impliciti, razionali, irrazionali e non-razionali che esistono in ogni epoca come guide potenziali per il comportamento degli uomini». (Kluckhohn e Kelly 1945: 97, in Kroeber e Kluckhohn 1952, it.: 119)

Nella seconda definizione il significato disposizionale della cultura è sottolineato chiaramente: l'espressione "schemi di vita" potrebbe essere sostituita, come vedremo più avanti, con "atteggiamenti".

Le definizioni "psicologiche" (espressione non molto precisa) sottolineano il rapporto tra la cultura e la personalità e di conseguenza i cambiamenti indotti dalla prima nel modo di pensare e di reagire dell'individuo. Vediamo anche in questo caso quelle più significative.

«Esistono problemi umani ricorrenti e inevitabili, e i modi in cui l'uomo può fronteggiarli sono limitati dalla nostra struttura biologica e da taluni fatti del mondo esterno. Ma per la maggior parte dei problemi esiste una varietà di soluzioni possibili. Ogni cultura consiste nell'insieme dei modi abituali e tradizionali di pensare, di sentire e di reagire che sono caratteristici dei modi in cui una particolare società affronta i problemi in un particolare momento. (Kluckhohn e Leighton 1946: XVIII-XIX, in Kroeber e Kluckhohn 1952, it.: 131-2)

Problemi «ricorrenti e inevitabili» sono ad esempio la nascita e la morte, la malattia, la ricerca di un compagno o di una compagna, il rapporto con gli altri, il lavoro, e così via. Ogni società ha definito lungo la propria storia modalità di risposta a questi eventi e tali risposte sono diventate parte della personalità di ogni individuo. In questa prospettiva diventa importante l'analisi dei processi mediante i quali tali modalità di risposta vengono trasmesse ai membri della comunità: per questo una seconda serie di risposte rientranti in questo gruppo è introdotta dal titolo *L'importanza dell'apprendimento*, un aspetto talmente centrale che in molti casi la cultura è definita semplicemente come l'insieme di tutto ciò che è appreso.

«Il termine si riferisce a modelli più o meno organizzati e persistenti: ai modelli, cioè, di abitudini, di idee, di atteggiamenti e di valori che vengono trasmessi al neonato dai suoi parenti anziani o da altri membri del gruppo, man mano che egli cresce». (Young 1947: 7, in Kroeber e Kluckhohn 1952, it.: 137)

Essendo parte della personalità, i modi di reagire sono abitudini e come tali applicati in modo immediato, spesso senza una riflessione critica o una scelta esplicita.

«cultura: i modelli tradizionali di azione che costituiscono una parte fondamentale delle abitudini consolidate con le quali un individuo entra in una qualunque situazione sociale». (Murdock 1941: 141, in Kroeber e Kluckhohn 1952, it.: 141)

Ma come ha origine la cultura? Ritroveremo questo aspetto (ma anche gli altri che abbiamo ricordato) approfondito in modo particolare da Dewey. È il problema che Kroeber e Kluckhohn focalizzano con le «definizioni genetiche». In sintesi, possiamo dire che la cultura si costituisce, almeno inizialmente, come un processo di adattamento all'ambiente naturale e presuppone ovviamente una comunità, un gruppo umano. L'uomo non si adatta all'ambiente con cambiamenti biologici, ma con la produzione di un tessuto culturale, il quale però, una volta costituito, lo plasma e diviene parte della sua personalità e del suo modo di pensare, come avviene con il linguaggio che è una componente importante della cultura stessa. Le definizioni di questo gruppo sottolineano quindi due processi: l'adattamento di una comunità all'ambiente e l'adattamento dell'individuo alla comunità.

«La cultura è il prodotto (il risultato) degli sforzi non-genetici dell'organismo, in vista dell'adattamento». (Bernard 1941: 8, in Kroeber e Kluckhohn 1952, it.: 155)

«Nel suo senso più ampio questo termine (la cultura) può significare la somma di quanto è creato o modificato dall'attività consapevole e inconsapevole di due o più individui, reciprocamente interagenti o il cui comportamento sia

reciprocamente condizionato». (Sorokin 1937: I: 3, in Kroeber e Kluckhohn 1952, it.: 155).

È interessante la sottolineatura di come il comportamento degli individui che interagiscono sia reciprocamente condizionato. La dimensione culturale modifica l'individuo e ne cambia la personalità e d'altra parte, ormai, ogni individuo è membro di una cultura, per cui la personalità è sempre in ampia misura culturale.

«... la cultura umana in generale può essere intesa come il processo dinamico e il prodotto dell'auto-educazione della natura umana oltre che dell'ambiente naturale, e implica lo sviluppo di potenzialità naturali selezionate per il conseguimento dei fini individuali e sociali della vita». (Bidney 1947: 387, in Kroeber e Kluckhohn 1952, it.: 156)

La definizione di Bidney sottolinea due aspetti interessanti: l'auto-educazione della natura umana, nel senso che mediante la cultura l'uomo forma se stesso, struttura la propria personalità, anche se il processo va visto in prospettiva storica; inoltre, la cultura filtra le diverse potenzialità naturali, sviluppando quelle più funzionali all'adattamento all'ambiente.

Dopo aver passato in rassegna altri tipi di definizioni, gli Autori documentano analisi della "cultura" che vanno oltre la semplice definizione, intitolando questa parte *Alcune enunciazioni del concetto di cultura*. Anche queste sono classificate in tipologie: La natura della cultura, Le componenti della cultura, Le proprietà distintive della cultura, Cultura e psicologia, Cultura e linguaggio, Il rapporto tra cultura e società, Individui, ambiente e artefatti.

Una rassegna di questi materiali esula dagli scopi di questa ricerca. Riteniamo preferibile, invece, selezionare alcuni passi che risultano particolarmente vicini alle posizioni filosofiche di Dewey.

Iniziamo con un'analisi di Murdock, che definisce la cultura come un insieme di abitudini di gruppo (è una definizione formulata anche da Dewey, come vedremo nel prossimo capitolo).

«La sola abitudine, tuttavia, è ben lungi dall'essere in grado di spiegare la cultura: molti animali privi di cultura posseggono una considerevole capacità di formare delle abitudini. Ed alcuni mammiferi sono, per questo verso, non del tutto inferiori all'uomo. Gli scienziati sociali, pertanto, concordano nell'affermare che la cultura dipende dal vivere in società, così come dipende dall'abitudine. Le abitudini individuali spirano con coloro che le posseggono, ma è tratto caratteristico della cultura persistere e sopravvivere anche se gli individui che ne sono i portatori sono esseri mortali. La cultura consiste in abitudini – è vero – ma esse differiscono dalle abitudini individuali per il fatto di essere condivise o possedute in comune dai vari membri di una società, acquisendo in tal modo una certa indipendenza ed una dimensione di immortalità. Le abitudini di ordine culturale sono state chiamate «abitudini di gruppo». Esse sono note all'uomo medio come “costumi”, e gli antropologi parlano talora della “scienza del costume”». (Murdock, 1932: 204-205, in Kroeber e Kluckhohn, 1952, it.: 204).

Murdock sottolinea un aspetto importante della cultura, distinguendo tra abitudini individuali e di gruppo: le prime sono comuni anche agli animali e sono legate al singolo, come risposta adattiva, standardizzata, a eventi simili. Le seconde fanno invece riferimento a una comunità e implicano la trasmissione ai nuovi membri, di modo che le abitudini, come abbiamo già visto, si presentano per il singolo come “oggettive” e si sedimentano come “atteggiamenti” comuni.

La cultura è trasmessa: questo aspetto è sottolineato con forza da tutti gli antropologi che fanno riferimento a Boas, che ne derivano, tra le altre, due conseguenze importanti, con le quali Dewey è particolarmente in sintonia: l'importanza dell'educazione (esplicita e implicita, intenzionale e non intenzionale) e il carattere storico della cultura, che caratterizza l'approccio di Boas (denominato appunto *particolarismo storico*) e mutuato dallo storicismo tedesco nel cui ambito Boas si è formato.

Questi aspetti sono importanti in Goldenweiser, che Dewey non soltanto conobbe, ma con il quale collaborò. Scrive Goldenweiser:

«In sintesi si potrebbe dire quindi che la cultura è storica o cumulativa, che viene

comunicata attraverso l'educazione – tanto quella che viene impartita deliberatamente quanto quella che viene trasmessa senza un piano preciso – che il suo contenuto viene incasellato in modelli (cioè procedure o sistemi di idee standardizzati); che è dogmatica nel contenuto e non tollera le differenze; che il contributo che fornisce alla formazione dell'individuo viene assorbito in gran parte inconsciamente, portando ad un successivo sviluppo di difese emozionali, il cui innalzarsi al livello cosciente con poca probabilità condurrà all'introspezione e all'analisi oggettiva, ma piuttosto a spiegazioni *ad hoc*, elaborate o alla luce dello *status quo* consolidato, o in base a un criterio morale più o meno soggettivo, o in base a una ragionevolezza o razionalità artificiale».

(Goldenweiser 1937: 45-46, in Kroeber e Kluckhohn, 1952, it.: 214)

L'importanza dell'apprendimento inconscio determina nella scuola boasiana una grande attenzione verso i processi mentali e più in generale psichici che accompagnano e consentono l'acquisizione degli atteggiamenti culturali del gruppo (inculturazione), dando luogo alla scuola di "cultura e personalità" (v. cap. 4). Sono particolarmente interessanti le ultime righe del brano: difficilmente gli individui diventano coscienti dei meccanismi inculturativi, ma più spesso elaborano giustificazioni razionali e intenzionali di valori e orizzonti di senso che hanno assimilato mediante la trasmissione della cultura.

Anche se la posizione di Goldenweiser e degli antropologi della "scuola di cultura e personalità" è lontana da ogni forma di idealismo, il rapporto tra la cultura e l'individuo ricorda per alcuni aspetti quello hegeliano tra l'individuo e lo spirito oggettivo:

«Se avessimo le cognizioni e la pazienza per analizzare retrospettivamente una cultura, ogni elemento di essa risulterebbe aver avuto inizio nell'atto creativo di una mente individuale. Non esiste, naturalmente, altra fonte dalla quale la cultura possa scaturire, perché ciò di cui essa è costituita non è altro che la materia grezza dell'esperienza, materiale o spirituale, trasformata in cultura dalla creatività dell'uomo. Una analisi della cultura, se condotta fino in fondo, ci fa risalire alla mente individuale.

Il contenuto di una mente particolare, d'altro canto, deriva dalla cultura; nessun

individuo, infatti, può mai creare la propria cultura: essa gli arriva dall'esterno, nel processo educativo.

Nei suoi elementi costitutivi la cultura è psicologica e, in ultima analisi, proviene dall'individuo; ma, come entità integrale, la cultura è cumulativa, storica, extraindividuale. Essa arriva all'individuo come parte della sua esperienza obiettiva, proprio come le sue esperienze con la natura; come queste, essa viene assorbita dall'uomo, entrando in tal modo a far parte del suo contenuto psichico». (Goldenweiser 1933: 59, in Kroeber e Kluckhohn, 1952, it.: pp. 221-2)

La descrizione che Goldenweiser fa del rapporto tra individuo e cultura è quella più diffusa in antropologia e ancor oggi risulta quella più accreditata: le innovazioni sono tutte riconducibili a singoli individui (il che sgombra il campo di ogni possibile interpretazione idealistica) ma al tempo stesso gli individui si formano in un contesto culturale e la loro stessa personalità è culturale. Il naturalismo di Dewey, come vedremo, si muoveva già in questa direzione e in sintonia con le posizioni di Goldenweiser.

Dopo aver passato in rassegna 164 definizioni di «cultura», gli autori tentano un bilancio conclusivo, ricostruendo una storia del concetto e individuando gli aspetti comuni alle definizioni degli ultimi decenni.

«Tutte le culture sono in buona parte costituite da modi di comportarsi, di sentire e di reagire, manifesti e organizzati in modelli. Ma le culture comprendono del pari un insieme caratteristico di premesse e di categorie non formulate ("cultura implicita") che variano molto da società a società. Così, un gruppo presume in modo inconscio e per abitudine che ogni concatenamento di azioni abbia un fine, e che, quando questo fine viene raggiunto, la tensione si riduca o scompaia. Per un altro gruppo, il pensiero basato su questo assunto non è affatto altrettanto automatico; (per esso) la vita non è una serie di sequenze finalizzate, ma è piuttosto costituita da esperienze disparate che possono essere soddisfacenti di per sé e non considerate come mezzi tesi a realizzare un fine.

La cultura non solo influenza il comportamento degli individui nei confronti di altri individui, ma anche, in ugual misura, ciò che da essi ci si aspetta. Ogni cultura è un sistema di aspettative: per quali tipi di comportamento l'individuo prevede di essere ricompensato o punito; in che cosa consiste la ricompensa e la punizione; quali tipi di attività sono ritenuti intrinsecamente gratificanti o frustranti. Per questo e per altri motivi (ad esempio, per la natura fortemente affettiva della maggior parte dell'apprendimento culturale) l'individuo di rado è emozionalmente neutrale nei confronti di quei settori della sua cultura che lo toccano direttamente. I modelli culturali sono *sentiti*; vi si aderisce o vengono rigettati emozionalmente». (Kroeber e Kluckhohn, 1952, it.: pp. 336-7)

Il sistema culturale, dunque, regola il comportamento e le attese di ogni individuo, dando una coerenza complessiva alla comunità, ma riguarda anche i sentimenti e le reazioni emotive dei membri del gruppo. Non influenza quindi soltanto il comportamento, ma il modo di sentire degli uomini.

Tra le caratteristiche della cultura che sono comuni alla maggior parte delle definizioni (la storicità, l'uniformità, ecc.), una delle principali riguarda i significati e i valori che comunica agli individui.

«I valori sono principalmente sociali e culturali; hanno una portata sociale e fanno parte della cultura, per forma e per sostanza. Vi sono varianti individuali di valori culturali ed anche mete e criteri strettamente personali sviluppatasi attraverso le vicissitudini dell'esperienza privata e rafforzati dai premi derivati dal loro uso. Ma questi ultimi generalmente non vengono chiamati valori, e in ogni caso si devono distinguere dai valori collettivi. Ovvero, il posto occupato da un valore nella vita di alcune persone può essere completamente diverso da quello occupato da questo valore nello stesso schema culturale. Così il sognare ad occhi aperti o l'autoerotismo possono finire per avere un grande valore per l'individuo, anche se sono ignorati, irrisi o condannati sul piano socioculturale. Queste affermazioni, tuttavia, non significano che i valori abbiano un'esistenza autonoma al di fuori delle menti individuali o che esista una mente collettiva che

li contenga, dotata di esistenza. Il *locus*, o la sede dei valori, o di ogni altro elemento culturale si trova negli individui e non altrove. Ma un valore diventa valore di gruppo, così come un'abitudine diventa costume o come gli individui diventano una società, solo grazie alla partecipazione collettiva.

Questa qualità collettiva dei valori spiega perché essi siano sovente anonimi e sembrino il risultato spontaneo del movimento di massa, come possiamo osservare nell'etica, nella moda, nel linguaggio. Anche se la nascita di un valore o di una parte di esso avviene in una mente individuale, nella maggior parte dei casi il ricordo di questa creazione individuale si perde molto presto, man mano che procede la socializzazione, e in molti casi cade completamente nell'oblio. La forza del valore, tuttavia, non esce indebolita da questo oblio, ma ne viene piuttosto accresciuta. La collettivizzazione può anche tendere a far diminuire la consapevolezza manifesta ed esplicita dell'esistenza del valore stesso: esso mantiene allora la sua presa e la sua forza, ma occultamente come un implicito *a priori*, come un costume di gruppo non razionale [...]. Ciò significa, per converso, che il funzionamento in relazione al valore o allo standard diviene automatico, come nel caso del linguaggio corretto; diventa coercitivo, come nel caso delle maniere e della moda; oppure diventa dotato di alto potenziale emozionale, come accade sovente per la morale e la religione; in ogni caso mai pienamente consapevole o razionale, o interessato.

I valori hanno rilievo in quanto forniscono dei punti focali per i modelli di organizzazione del materiale culturale: conferiscono significato alla nostra comprensione delle culture, e costituiscono, in realtà, l'unica base per la comprensione totale della cultura, perché l'effettiva organizzazione di ogni cultura si attua in primo luogo in termini di valori. Ciò appare chiaro non appena si tenti di presentare il quadro di una cultura senza riferirsi ai suoi valori. Procedendo in questo modo si farebbe una raccolta – priva di struttura e di significato – di voci il cui rapporto reciproco sarebbe costituito soltanto dalla coesistenza nel tempo e nello spazio: una raccolta che potrebbe vantaggiosamente essere sistemata in ordine alfabetico o in un qualsiasi altro ordine; una mera lista di lavanderia». (Kroeber e Kluckhohn 1952, it.: 367-8)

Questa lunga citazione è interessante perché in essa vengono chiariti alcuni importanti aspetti dei valori e del loro rapporto con la cultura. Si tratta, d'altra parte, di un problema centrale nell'analisi di Dewey e anche negli sviluppi dell'antropologia negli anni successivi alla pubblicazione di quest'opera. Enumeriamoli, seguendo lo sviluppo argomentativo del brano:

- a. i valori sono sociali, mentre i fini individuali, che pure esistono, hanno un'importanza marginale;
- b. i valori hanno origine da individui, ma sono significativi in quanto diventano impersonali e collettivi;
- c. i valori sono spesso (o in misura importante) inconsci;
- d. si presentano come già dati, come degli *a priori*, per i singoli;
- e. organizzano vasti ambiti dell'esperienza, e anche l'esperienza nel suo insieme (potremmo parlare, in questa prospettiva globale, di "visione del mondo", di *Weltanschauung*) in modo integrato e coerente.

Dall'esame dell'insieme delle definizioni, gli autori ricavano materiale per affrontare un'altra questione interessante: l'antropologia culturale ha sottolineato spesso la relatività e la pari dignità delle culture, ricordando però, parallelamente, che alcuni valori si presentano come universali o ammettono poche e motivate eccezioni. Si pensi al tabù dell'incesto o ai riti funebri, molto diversi da comunità a comunità, ma presenti ovunque, praticamente senza eccezioni. È possibile, allora, conciliare il relativismo culturale con l'universalità di alcuni valori? In che modo? Gli Autori registrano il dato di fatto senza trarne conclusioni. Sottolineano che i valori universali non sono assoluti, perché non possiamo escludere che cambino in futuro, ma che comunque «la semplice esistenza di universali, dopo tanti millenni di storia della cultura ed in ambienti così diversi, consente di ritenere che essi corrispondono a qualcosa di molto profondo nella natura umana e/o sono condizioni necessarie alla vita sociale». (Kroeber e Kluckhohn 1952, it.: 378)

Anche Dewey, come vedremo, sottolinea fortemente la relatività dei valori, che sono sempre oggetto di verifica e di esperimento, ma al tempo stesso ne individua alcuni che dovrebbero caratterizzare ogni società. Inoltre sostiene esplicitamente la possibilità di

scegliere, in seguito alla ricerca e all'esperimento, tra valori diversi, che non sono affatto equivalenti, ma tra i quali è possibile decidere quali sono migliori e quali peggiori, pur non potendo parlare di valori assoluti.

Concludendo, tra le diverse culture esistono diversità, ovviamente, ma anche analogie, a due diversi livelli: ci sono, come abbiamo visto sopra, valori comuni; e ci sono – come avviene tra le diverse lingue – forti somiglianze nella struttura, nel rapporto delle parti con il tutto e dell'individuo con la dimensione culturale.

«In conclusione, le culture sono distinte, e tuttavia simili e confrontabili. Come ha sottolineato Steward²⁸, gli aspetti per i quali una cultura è unica sono proprio quelli secondari e variabili. Due o più culture possono avere in comune gran parte del contenuto ed anche della modellizzazione, e tuttavia rimanere distinte; vi sono gli universali, ma l'autonomia relativistica resta un principio valido. Entrambe le prospettive sono valide e importanti, e non bisogna porle in una errata antinomia *aut-aut*. Ancora una volta vi è una corretta analogia tra le culture e le personalità: ogni essere umano è unico nella sua concreta totalità, e tuttavia assomiglia sotto certi aspetti a tutti gli altri esseri umani; e molto ad alcuni esseri umani particolari. Come non è più il caso di limitare ogni cultura nei confini dei suoi caratteri distintivi e della sua organizzazione, astraendo dalle affinità che sono universali, liquidate come «preculturali» o «condizioni della cultura», così non è più il caso di negare ad ogni personalità gli aspetti derivanti dalla sua eredità culturale e dalla partecipazione alla comune umanità». (Kroeber e Kluckhohn, 1952, it.: 380-1)

Come abbiamo ricordato in apertura, l'opera di Kroeber e Kluckhohn viene pubblicata nel 1952, l'anno stesso della morte di Dewey. Essa fotografa quindi la situazione della disciplina nei decenni precedenti, gli stessi in cui opera Dewey. L'antropologia culturale che emerge dall'opera rappresenta dunque lo stato della disciplina con cui dialogò Dewey, in un ricca osmosi tra filosofia e antropologia garantita, oltre che dai rapporti

²⁸ Julien H. Steward (1902-1972), antropologo statunitense, teorico dell'evoluzionismo multilineare, cioè della possibilità di molte linee evolutive diversificate delle quali occorre ricostruire la storia.

personali con Boas, con Goldenweiser, con Ruth Benedict e con molti altri antropologi, da una ricerca filosofica che si confronta continuamente con i problemi e con le teorie delle scienze sociali²⁹.

²⁹ I rapporti tra la filosofia di Dewey e l'antropologia culturale sono documentati anche dall'ampio spazio che al filosofo statunitense dedica l'antropologo italiano Carlo Tullio-Altan (1979). La sua ricerca si sviluppa comunque lungo un percorso molto diverso da quello che seguiremo qui, concentrandosi soprattutto sul contributo di Dewey all'analisi dell'individuo in una situazione data e sulle risposte di fronte a nuovi problemi mediante gli strumenti forniti dalla cultura da un lato e dall'indagine creativa dall'altro. Cfr. Tullio-Altan 1979: 329-334 e 342-350.

4. L'etica di Dewey e il confronto con l'antropologia culturale: gli scritti giovanili

4.1. Etica e valori nella filosofia di Dewey

Nella ricerca di Dewey l'etica occupa un posto centrale per il marcato orientamento pratico che egli attribuisce alla filosofia. La riflessione sulla morale deve condurre a un miglioramento dell'adattamento all'ambiente e del benessere sociale, e d'altra parte, la capacità di una teoria di migliorare la vita umana ne costituisce la verifica migliore.

Lo stretto legame che sussiste tra la teoria e la prassi caratterizza aspetti importanti della concezione etica di Dewey fin dai primi scritti sull'argomento. Come sottolinea Putnam, «in linea teorica tutte le opere di Dewey hanno a che fare con l'etica, in un modo o nell'altro». (Putnam 2004, it: 43) In particolare ricorda *La ricerca della certezza*, *Ricostruzione filosofica*, *Ethics* (1932), *Natura e condotta dell'uomo*.

Tutte le opere di Dewey fanno riferimento in modo più o meno diretto all'etica, sia quelle pedagogiche, che hanno come fine la costruzione di un modello di individuo con specifiche qualità morali, sia quelle filosofiche, che esprimono una concezione antropologica caratterizzata dalla formazione e dallo sviluppo della personalità del singolo nell'interazione continua (transazione) con l'ambiente e con gli altri³⁰, sia quelle politiche, in cui viene costantemente sottolineato il significato etico della democrazia.

Dewey dedica però un'attenzione specifica all'etica in senso stretto, con quattro opere

³⁰ Nonostante la centralità, nel pensiero di Dewey, dell'etica, essa è stata scarsamente considerata, come sottolinea una studiosa attenta a questo aspetto del pensiero di Dewey, Jennifer Welchman. Nella sua analisi (Welchman, 1997: Introduzione) è ricordato che dopo la sua morte, Dewey fu considerato importante soltanto come pedagogista. Come filosofo è stato riscoperto recentemente, anche grazie al contributo di Richard Rorty che in *Philosophy and the Mirror of Nature*, 1979, gli riconosce il merito di avere anticipato molte delle attuali critiche alla filosofia analitica.

«Indipendentemente da Rorty – scrive Welchman –, un parallelo risveglio di interesse verso le teorie pragmatiste della verità si è sviluppato nelle aree della filosofia della scienza e della epistemologia». (Welchman, 1997: 4) Anche la metafisica e l'epistemologia di Dewey sono state rivalutate. Lo stesso, invece, non è accaduto per la sua etica. Ciò è riprovevole – prosegue Welchman, perché ignorarne l'etica pregiudica anche la comprensione del resto della sua filosofia, che all'etica è strettamente legata. Inoltre, ignorare il suo pensiero etico significa trascurare «la più originale e sistematica teoria morale naturalistica dell'ultimo secolo» (Welchman, 1997: 4).

principali (nessuna delle quali è tradotta in italiano) e numerosi articoli.

Prima di considerare nell'insieme l'opera di Dewey, in riferimento anche al significato etico dei lavori più noti, è opportuno analizzare più da vicino questi scritti specificatamente etici, che sono i seguenti:

Outlines of a Critical Theory of Ethics, 1891

The Study of Ethics: a Syllabus, 1894

Ethics (con Tufts), 1908

Ethics (con Tufts), 1932: una riedizione dell'opera del 1908, ma mentre la prima parte, di Tufts, è invariata, la seconda, di Dewey, è praticamente riscritta *ex novo*.

Sorprende il fatto che nonostante la mole e il numero di questi scritti, nessuno sia stato ancora tradotto in italiano³¹. Insieme a queste opere principali, prenderemo in considerazione anche alcuni articoli che contribuiranno a delineare un quadro articolato del pensiero etico di Dewey.

4.2. I primi scritti

Nel suo primo lavoro sull'etica, *Ethics and Physical Science* (1887), in cui critica in particolare l'etica evoluzionistica di Spencer, Dewey nega che le scienze fisiche possano fondare l'etica, formulando una serie di argomentazioni per corroborare questa tesi: «1. l'etica ha a che fare con un fine, e non c'è posto per un fine in natura in quanto collocato nello spazio e nel tempo; 2. anche se esso ci fosse nell'universo, non costituirebbe per questo l'ideale della condotta umana»³². (Dewey 1887: 225) E aggiunge: «[...] la negazione della possibilità per una scienza fisica di formulare un'etica positiva non sorge dal cavillare sull'esclusività dello spirito, ma dalla profonda convinzione che in un mondo quale quello conosciuto dalla scienza fisica non c'è un fondamento per la morale, non c'è un posto dove la vita morale possa stabilire le

³¹ Questa circostanza sembra confermare l'acuta osservazione di Gregory Pappas, che ha dedicato molte analisi all'etica di Dewey, secondo il quale «L'etica di Dewey è forse la più originale – e la più sottovalutata – area del suo pensiero». (Pappas 1998: 100). Un altro importante studioso, James Gouinlock, va oltre, affermando: «[Dewey] ha sviluppato una filosofia morale che risulta essere più comprensiva, innovativa e illuminante di ogni altro tentativo simile negli ultimi cento anni» (Gouinlock 1972: XIX).

³² «1. ethics deals with an end, and there is no place for an end in nature as confined to space and time; 2. even if there were an end in the universe, this would not of itself constitute the ideal for human conduct».

proprie fondamenta; e nella convinzione che un'interpretazione spirituale della realtà solamente può fondare un'etica veramente scientifica e giustificare i viventi comportamenti dell'uomo verso l'uomo»³³. (Dewey 1887: 226) La scienza non solo non è in grado di spiegare la teleologia che è parte importante dell'etica, ma neppure altri aspetti come, ad esempio, il concetto di "dovere"³⁴.

Dewey non esprime nessuna condanna verso la scienza e i suoi metodi (come ci si potrebbe attendere per la sua adesione al neohegelismo, che, riprendendo il severo giudizio di Hegel sulla natura, non dava valore allo studio scientifico della stessa), dimostrando al contrario già da allora un grande interesse verso questo ambito³⁵, ma nega che la concezione scientifica del mondo possa fondare l'etica.

D'altra parte, anche dopo aver abbandonato l'idealismo e aver fatto, come è noto, della scienza uno dei propri punti di riferimento principali, Dewey continua a ritenere l'etica distinta dalle leggi fisiche e non riducibile né alla fisiologia del cervello né alla psicologia. Essa riguarda una dimensione diversa, costituita dall'interazione tra gli individui e sostanzialmente esterna ai singoli, anche se ovviamente da essi interiorizzata. Questa concezione, che conserva un sottofondo di prospettiva hegeliana anche se profondamente rielaborata, emerge già nei primi scritti di Dewey, e in particolare in un saggio pubblicato pochi mesi dopo quello appena ricordato, *The Ethics*

³³ «[...] the denial of the possibility of physical science to formulate a constructive ethics does not arise from a carping exclusive spirit, but from the profound conviction that in a world such as physical science takes cognizance of there is no ground for morals, no place where the moral life may so much as set its foot; and in the conviction that a spiritual interpretation of reality can alone found a truly scientific ethics and justify the living ways of man to man».

³⁴ Granese così riassume la posizione di Dewey: «Il fine etico non può coincidere con quello naturale. Ciò che di fatto accade è altro dal fine ideale; il concetto di dovere non trova posto nel processo naturale, che non presenta nessuna autorità, nessun elemento di obbligazione, nessun dovere. "Sarà" è solo un modo di dire "è"; non è altro che un "è" proiettato nel tempo, mentre l'etica ha bisogno di un ideale che ponga il *dovere* senza riguardo per l'*essere*. Il concetto di obbligazione ha senso soltanto in rapporto al concetto di scelta il quale ovviamente non è compatibile col determinismo naturalistico che regola il processo della evoluzione in base a leggi meccaniche». (Granese 1966: 133)

³⁵ L'idealismo di Morris, cui Dewey aderisce, è del resto fortemente immanentistico. Dewey stesso ricorda che a Morris «piaceva canzonare chi sosteneva che alla filosofia spettasse di comprovare l'esistenza di questo mondo e della materia. Ai suoi occhi, il solo problema filosofico che esistesse era il significato dell'esistenza: il suo idealismo era completamente di tipo obiettivo.» (Dewey 1930a, it.: 124) Di Hegel gli interessa soprattutto la capacità di superare le diverse dicotomie, proponendo una visione unitaria della realtà: «La sintesi hegeliana di soggetto e oggetto, materia e spirito, divino e umano, non era più una semplice formula intellettuale; e mi recava un immenso sollievo, mi dava un senso di liberazione.

of Democracy (1888).

In questo breve scritto, Dewey critica la concezione di Henry Maine³⁶ che aveva definito la democrazia come una forma di governo tra le altre, per di più di difficile realizzazione perché un insieme di individui non avrebbe potuto prendere decisioni e gestire il potere con la stessa efficienza di un piccolo gruppo o di un solo individuo. Nota Dewey: «Il fatto è, comunque, che la teoria dell'organismo sociale, che la teoria che gli uomini non sono atomi asociali isolati, ma sono uomini solo quando sono in relazione intrinseca con altri uomini, ha completamente soppiantato la teoria degli uomini come un aggregato, un mucchio di granelli di sabbia che hanno bisogno di un qualche cemento artificiale per assumere un'apparenza di ordine»³⁷. (Dewey 1888: 231) In realtà, l'uomo isolato non esiste, l'organismo sociale è la condizione per l'esistenza stessa di esseri umani.

«La società, come un autentico tutto, è l'ordine normale, e la massa come un aggregato di unità isolate è una favola. Se le cose stanno così, e se la democrazia è una forma di società, non solo ha, ma deve avere una volontà comune; è proprio questa volontà unitaria che ne fa un organismo»³⁸. (Dewey 1888: 232)

La posizione di Dewey rimanda a quella hegeliana, ma è vicina anche alla concezione antropologica di matrice boasiana con la quale poco più tardi si incontrerà. La democrazia non è, come sosteneva Maine, una forma di governo, ma una forma di società, quindi un insieme di relazioni strutturate, che danno luogo a un sentire comune, a una comune volontà.

La visione della democrazia come una realtà frammentata può sostenersi in relazione al suffragio universale e alla regola della maggioranza, che sembra ridurre tutto a una

Anche il trattamento che Hegel fa della cultura umana, delle arti e delle istituzioni, implicava lo stesso sgretolamento di muri divisorii e aveva per me una specialissima attrazione». (*Ibidem*)

³⁶ Henry J. Sumner Maine (1822-88), giurista inglese, è considerato uno dei padri dell'antropologia per la sua opera *Ancient Law* (1861).

³⁷ «The fact is, however, that the theory of the "social organism," that theory that men are not isolated non-social atoms, but are men only when in intrinsic relations to men, has wholly superseded the theory of men as an aggregate, as a heap of grains of sand needing some factitious mortar to put them into semblance of order».

³⁸ «Society, as a real whole, is the normal order, and the mass as an aggregate of isolated units is the fiction. If this be the case, and if democracy be a form of society, it not only does have, but must have, a common will; for it is this unity of will which makes it an organism».

questione puramente numerica. Il problema non è quello del semplice rapporto tra maggioranza e minoranza, ma è l'analisi dei processi mediante cui si forma la maggioranza, che spesso rappresenta l'orientamento generale dell'intero organismo in un momento dato.

Il diverso modo di concepire la democrazia ha conseguenze immediate nel modo in cui consideriamo l'individuo in rapporto alla collettività. Scrive Dewey: «Dobbiamo adesso considerare l'altra faccia della medaglia. La teoria che considera la società democratica come una mera massa fa, d'altra parte, del cittadino democratico una semplice briciola in questa massa, un frammento disorganizzato. Se, al contrario, la società può essere correttamente descritta come organica, il cittadino è membro dell'organismo, ha concentrato in se stesso la volontà e l'intelligenza del tutto. Comunque vogliamo metterla, questa teoria può portare a una sola conclusione, quella della sovranità del cittadino»³⁹. (Dewey 1888: 235)

La metafora dell'organismo è quindi soltanto parzialmente adeguata, perché nel caso considerato non soltanto l'individuo è parte del tutto, ma anche il tutto è parte dell'individuo, che interiorizza il comune sentire, la volontà e la visione del mondo caratteristici della comunità. Il tutto diventa quindi parte importante della personalità di ogni singolo individuo⁴⁰.

Secondo Dewey questo processo per cui «la società e l'individuo sono organici l'un l'altra»⁴¹ (Dewey 1888: 237) non riguarda tutte le comunità allo stesso modo, ma quella democratica in particolare, perché in essa la partecipazione volontaria del singolo alla vita del tutto implica un'interiorizzazione che non avviene nella stessa misura in società autoritarie, che non richiedono partecipazione ma obbedienza. Per questa compenetrazione tra individuo e società, la democrazia è la forma organizzativa più stabile, in

³⁹ «We must now turn to the other side of the picture. The theory which makes of democratic society a mere mass, makes, on the other hand, the democratic citizen a mere minced morsel of this mass, a disorganized fragment. If, however, society be truly described as organic, the citizen is a member of the organism, and, just in proportion to the perfection of the organism, has concentrated within himself its intelligence and will. Disguise it as we may, this theory can have but one result, that of the sovereignty of the citizen».

⁴⁰ È opportuno sottolineare lo stretto collegamento – su cui torneremo – con l'antropologia in genere, e più in particolare con la scuola di “cultura e personalità” e con la nozione di “personalità di base” elaborata da A. Kardiner alla fine degli anni Trenta.

quanto implica un legame profondo tra gli individui e di ognuno verso il tutto.

Per tutti questi aspetti, conclude Dewey, «la democrazia è un'idea etica, l'idea di una personalità con capacità veramente infinite, incorporate in ogni uomo. La democrazia e il compiuto ideale dell'umanità sono a mio avviso sinonimi. L'idea di democrazia, le idee di libertà, uguaglianza e fraternità, rappresentano una società in cui la distinzione tra secolare e spirituale è venuta meno»⁴². (Dewey 1888: 248)

Così intesa, la democrazia diventa per Dewey un ideale etico assoluto, non legato a un periodo storico o a un sistema sociale, ma valido universalmente come stile di vita e come visione del mondo.

Anche se ancora legato al pensiero idealistico, Dewey sottolinea sin dagli scritti giovanili lo stretto legame tra teoria e pratica nella morale (*Moral Theory and Practice*, 1891⁴³), iniziando contemporaneamente una critica a Green che segna l'inizio del lungo e graduale percorso “dall'assolutismo allo strumentalismo”⁴⁴. Dewey respinge decisamente l'impostazione secondo cui la teoria costituisce il fondamento della prassi, stabilendo principi “superiori” (metafisici o religiosi) che giustificano le norme del comportamento.

Secondo Dewey, invece, la teoria morale è semplicemente “la teoria della pratica”. «La teoria morale, per esempio, è spesso vista come un tentativo di individuare una “base” filosofica o una fondazione per l'attività morale, in qualcosa che è al di là dell'attività stessa»⁴⁵ (EW 3: 94). E aggiunge, ironicamente, che seguendo questa linea qualcuno potrebbe addirittura affermare che non sarà possibile un'attività morale finché non verrà dimostrato il sistema filosofico di Platone, o di Kant, o di Spencer, cioè finché non si avrà un fondamento teorico indubitabile come base teorica per l'attività etica. In realtà,

⁴¹ «Society and the individual are really organic to each other».

⁴² «democracy is an ethical idea, the idea of a personality, with truly infinite capacities, incorporate with every man. Democracy and the one, the ultimate, ethical ideal of humanity are to my mind synonyms. The idea of democracy, the ideas of liberty, equality, and fraternity, represent a society in which the distinction between the spiritual and the secular has ceased».

⁴³ L'articolo, pubblicato nella rivista “International Journal of Ethics”, è adesso in EW 3: 93-109.

⁴⁴ L'espressione è il titolo di un saggio autobiografico di Dewey, “From Absolutism to Experimentalism”, del 1930.

⁴⁵ «Moral theory, for example, is often regarded as an attempt to find a philosophic “basis” or foundation for moral activity in something beyond that activity itself».

prosegue Dewey, la teoria morale deriva dalla prassi, non viceversa. Riflettendo sui comportamenti ne ricaviamo generalizzazioni per descriverli, da un lato, e valutazioni critiche per modificare norme non adeguate alla soluzione dei problemi, dall'altro lato. Si tratta di un movimento circolare, dialettico: dalla riflessione sulla prassi concreta ricaviamo gli aspetti ideali, spesso realizzati parzialmente o in modo imperfetto, e li assumiamo come idee da realizzare in una prassi migliorata.

«La teoria morale, allora, è la percezione analitica delle condizioni e delle relazioni messe in gioco in un dato atto, – cioè è l'azione traspota in *idea*. È la costruzione dell'atto nel pensiero contro la sua realizzazione esterna. È, quindi, *il fare – l'atto stesso, nel suo manifestarsi*. Siamo tanto lontani da ogni divorzio tra teoria morale e pratica, che la teoria è l'atto ideale, e la condotta è la comprensione messa in atto. Questa è la nostra tesi»⁴⁶. (EW 3: 95)

La convinzione che la teoria morale sia *dentro* la prassi e non *a monte* di essa deriva a Dewey dalla filosofia hegeliana, ma il fatto che la comprensione possa poi consentire di intervenire sulla realtà, modificandola, indica già il maturare di una nuova prospettiva che caratterizzerà tutta l'opera di Dewey.

Un rapporto dialettico simile a quello che lega teoria morale e prassi, intercorre tra l'essere e il dovere. Le norme non sono regole dettate dalla ragione che dobbiamo seguire, ma strumenti che ci consentono di analizzare le diverse situazioni in cui ci troviamo e i problemi che dobbiamo affrontare. “Ama il prossimo tuo come te stesso”, ad esempio, non mi dice nulla circa i comportamenti concreti da seguire, ma mi consente di analizzare la situazione da un punto di vista impersonale, superando quello basato soltanto sui miei desideri e sugli interessi particolari.

«... io posso dire (in primo luogo) che il “dovere” sorge sempre da e ricade

⁴⁶ «Moral theory, then, is the analytic perception of the conditions and relations in hand in a given act, – it is the action in *idea*. It is the construction of the act in thought against its outward construction. *It is, therefore, the doing, – the act itself, in its emerging*. So far are we from any divorce of moral theory and practice that theory is the ideal act, and conduct is the executed insight. This is our thesis».

sempre nell'essere, e (in secondo luogo) che il "dovere" in se stesso è un "essere", – l'essere dell'azione. Il dovere non contiene mai la giustificazione di se stesso. Noi dobbiamo fare questo e questo semplicemente a causa di una situazione pratica esistente; a causa delle relazioni in cui ci troviamo. Possiamo, mediante un processo di astrazione, che è abbastanza giustificabile come strumento di analisi, distinguere tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere; ma ciò non significa assolutamente che ci sia una simile separazione nella realtà»⁴⁷. (EW 3: 105)

Dewey esemplifica questa immanenza del dover essere nell'essere con un'immagine finale, che sottolinea il carattere strumentale della teoria. Le situazioni in cui ci troviamo sono sempre fluide, in divenire. Quando applichiamo ad esse la riflessione, l'intelligenza, è come se le congelassimo e ne ricavassimo una sezione, uno spaccato. In questo modo, possiamo comprenderle meglio e decidere come agire in esse per modificarle in base alla conoscenza che ne abbiamo acquisito. Il "dovere" si colloca in questo orizzonte, è un dover essere della situazione (che comprende anche la nostra azione in essa). Questa immagine esemplifica anche lo stretto rapporto tra teoria e pratica: la prima è l'analisi della situazione per capire meglio come muoversi in essa.

Nel 1891 Dewey scrive anche un saggio di ampie dimensioni, *Outlines of a Critical Theory of Ethics*, che presenta ancora evidenti componenti hegeliane, come cercheremo di dimostrare, anche se non tutte le analisi concordano su questo punto⁴⁸. Il fine

⁴⁷ «I should say (first) that the "ought" always rises from and falls back into the "is," and (secondly) that the "ought" is itself an "is", the "is" of action. The "ought" is never its own justification. We ought to do so and so simply because of the existing practical situation; because of the relationships in which we find ourselves. We may, by an abstraction, which is justifiable enough as a means of analysis, distinguish between what is and what should be; but this is far from meaning that there is any such separation in reality».

⁴⁸ In particolare A. Mercante, nella tesi di dottorato *L'etica nel pensiero giovanile di John Dewey* (2006), scrive, in riferimento agli *Outlines*: «Questo testo può essere considerato il primo trattato sull'etica in cui Dewey si discosta dalle idee mutate dai suoi maestri [Green e Bradley] per esprimere una propria posizione di pensiero». (p. 121) Un commentatore autorevole come Bausola sottolinea come in quest'opera Dewey si richiami largamente a Hegel, pur introducendo però anche prospettive nuove, in particolare il migliorismo. (Bausola 1960: 28).

principale dell'etica è l'autorealizzazione⁴⁹, anche se l'analisi è orientata verso lo studio dell'individuo inserito nella concreta realtà storico-sociale.

Questi due aspetti sono in realtà strettamente intrecciati. In un articolo del 1893, *Self-Realization as the Moral Ideal*⁵⁰, Dewey chiarirà meglio questo rapporto. L'autorealizzazione non deve essere intesa come un concetto astratto, ma indica l'identità del sé e della propria realizzazione, dell'interiorità e della condotta come insieme dei comportamenti che oggettivano il sé.

Questo significato pratico (cioè legato alla prassi) dell'autorealizzazione è presente e importante anche negli *Outlines*. Il saggio è diviso in tre parti: nella prima vengono definiti i principali concetti morali, in particolare il Bene, il Dovere e la Libertà; nella seconda, quella che più risente dell'influenza hegeliana, si analizza il "mondo etico", cioè la valenza etica delle istituzioni e della dimensione collettiva; nella terza si affronta la morale come è vissuta da ogni individuo. Anche in questo caso l'influenza hegeliana è evidente: la tesi principale di Dewey, che si richiama all'etica del neohegeliano britannico Thomas Hill Green⁵¹, è che la moralità coincide con lo sforzo per realizzare gli ideali.

Ricostruiamo brevemente il percorso argomentativo di Dewey. La moralità astratta si realizza concretamente nella storia e nelle istituzioni: in particolare, il dovere si incarna nelle leggi effettivamente esistenti e la libertà nei diritti riconosciuti ai cittadini. L'individuo nasce in questo ambiente etico a lui preesistente, confrontandosi con le istituzioni in cui svolge il proprio ruolo e sviluppa la propria attività. L'analisi della vita morale dell'individuo avviene a partire da questo contesto.

«Dobbiamo considerare – scrive Dewey – come queste istituzioni si rapportano all'individuo, risvegliando in lui una specifica coscienza morale, ossia la coscienza delle relazioni attive tra persone, in antitesi alla coscienza delle

⁴⁹ L'autorealizzazione (*self-realization*) è il fine assegnato all'etica dal neohegelismo e in particolare da Green. In seguito, Dewey preferirà parlare di "espressione di sé" (*self-expression*), incominciando il progressivo ma graduale allontanamento dal neohegelismo di cui parla nel saggio del 1930 *From Absolutism to Experimentalism* (v. nota 8).

⁵⁰ "Philosophical Review", II (Nov. 1893), pp. 652-64, ora in *EW* 4: 42-53.

⁵¹ In particolare all'opera *Prolegomena to Ethics*, 1884.

relazioni che esistono nella contemplazione teoretica; come l'individuo si comporta verso queste istituzioni, realizzandole con l'assumere la sua posizione in esse, o cercando di contrastarle vivendo separatamente da esse; e come di conseguenza si forma un carattere morale. Più brevemente, abbiamo a che fare: 1. con la coscienza pratica, o la formazione e lo sviluppo di ideali di condotta; 2. con la lotta morale, o il processo di realizzazione di questi ideali, e 3. con il carattere morale, o con le virtù»⁵². (EW 3: 353)

Lo stretto legame tra realizzazione dell'individuo e della comunità di cui fa parte, è sottolineato da quello che Dewey definisce il proprio "postulato etico", considerato talmente centrale da essere enunciato interamente in lettere maiuscole (fatto inconsueto nei suoi scritti):

«NELLA REALIZZAZIONE DELLA INDIVIDUALITÀ TROVIAMO ANCHE LA NECESSARIA REALIZZAZIONE DI ALCUNE COMUNITÀ DI PERSONE DI CUI L'INDIVIDUO È MEMBRO; E, RECIPROCAMENTE, L'AGENTE CHE A TEMPO DEBITO SODDISFA LA COMUNITÀ CUI PARTECIPA, MEDIANTE QUESTA STESSA CONDOTTA SODDISFA SE STESSO»⁵³. (EW 3: 322)

E subito sotto Dewey commenta: «Detto altrimenti, il postulato è che c'è una comunità di persone; un bene che è realizzato dalla volontà di uno non è un fatto privato ma pubblico. È questa unità di individui rispetto ai fini dell'azione, questa esistenza di un bene pratico comune, che costituisce ciò che chiamiamo

⁵² «We have to consider how these institutions appeal to the individual, awakening in him a distinct *moral* consciousness, or the consciousness of active relations to persons, in antithesis to the theoretical consciousness of relations which exist in contemplation; how the individual behaves towards these institutions, realizing them by assuming his proper position in them, or attempting to thwart them by living in isolation from them; and how a moral character is thus called into being. More shortly, we have to deal (1) with the practical consciousness, or the formation and growth of ideals of conduct; (2) with the moral struggle, or the process of realizing ideals, and (3) with moral character, or the virtues».

⁵³ IN THE REALIZATION OF INDIVIDUALITY THERE IS FOUND ALSO THE NEEDED REALIZATION OF SOME COMMUNITY OF PERSONS OF WHICH THE INDIVIDUAL IS A MEMBER; AND, CONVERSELY, THE AGENT WHO DULY SATISFIES THE COMMUNITY IN WHICH HE SHARES, BY THAT SAME CONDUCT SATISFIES HIMSELF.

l'ordine morale del mondo»⁵⁴. (*Ibidem*)

Questo postulato rievoca in modo esplicito il concetto hegeliano di “eticità”⁵⁵, secondo cui la morale assume una dimensione oggettiva, incarnandosi nelle istituzioni (la famiglia, la società civile, lo Stato) e venendo poi interiorizzata dai singoli, per cui la coscienza individuale ha una forte componente comunitaria. Questa prospettiva viene approfondita in tutta la seconda parte dell'opera, intitolata *The Ethical World*.

Secondo l'analisi di Dewey, la moralità non è un ideale da realizzare, ma è ciò che esiste qui ed ora, incarnato nelle istituzioni e nei rapporti interpersonali che caratterizzano una data società.

Per spiegare meglio il proprio punto di vista, Dewey lo concretizza (come ama spesso fare) in una possibile esperienza, in una realtà immaginata o meglio costruita a tale scopo.

«L'esistenza di questo mondo morale non è qualcosa di vago, di misterioso. Immagina una fabbrica ben organizzata, in cui viene portata avanti una attività completa – diciamo la produzione di tessuto di cotone. Questo è il fine: è un fine comune – e lo è per ogni singolo lavoratore. Non tutti gli individui, tuttavia, fanno la stessa cosa. Quanto più perfetta è l'attività, quanto meglio è organizzato il lavoro, tanto più differenziati sono i rispettivi compiti. Questo è l'aspetto dell'attività individuale, o libertà. Per rendere completa l'analogia con l'attività morale, dobbiamo supporre che ogni individuo stia lavorando per se stesso, e non semplicemente per qualche altro fine, come ad esempio il salario. Ora,

⁵⁴ Sulla validità di questo postulato e sull'esistenza di un ordine morale del mondo come condizione della morale, si è sviluppato un animato dibattito tra gli interpreti di Dewey. Bradley lo considera un semplice “articolo di fede” non giustificabile razionalmente. Jennifer Welchman (1997: 77) sottolinea invece, difendendo Dewey, che il postulato è la condizione per un approccio scientifico alla moralità, come presupporre un ordine nell'universo è il presupposto per una scienza fisica. D'altra parte, però, aggiunge Welchman, così come supporre un ordine nell'universo fisico non significa affermare che esso è garantito dalla legge di gravitazione universale, che va definita per altra via e non certamente come postulato, presupporre un ordine morale non implica di per sé che esso sia garantito dall'identità tra realizzazione individuale e realizzazione di gruppo, come afferma Dewey. In realtà, la frase di Dewey contiene due postulati, uno implicito e legittimo (l'esistenza di un ordine morale nel mondo), l'altro esplicito ma criticabile, la coincidenza tra realizzazione individuale e comunitaria.

questi diversi individui sono legati insieme dai loro diversi atti; alcuni più strettamente perché stanno facendo cose simili, ma tutti in qualche misura, perché contribuiscono a un'attività comune. Questo è il lato che riguarda la legge e il dovere.

Questo gruppo di attività differenziate ma correlate è l'analogo del mondo morale. Ci sono alcuni bisogni che devono essere costantemente soddisfatti; certi fini che richiedono attività collaborative, e che stabiliscono relazioni fisse tra gli individui. C'è un mondo di fini, un regno di attività definite nell'esistenza, altrettanto concrete dei fini e delle attività della nostra fabbrica immaginaria. Il bambino trova, allora, fini e azioni nell'esistenza concreta fin dalla nascita. Ancora di più: egli non nasce come mero spettatore del mondo; egli nasce in esso. Egli trova se stesso circoscritto da queste relazioni, e trova il suo essere e la propria attività fusi con esse. Se egli strappa da se stesso, in quanto soggetto, ciò che ha in quanto partecipante a questi fini e a queste azioni, non rimane nulla»⁵⁶. (*EW*, 3: 345-6)

Due punti dell'analisi di Dewey meritano di essere sottolineati: l'individuo si trova inserito fin dalla nascita in una serie di relazioni, determinate dalle istituzioni della comunità cui appartiene, e questo insieme di relazioni è lui stesso, costituisce il proprio

⁵⁵ Per una definizione e una discussione del concetto hegeliano di "eticità" si veda il par. 2.3.

⁵⁶ «The existence of this moral world is not anything vaguely, mysterious. Imagine a well organized factory, in which there is some comprehensive industry carried on – say the production of cotton cloth. This is the end: it is a common end – that for which each individual labors. Not all individuals, however, are doing the same thing. The more perfect the activity, the better organized the work, the more differentiated their respective labors. This is the side of individual activity or freedom. To make the analogy with moral activity complete we have to suppose that each individual is doing the work because of itself, and not merely as drudgery for the sake of some further end, as pay. Now these various individuals are bound together by their various acts; some more nearly because doing closely allied things, all somewhat, because contributing to a common activity. This is the side of laws and duties. This group of the differentiated and yet related activities is the analogue of the moral world. There are certain wants which have constantly to be fulfilled; certain ends which demand co-operating activities, and which establish fixed relations between men. There is a world of ends, a realm of definite activities in existence, as concrete as the ends and activities in our imagined factory. The child finds, then, ends and actions in existence when he is born. More than this: he is not born as a mere spectator of the world; he is born into it. He finds himself encompassed by such relations, and he finds his own being and activity intermeshed with them. If he takes away from himself, as an agent, what he has, as sharing in these ends and actions, nothing remain».

sé. La dimensione comunitaria, istituzionale, della morale è in questo saggio sottolineata con forza.

L'ottica hegeliana ancora fortemente presente nell'opera del 1891 emerge con evidenza quando Dewey analizza il modo in cui i rapporti etici trovano un'esistenza sociale oggettiva nelle istituzioni, che sono più o meno le stesse individuate da Hegel come momenti dello Spirito oggettivo⁵⁷.

«Questo mondo di intenzioni e di attività è differenziato in varie istituzioni. Il bambino nasce come membro di una famiglia; crescendo, scopre che gli altri hanno possedimenti che devono essere rispettati, cioè si imbatte nella istituzione della *proprietà*. Quando diventa ancora più grande, scopre persone al di fuori della propria famiglia della cui azione deve tenere conto e che deve rispettare in quanto tali: la *società*, nel significato circoscritto di relazioni strette o conoscenze. Poi scopre le istituzioni politiche; la città, lo Stato, la nazione. Trova un'istituzione educativa, la scuola, il college; le istituzioni religiose, la chiesa, ecc., ecc. Dappertutto trova uomini aventi bisogni comuni e che quindi si prefiggono fini comuni e usano modalità cooperative di azione. A questi modi di agire organizzati, con il loro riferimento a interessi e intenzioni comuni, egli deve adattare le proprie attività; egli deve prendere la propria parte in esse, anche se egli agisse in modo negativo od ostile, come avviene nella condotta malvagia.

Queste istituzioni *sono* moralmente reali e oggettive; l'individuo diventa morale quando partecipa di questo mondo morale, e prende il suo posto in esso.

Le istituzioni, quindi, sono modi organizzati di azione sulla base di bisogni e interessi che uniscono gli uomini. Esse differiscono come la famiglia dal territorio, la chiesa dallo Stato, in base al raggio d'azione e al carattere dei bisogni da cui scaturiscono. Dato che sono espressione di comuni intenzioni e idee, non sono volontà e intelligenza private, ma, in senso letterale, sono volontà

e ragione *pubbliche*»⁵⁸. (EW, 3: 346-7)

La concezione etica di Dewey è ancora fortemente legata all'organicismo hegeliano: le leggi costituiscono l'imposizione della ragione pubblica e sono orientate a realizzare i fini comuni ma al tempo stesso a garantire la libertà e i diritti dei singoli cittadini. Ogni istituzione (e non solo lo Stato) ha le proprie leggi che svolgono questa stessa funzione, disegnando un tessuto unitario in cui ogni istituzione realizza finalità parziali che si inscrivono di volta in volta in quelle più generali, garantendo l'unità e la coesione morale del tutto. In linea di principio, il "tutto" – l'unica autorità autofondata non dipendente da altre superiori – sarebbe l'umanità, che non esiste però che come insieme di comunità nazionali o comunque locali.

Il "mondo etico" (*Ethical World*) non è una semplice componente della dimensione morale, ma ne costituisce la sintesi e il punto di arrivo, che unifica i precedenti. Scrive infatti Dewey:

«Possiamo adesso tradurre in termini più concreti ciò che abbiamo detto, nella Parte Prima, a proposito del bene, del dovere e della libertà. Quella messa in pratica di una funzione, che è il bene, è adesso considerata come consistente

⁵⁷ Lo stesso Dewey riconosce esplicitamente il proprio debito verso Hegel. In una nota a p. 357 afferma: «I hardly need say how largely I am indebted in the treatment of this topic [la libertà soggettiva], and indeed, in the whole matter of the "ethical world", to Hegel».

⁵⁸ «This world of purposes and activities is differentiated into various institutions. The child is born as a member of a family; as he grows up he finds that others have possessions which he must respect, that is, he runs upon the institution of *property*. As he grows still older, he finds persons outside of the family of whose actions he must take account as respects his own: *society*, in the limited sense as meaning relations of special intimacy or acquaintanceship. Then he finds the political institutions; the city, state and nation. He finds an educational institution, the school, the college; religious institutions, the church, etc. etc. Everywhere he finds men having common wants and thus proposing common ends and using co-operative modes of action. To these organized modes of action, with their reference to common interests and purposes, he must adjust his activities; he must take his part therein, if he acts at all, though it be only negatively or hostilely, as in evil conduct. These institutions *are* morality real and objective; the individual becomes moral as he shares in this moral world, and takes his due place in it. Institutions, then are organized modes of action, on the basis of the wants and interests which unite men. They differ as the family from the town, the church from the state, according to the scope and character of the wants from which they spring. They are not bare facts like objects of knowledge; they are practical, existing for the sake of, and by means of the will-as execution of ideas which have interest. Because they are expressions of common purposes and ideas, they are not merely private will and intelligence, but, in the literal sense, *public* will and reason».

nell'unione vitale con, e nella riproduzione di, istituzioni pratiche di cui si è membri. La conservazione di queste istituzioni attraverso la libera partecipazione in esse delle volontà individuali è, di per sé, il bene comune. Anche la libertà diventa concreta; è il diritto garantito, o il potere di azione che si acquista in quanto membri: – potere che non è la mera enunciazione, non semplicemente l'enunciazione riconosciuta valida da altri, ma l'enunciazione rinforzata dalla volontà dell'intera comunità. La libertà diventa reale nel mondo etico; diventa forza ed efficacia di azione, poiché non indica un qualche privato possesso dell'individuo, ma significa l'intera azione co-operativa e organizzata di una istituzione per assicurare a ogni individuo un potere di auto-espressione»⁵⁹. (EW, 3: 349)

Anche qui i riferimenti hegeliani sono chiari. Tuttavia, come nota Adriano Bausola, accanto alla corrispondenza della moralità ideale con la moralità realizzata nelle istituzioni, si avverte il sospetto, che negli scritti successivi diventerà una componente importante dell'analisi, che la realtà non sia sempre razionale, che presenti contraddizioni e, soprattutto, che spetti all'azione umana renderla più o meno razionale, più o meno giusta. Bausola sottolinea giustamente questo doppio aspetto, il debito verso Hegel ma anche il suo superamento.

«Se poi ci si domanda che cosa sia concretamente la *libertà*, è da risponderci, per Dewey, che la libertà acquista concretezza in quanto si faccia diritto, in quanto, cioè, la società, il «common will», ne fissi l'ambito e la portata. Si è liberi in quanto si può volere ciò che è conforme allo sviluppo della società, il

⁵⁹ «We can now translate into more concrete terms what was said, in Part One, regarding the good, obligation and freedom. That performance of function which is “the good,” is now seen to consist in vital union with, and reproduction of, the practical institutions of which one is a member. The maintenance of such institutions by the free participation therein of individual wills, is, of itself, the common good. Freedom also gets concreteness; it is the assured rights, or powers of action which one gets as such a member: – powers which are not mere claims, nor simply claims recognized as valid by others, but claims reinforced by the will of the whole community. Freedom becomes real in the ethical world; it becomes force and efficiency of action, because it does not mean some private possession of the individual, but means the whole co-operating and organized action of an institution in securing to an individual some power of self-expression».

quale però, si badi, è anche sviluppo, soddisfazione dell'individuo. La legge della giustizia, conclude Dewey, è già realizzata, ed è solo guardando ad essa come realizzata, che l'individuo può sentirsene vincolato.

Sembra di sentire Hegel: lo Stato realizza la pienezza del bene per ogni momento storico; il supremo tribunale della storia è la storia stessa; il dover essere non è così debole, ecc.

Anche qui, però, come già in altri punti, sotto la scorza vecchia sta una linfa nuova. Dewey infatti dice anche, nella stessa sezione: non si pensi che "l'essere, l'attuale stato del mondo morale, sia identico con il dover essere, o le ideali relazioni tra uomo e uomo. Ma questo non significa che non ci sia obbligazione..., la quale non germini dall'essere... Affermando che le relazioni sociali attuali forniscono la legge di ciò che dovrebbe essere, noi non dobbiamo dimenticare che le attuali relazioni hanno un lato negativo oltre che uno positivo"». (Bausola 1960: 29)

Anche la legge morale va inquadrata nel contesto del mondo etico. Essa assume una dimensione universale nella misura in cui è valida per tutti gli individui della comunità, per il fatto stesso che proprio questa reciprocità e questo legame è condizione per l'esistenza della comunità. Al tempo stesso, è legata alle circostanze concrete, perché si applica ai concreti rapporti che intercorrono tra i membri della comunità. Già in questo primo libro sull'etica Dewey si pone il problema del rapporto tra dimensione comunitaria e universalità della morale, cercando una difficile alternativa tra il relativismo che caratterizza l'empirismo e l'utilitarismo da un lato, e il formalismo della morale razionalistica, in particolare kantiana, dall'altro.

La terza parte dell'opera, *The Moral Life of the Individual*, prende in esame l'individuo in quanto parte del mondo etico delineato in precedenza, in quanto membro delle istituzioni che danno concretezza ai concetti morali di bene, dovere e libertà. Riprendendo il noto circolo dialettico hegeliano, Dewey sottolinea come sono proprio le istituzioni cui il singolo partecipa che fanno nascere la coscienza individuale, a partire dalla quale si sviluppa l'autocoscienza e la possibilità di intervenire attivamente in

questo processo dialettico. L'analisi di Dewey, riassunta in apertura, è lineare:

«Dobbiamo adesso considerare la concreta vita morale di un individuo nato in questo esistente mondo morale e alla ricerca di sé nel confronto con le istituzioni in cui deve eseguire il proprio compito, e in cui ottiene la propria gratificazione e la propria libera attività. Dobbiamo considerare come queste istituzioni si rivolgono all'individuo, risvegliando in lui una coscienza morale distinta, o la coscienza delle concrete relazioni con le persone, in antitesi con la coscienza teoretica delle relazioni che esistono nella contemplazione; come l'individuo si comporta verso queste istituzioni, realizzando se stesso con l'assumere la sua specifica posizione nel loro ambito, o cercando di opporvisi vivendo isolato; e come un carattere morale è di conseguenza chiamato ad essere. Più brevemente, abbiamo a che fare (1) con la coscienza pratica, o con la formazione e la crescita di ideali di condotta; (2) con la lotta morale, o con il processo di realizzare gli ideali, e (3) con il carattere morale, cioè con le virtù»⁶⁰. (EW, 3: 353)

Nell'analisi della morale individuale, Dewey introduce una prospettiva articolata che caratterizzerà la sua posizione anche nelle opere della maturità e alla quale abbiamo accennato in precedenza: da un lato l'individuo è fortemente ancorato alla propria comunità, che lo forma, e dunque la morale è relativa a un tempo e a uno spazio specifici; dall'altro, però, può esistere un livello della morale comune a tutta l'umanità, in quanto fa riferimento alla ragione e alla conoscenza. Da un lato, esemplifica Dewey, parliamo infatti di «coscienza selvaggia, medievale, moderna», dall'altra parliamo

⁶⁰ «We have now to consider the concrete moral life of an individual born into this existing ethical world and finding himself confronted with institutions in which he must execute his part, and in which he obtains his satisfaction and free activity. We have to consider how these institutions appeal to the individual, awakening in him a distinct moral consciousness, or the consciousness of active relations to persons, in antithesis to the theoretical consciousness of relations which exist in contemplation; how the individual behaves towards these institutions, realizing them by assuming his proper position in them, or attempting to thwart them by living in isolation from them; and how a moral character is thus called into being. More shortly, we have to deal (1) with the practical consciousness, or the formation and growth of ideals of conduct; (2) with the moral struggle, or the process of realizing ideals, and (3) with moral character, or the virtues».

«dell'autorità o della maestà della coscienza», riferendoci in questo caso alla coscienza come obbligazione in generale. (*EW*, 3: 354)

Dewey individua diverse modalità della coscienza, distinguendo in particolare tra una morale consuetudinaria e una riflessiva. La prima è comune ai membri di una comunità e viene trasmessa ai bambini come avviene per il linguaggio (e in parte mediante il linguaggio); la seconda fa riferimento alla libertà e alla capacità di iniziativa dell'individuo, pur nel contesto di un orizzonte dato⁶¹.

«Il mondo morale esistente, con i tipi e le varietà delle istituzioni che gli sono peculiari, si imprime costantemente nelle menti durante l'età dello sviluppo; produce determinate richieste di comportamento morale e le impone attraverso tutti i mezzi di punizione, premio, riprovazione, orientamento della pubblica opinione, attribuzione di leadership sociale. Queste richieste e aspettative fanno sorgere spontaneamente alcune convinzioni nell'individuo su ciò che si dovrebbe o non si dovrebbe fare. Tali convinzioni non sono il risultato di una riflessione indipendente, ma della influenza delle istituzioni sociali che plasmano gli individui. Per di più la moralità di un tempo viene consolidata nei proverbi, nelle massime e nei codici di legge. Prende forma in certi abituali modi di guardare e di giudicare le cose. Tutti questi sono istillati nella mente in sviluppo attraverso il linguaggio, la letteratura, l'amicizia e le consuetudini giuridiche, fino a lasciare nella mente una corrispondente abitudine e un atteggiamento⁶² verso le cose da fare. Questo processo può essere paragonato a quello mediante cui è acquisita per la prima volta la conoscenza del mondo delle cose. Alcune delle caratteristiche più permanenti di questo mondo, specialmente quelle la cui osservanza è importante per la continuazione fisica dell'esistenza e per il benessere, si imprimono nella mente. La coscienza, senza un'attività di riflessione su se stessa, rispecchia alcuni dei lineamenti principali del mondo. Le

⁶¹ L'analisi della morale consuetudinaria ha un chiaro significato antropologico, mentre quella riflessiva guarda più a una prospettiva filosofica ma, come vedremo, lo stretto intrecciarsi di queste due dimensioni suggerisce anche, parallelamente, una feconda complementarità tra filosofia e antropologia culturale.

⁶² Da notare che "habit" e "attitude" compaiono insieme, come sinonimi.

distinzioni più importanti sono fissate nel linguaggio, e esse trovano la propria strada nella mente individuale, dandole inconsciamente una certa curvatura e un certo colore»⁶³. (*EW* 3: 355-6)

Dewey tratteggia qui in modo esemplare il processo che gli antropologi definiranno «inculturazione», cioè la trasmissione ai nuovi membri di atteggiamenti e valori non soltanto (e non tanto) mediante l'istruzione esplicita, ma mediante il linguaggio, le istituzioni e il modo di vivere caratteristici di una comunità. Si noti che in antropologia culturale il termine verrà introdotto soltanto nel 1930, da Margaret Mead, e che negli anni in cui scrive Dewey non esistono ancora studi di questo processo, che si svilupperanno soltanto con la nascita, negli anni Trenta, della “scuola di cultura e personalità”, di matrice boasiana.

Si tratta per adesso di intuizioni appena accennate, ma che conosceranno sviluppi importanti nelle opere della maturità. Nell'immediato, alla morale consuetudinaria è contrapposta quella riflessiva, di cui si è detto sopra, che si chiede la funzione delle istituzioni, riflette sulla modalità in cui agiscono, prospetta cambiamenti. Ma questa contrapposizione è soltanto apparente. Non dobbiamo immaginare, scrive Dewey, che ogni individuo rifletta sulle istituzioni esistenti, proponga piccoli cambiamenti da realizzare nel proprio ambito e che dalla somma di questi atti nascano le grandi trasformazioni storiche. Il processo è completamente diverso e riprende da vicino la prospettiva hegeliana, però andando oltre. Respingendo il dualismo tra morale consue-

⁶³ «The existing moral world, with the types and varieties of institutions peculiar to it, is constantly impressing itself upon the immature mind; it makes certain demands of moral agents and enforces them with all the means in its power—punishment, reward, blame, public-opinion, and the bestowal of social leadership. These demands and expectations naturally give rise to certain convictions in the individual as to what to should or should not do. Such convictions are not the outcome of independent reflection, but of the moulding influence of social institutions. Moreover the morality of a time becomes consolidated into proverbs, maxims and law-codes. It takes shape in certain habitual ways of looking at and judging matters. All these are instilled into the growing mind through language, literature, association and legal custom, until they leave in the mind a corresponding habit and attitude toward things to be done. This process may be compared to the process by which knowledge of the world of things is first attained. Certain of the more permanent features of this world, especially those whose observance is important in relation to continued physical existence and well-being, impress themselves upon the mind. Consciousness, with no reflective activity of its own, comes to mirror some of the main outlines of the world. The more important distinctions are fixed in language, and they find their way into the individual mind, giving it unconsciously a certain bent and coloring».

tudinaria e morale riflessiva, Dewey afferma che l'autocoscienza è sì incorporata negli stessi rapporti interpersonali, come voleva Hegel, e non ha quindi una dimensione individuale; ma al tempo stesso il "mondo morale" in cui ognuno è inserito è complesso e articolato, ricco di contraddizioni e il ruolo dei singoli individui è quello di partire dal tessuto morale, dall'orizzonte morale esistente, per valorizzarne la componente ideale e modificarlo in base ad essa.

«L'autocoscienza deve essere basata sulla consapevolezza morale espressa nelle istituzioni esistenti, nei costumi e nelle credenze. Altrimenti è vuota e arbitraria. Ma lo stato esistente della morale non è mai del tutto autoconsistente. Esso realizza ideali in una direzione e non in un'altra; dà diritti agli aristocratici e li nega alle persone di umili origini; agli uomini, mentre li nega alle donne; esenta i ricchi dalle obbligazioni che impone ai poveri. Queste istituzioni incorporano un bene comune che finisce per essere bene solo per pochi privilegiati, e quindi esiste in un modo autocontraddittorio. Suggestiscono fini che realizzano soltanto in modo debole e intermittente. L'intelligenza riflessiva interroga la moralità esistente; ed estrae da essa l'ideale che pretende di incorporare, e quindi è in grado di criticare la morale esistente alla luce del suo proprio ideale. Ciò sgombra il campo dalle inconsistenze, dalle incoerenze, dai compromessi, dalle discrepanze tra la pratica esistente e la teoria che è alla base di questa pratica. E quindi l'ideale proposto dall'individuo non è il prodotto delle sue opinioni personali, ma l'esito finale dell'ideale incorporato nei costumi, nelle idee e nelle istituzioni esistenti»⁶⁴. (EW 3: 358-9)

⁶⁴ «Reflective conscience must be *based* on the moral consciousness expressed in existing institutions, manners and beliefs. Otherwise it is empty and arbitrary. But the existing moral status is never wholly self-consistent. It realizes ideals in one relation which it does not in another; it gives rights to "aristocrats" which it denies to low-born; to men, which it refuses to women it exempts the rich from obligations which it imposes upon the poor. Its institutions embody a common good which turns out to be good only to a privileged few, and thus existing in self-contradiction. They suggest ends which they execute only feebly or intermittently. Reflective intelligence cross-questions the existing morality; and extracts from it the ideal which it pretends to embody, and thus is able to criticize the existing morality in the light of its own ideal. It points out the inconsistencies, the incoherencies, the compromises, the failures, between the actual practice and the theory at the basis of this practice. And thus the new ideal proposed by the

Dewey quindi accetta l'idea hegeliana che la personalità individuale abbia una componente comunitaria, ma nega l'assoluta razionalità del reale e ne sottolinea la contraddittorietà e la pluralità di componenti. In questo modo può trovare un fondamento dei valori comuni, che sono culturali e non banalmente convenzionali, ma al tempo stesso supera il conservatorismo di Hegel ed evita ogni possibile rischio di totalitarismo, di cui è stata sospettata la teoria dello spirito oggettivo per la subordinazione dell'individuo allo Stato, anzi fonda filosoficamente lo spazio della partecipazione democratica.

L'ultima parte dell'opera approfondisce questo aspetto, cioè, in chiave idealistica, la «lotta morale o la realizzazione degli ideali» (*The Moral Struggle or the Realizing of Ideals*, recita il titolo di uno degli ultimi capitoli). L'ultimo capitolo, di appena quattro pagine, accenna a un motivo che sarà approfondito in seguito: la morale non è legata ai singoli atti ma al carattere della persona.

Nelle *Conclusioni*, emerge chiaramente il legame tra l'eredità hegeliana e la centralità nella riflessione successiva di Dewey della componente comunitaria all'interno dell'individuo e dell'importanza del contributo attivo dell'individuo alla vita della comunità. Dewey sottolinea la necessità di superare la contrapposizione classica tra desiderio e dovere e indica la strada per farlo nella socializzazione dei desideri e dei bisogni.

«Questo fine pratico della unificazione del desiderio e del dovere, nel gioco degli interessi morali, è raggiunto, perciò, nella misura in cui i desideri sono socializzati. Un bisogno è socializzato quando non è un bisogno per la sua propria isolata e circoscritta soddisfazione, ma riflette i bisogni dell'ambiente. Ciò implica, naturalmente, che è vincolato da innumerevoli legami all'intero corpo di desideri e di capacità. L'occhio, nel vedere per se stesso, vede per l'intero corpo, poiché non è isolato ma, attraverso le sue connessioni, è un organo di un sistema. Nello stesso modo, il soddisfacimento di un bisogno di

individual is not a product of his private opinions, but is the outcome of the ideal embodied in existing customs, ideas and institutions».

cibo, o di attività commerciale, può implicare necessariamente un soddisfacimento dell'intero sistema sociale.

Ma come può essere garantita questa socializzazione dei bisogni? Per rispondere a questa questione dobbiamo richiamare un punto già discusso in precedenza: il comportamento morale dell'intelligenza. È l'intelligenza il solo sicuro mezzo per tirar fuori un bisogno dall'isolamento di un'azione meramente impulsiva. È filtrando il desiderio attraverso l'alambicco delle idee che, razionalizzandolo e spiritualizzandolo, ne facciamo un'espressione del bisogno dell'uomo in quanto tale, e quindi di bisogni sociali»⁶⁵. (EW 3: 387-8)

Questa visione organicistica resterà una costante della filosofia di Dewey, anche se l'organicità non verrà più affidata, nel pensiero della maturità, al "filtro" delle idee, ma a meccanismi di socializzazione e di interiorizzazione più articolati.

Convien in chiusura ricordare alcuni aspetti centrali dell'opera, che troveremo anche negli scritti successivi: 1. l'importanza data all'eticità (in senso hegeliano) e alla dimensione sociale della morale resterà una costante nella filosofia di Dewey, anche quando si orienterà verso il naturalismo e lo strumentalismo; 2. anche la dimensione sociale dell'individuo, plasmato moralmente dalle istituzioni proprie della comunità in cui nasce e vive, verrà ampiamente sviluppata nelle opere successive, anche in quelle più lontane dall'idealismo; 3. in ambito più strettamente etico, come vedremo, l'idea che la moralità individuale riguardi il carattere, cioè l'intera personalità, piuttosto che i singoli atti, sarà un punto di riferimento anche per le opere successive, fino all'*Ethics* del 1932.

⁶⁵ «This practical end of the unification of desire and duty, in the play of moral interests, is reached, therefore, so far as the desires are socialized. A want is socialized when it is not a want for its own isolated and fixed satisfaction, but reflects the needs of the environment. This implies, of course, that it is bound by countless ties to the whole body of desires and capacities. The eye, in seeing for itself, sees for the whole body, because it is not isolated but, through its connections, an organ of a system. In this same way, the satisfaction of a want for food, or for commercial activity, may necessitate a satisfaction of the whole social system.

But how shall this socialization of wants be secured? It is in answering this question that we are brought again to a point already discussed at length: the moral bearings of intelligence. It is intelligence that is the sole sure means of taking a want out of the isolation of merely impulsive action. It is the passing of the

4.3. *The Study of Ethics: a Syllabus (1894)*

L'opera del 1894 segna, secondo i critici, il momento di rottura con l'idealismo⁶⁶, ancora fortemente presente nel saggio del 1891, avvicinandosi al metodo delle scienze naturali e all'evoluzionismo darwiniano⁶⁷. Sorprende a questo proposito la posizione di Bausola, che giudica le differenze rispetto agli *Outlines* soltanto «estrinseche» e dedica a questo lavoro appena sette righe, concludendo: «Non credo, di conseguenza, necessario soffermarmi ulteriormente su di esso». (Bausola 1960: 36)⁶⁸

Dewey definisce l'etica come “un *sistematico* giudizio di valore” (Dewey, 1894: 223). Ogni atto, per il fatto stesso di essere compiuto, è un giudizio di valore, poiché facendolo lo si è ritenuto meritevole di essere fatto. Quindi la scelta morale si manifesta visibilmente in ciò che facciamo e di conseguenza la teoria può essere ricavata unicamente dalla prassi e, reciprocamente, da ogni teoria etica deve poter essere derivabile una prassi. Ne consegue che «la teoria etica sorge da bisogni pratici, e non è semplicemente un giudizio sulla prassi, ma una parte della prassi, un fatto pratico». (*Ibidem*) Il rapporto non è però sempre lineare, perché spesso le norme etiche si pongono come problemi da affrontare e non come regole da seguire. Diventano oggetto di riflessione sistematica quando, per un cambiamento delle condizioni di vita, le precedenti abitudini incominciano ad entrare in conflitto. In questo senso, la teoria etica è un giudizio critico sulla condotta. In generale, quindi, l'etica deriva dal

desire through the alembic of ideas that, in rationalizing and spiritualizing it, makes it an expression of the want of the whole man, and thus of social needs».

⁶⁶ Ma Morton G. White, uno dei più acuti interpreti di Dewey, ne sottolinea la fedeltà a Hegel ancora nel 1894, ricordando che proprio a questi anni risalgono le difese più convincenti del pensiero hegeliano, definito da Dewey “the quintessence of the scientific spirit”. (White 1943: 83) Per sottolineare questo legame, White definisce Dewey, a proposito dell'opera del 1894, un “instrumental Hegelian”.

⁶⁷ Non mancano tuttavia continuità con l'opera del 1891 e il superamento dell'idealismo non sembra completo, tanto che lo stesso Dewey definisce la propria prospettiva, come abbiamo visto (nota 6) «experimental idealism», *idealismo sperimentale*.

⁶⁸ La scarsa attenzione verso gli scritti etici di Dewey è testimoniata anche dal fatto che uno studioso attento come il Visalberghi nel saggio introduttivo alla *Logica, teoria dell'indagine*, scriva: «Ma già gli *Outlines of Ethics* del 1891, pubblicati in collaborazione con James H. Tufts...», confondendo l'opera del 1891 con l'*Ethics* del 1908. (Dewey 1938, it.: XI) Del resto, anche l'analisi del pensiero di Dewey sviluppata da Alberto Granese riserva all'etica poche pagine, tutte relative al “giovane Dewey” e circoscritte ai brevi saggi che precedono l'opera del 1891, senza parlare né di questa né delle successive (Granese 1973: 19-23). Maggiore è lo spazio dedicato agli scritti etici da Amalia De Maria, che dedica un

comportamento piuttosto che regolarlo, ma tale relazione implica comunque un ruolo attivo, critico, del soggetto o agente morale.

Perché si possa parlare di atto morale in riferimento a un agente, occorrono almeno tre caratteristiche: 1. una qualche finalità; 2. la valutazione che l'atto è preferibile rispetto ad altri; 3. una qualche stabilità: «l'atto deve derivare da una disposizione («disposition»), da una tendenza consolidata ad agire in un determinato modo». (Dewey 1894: 228) L'ultimo punto è particolarmente importante per la nostra analisi e lo ritroveremo, approfondito e articolato, anche nelle opere posteriori. Dewey si richiama ad Aristotele e alla tradizione cristiana per sottolineare la centralità della concezione secondo cui la moralità riguarda il modo di essere della persona, piuttosto che l'atto specifico.

D'altro lato, la persona morale agisce sempre all'interno di un contesto che può favorire od ostacolare un determinato comportamento. Dewey ricorda l'origine del termine *ethos*, che inizialmente fa riferimento agli atteggiamenti della comunità (il suo significato originario è *costume*) e arriva solo più tardi a riferirsi anche al carattere individuale.

Nell'analisi del comportamento dobbiamo quindi confrontare una doppia prospettiva:

«Dal punto di vista dell'attore individuale, *la condotta è il coordinare, cioè il condurre a unità di scopi e di interessi, i differenti elementi di una situazione complessa.*

Dal punto di vista della scena dell'azione, *la condotta è il coordinare, in un modo organizzato, i poteri concreti, gli impulsi e le abitudini, di un attore individuale.*».

(Dewey, 1894: 232) Quindi, l'individuo agisce sulla situazione, coordinandone gli elementi e muovendosi in essa, ma, dialetticamente, la situazione complessiva determina le coordinate e i limiti dell'azione dell'individuo. Si tratta di un rapporto di interdipendenza (che già prelude al concetto di «transazione»), che Dewey esemplifica paragonandolo alla respirazione, per comprendere la quale dobbiamo considerare congiuntamente i polmoni e l'aria, e non possiamo limitarci a descrivere il movimento dei polmoni. La funzione non è il rapporto tra organo e ambiente, ma li comprende

certo spazio anche agli scritti principali (Dewey 1891b, 1894 e 1908), anche se considera l'*Ethics* del 1932 una semplice "riedizione" di quella del 1908, riservandole poche righe (De Maria 1990: 37-42).

entrambi: sarebbe sbagliato considerare l'organo e l'ambiente come realtà già date: essi si determinano nell'ambito della funzione. «Tradotto in termini morali – conclude Dewey –, ciò significa che la condotta morale non può essere concepita come la proprietà o il prodotto del solo attore». (Dewey, 1894: 233)

Questa interdipendenza viene considerata e definita come un vero e proprio «postulato etico», che Dewey formula come segue: «Il postulato etico, in altri termini, esprime il fatto che l'esperienza morale richiede continuamente che ogni agente modelli i propri piani e propri interessi in modo tale che essi incontrino i bisogni della situazione, mentre si richiede anche che, attraverso l'agente, la situazione sia modificata in modo tale da consentire all'agente di esprimere se stesso liberamente». (Dewey, 1894: 234)

Si aprono, di conseguenza, due distinte prospettive di analisi, ferma restando l'unità e la complementarità tra soggetto e situazione. «La discussione del comportamento in relazione all'agente costituisce l'etica *psicologica*: in relazione alle condizioni dell'azione, l'etica *sociale*.» (Dewey, 1894: 234) Si tratta di una distinzione di punti di vista, non della dinamica reale che resta in ogni caso unitaria. Le due prospettive vengono comunque percorse separatamente da Dewey, che dedica il resto dell'opera a quella che definisce, esplicitamente, come “etica psicologica”⁶⁹ (è il titolo della seconda parte, che costituisce la quasi totalità del saggio). L'altra direzione di ricerca sarà approfondita nell'opera del 1908, definita dai critici «etica sociologica». Più tardi, questa prospettiva eccessivamente schematica andrà arricchendosi e articolandosi in modo molto più complesso, in alcune delle opere principali di Dewey, in particolare *Reconstruction in philosophy* (1920), *Human Nature and Conduct* (1922), *Experience and Nature* (1925), *The Quest for Certainty* (1929), fino a portare a un cambiamento in profondità, con la riedizione nel 1932 dell'*Ethics* del 1908, interamente riscritta nelle parti curate da Dewey.

L'etica “psicologica” muove dalla considerazione che ogni comportamento è in prima

⁶⁹ L'approccio psicologico all'etica risente indubbiamente dell'influenza di William James, di cui erano da poco usciti i *Principi di psicologia* (1890) anche se viene sviluppata in modo del tutto originale. D'altra parte, sia James che Dewey condividono l'influenza di Darwin e per entrambi nell'analisi della psicologia e dell'etica è importante il processo di adattamento all'ambiente, di cui anche questi ambiti sono espressione. A James, Dewey riconosce soprattutto il merito di mettere al centro della propria

istanza dettato dall'impulso, non è orientato da finalità consapevoli. Dewey distingue l'impulso dall'istinto: il primo termine si riferisce a tutti i comportamenti non intenzionali, senza che vi sia necessariamente un ancoraggio biologico, come avviene invece per gli istinti. Inoltre, mentre gli istinti sono rigidi, gli impulsi sono estremamente plastici e legati alle influenze ambientali, consentendo di produrre una grande varietà di comportamenti.

C'è una stretta connessione tra l'atto e le sue conseguenze: non vanno considerati come causa ed effetto, ma come un processo unitario. L'etica è caratterizzata da una mediazione dell'impulso che: a. viene idealizzato conferendogli *valore* («dandogli un proprio valore, un proprio significato e un ruolo nel sistema complessivo dell'azione»⁷⁰, Dewey, 1894: 239); b. viene controllato e diretto mediante il *dovere*, la *legge*, ecc.; c. lascia comunque un margine di reazione all'agente, in cui si esprime la sua *libertà*.

La libertà è la condizione e il fondamento della coscienza morale⁷¹. La coscienza è anche il presupposto per poter applicare nozioni etiche a una qualsivoglia esperienza: infatti possiamo dire che soltanto un atto consapevole ha un significato morale. Un atto cosciente è la mediazione di un impulso, che, tramite la volontà, cessa così di essere qualcosa di estrinseco per diventare il contenuto dell'atto stesso, in quanto il soggetto lo riconosce consapevolmente come proprio, come voluto ed intenzionale, non come subito e inconscio. È possibile attribuire tre gradi di completezza di questa mediazione: 1. l'impulso è interamente assorbito in una nuova abilità: l'impulso a camminare diventa apprendimento del camminare, l'impulso a parlare linguaggio, ecc. In questi casi possiamo parlare di *abitudini*; 2. l'impulso non è del tutto parte di una nuova abilità, tanto che possiamo interpretarlo in modi diversi o addirittura sbagliare nel seguirlo (le azioni quotidiane non fissate in abitudini, gli orientamenti generali del comportamento); 3. abbiamo infine atti complessi, in cui l'espressione di un impulso è

ricerca la vita come un tutto e quindi l'esigenza di studiarla coniugando la filosofia con le scienze umane (Dewey 1930a: 132-3).

⁷⁰ «gives it its value, its significance or place in the whole system of action».

⁷¹ Il problema del rapporto tra condizionamenti del comportamento in senso lato e libertà resterà costantemente al centro della riflessione di Dewey. Abbiamo visto nel paragrafo precedente che viene posto come rapporto tra morale consuetudinaria e morale riflessiva, ma ovviamente questa è più una definizione che una spiegazione. Vedremo in seguito come tale problema sarà affrontato nelle due *Ethics*, quella del 1908 e quella del 1932.

talmente elaborata che le “conseguenze” non sono prevedibili (e quindi non c’è più un nesso causale in senso proprio), ma sono il risultato di una riflessione e di una decisione.

Se seguissimo sempre il primo tipo, saremmo schiavi della routine; se seguissimo sempre l’ultimo, saremmo in un perenne stato di ansia e di tensione. Invece, le abitudini ci consentono di svolgere una serie di compiti senza doverci pensare, utilizzando le esperienze passate, gli atteggiamenti generali delimitano i comportamenti possibili in circostanze date e noi possiamo concentrare la nostra attenzione su pochi comportamenti più complessi e problematici.

Questo passaggio è molto importante e verrà riproposto, in modo più articolato, nell’*Etica* del 1932, consentendo a Dewey di dare risposta a una serie di problemi, in particolare a quello della libertà o meno nella scelta morale. Se si ipotizza, come farà Dewey in modo sempre più esplicito, un’origine sociale e culturale delle norme morali, si corre il rischio di mettere in discussione l’effettiva autodeterminazione dell’individuo. La posizione illustrata sopra consente di distinguere tra diversi livelli nella motivazione del comportamento: uno, o alcuni, legati all’abitudine e alle norme apprese, un altro basato sulla libera scelta del singolo. Possiamo comprendere queste diverse prospettive mediante la similitudine, già usata da Hegel, del linguaggio. Quando parliamo, articoliamo le parole e le frasi grazie a meccanismi interiorizzati che non richiedono più un intervento intenzionale (non pensiamo infatti alle singole lettere da unire per formare le parole o alle singole parole da organizzare nelle frasi), ma siamo invece consapevoli del messaggio che vogliamo comunicare. Anche in ambito morale, molti comportamenti derivano in modo apparentemente meccanico (in realtà sono comportamenti appresi e nella fase dell’apprendimento erano intenzionali) da abitudini, tradizioni e convenzioni, mentre altri, cui attribuiamo un’importanza e un significato particolari, sono voluti e consapevolmente scelti. Il linguaggio presenta in realtà molti altri livelli, oltre ai due estremi ricordati: non impariamo infatti soltanto ad articolare le parole, ma interiorizziamo anche strutture sintattiche, semantiche, ecc. Qualcosa di simile avviene secondo Dewey, come vedremo, in ambito morale, ma queste sono considerazioni che saranno sviluppate in opere più tarde, in particolare nell’analisi della formazione congiunta dell’ambiente (fisico e soprattutto sociale) e dell’individuo, con il concetto di

“transazione”, con l’accento sempre maggiormente posto su disposizioni e atteggiamenti come componenti della personalità e in generale nelle prospettive delineate con chiarezza nelle opere degli anni Venti, e che spingono la filosofia di Dewey a confrontarsi in modo esplicito con l’antropologia culturale.

Dewey delimita il proprio campo di indagine affermando in apertura che occorre individuare e definire il soggetto e il predicato del giudizio etico: «Che cosa è il soggetto e che cosa il predicato del giudizio etico? Cioè, a *che cosa* riferiamo le idee di bene, male, giusto, sbagliato, ecc., e qual è il *significato* di questi predicati quando li abbiamo collegati a un soggetto? La prima conclusione cui perviene (che per adesso, a dire la verità, è più una tesi da dimostrare che una conclusione) è che il soggetto cui riferire i predicati morali è la condotta, intesa come un insieme organizzato di atti. È “organizzato” perché i singoli atti dipendono dal carattere, quindi da qualcosa che ha una continuità nel tempo, anche se è soggetta a cambiamenti. È una posizione che rimanda ad Aristotele, che Dewey infatti cita, secondo cui la morale non si occupa di comportamenti isolati, ma delle disposizioni che si formano nell’individuo e che determinano poi il comportamento seguito “per lo più”. Di conseguenza, come già aveva affermato Aristotele, prima di poter parlare di *azioni* buone o malvagie, dobbiamo parlare di *persone* buone o malvagie. L’oggetto della morale, quindi, è il carattere o la condotta (l’insieme delle azioni).

Si pone a questo punto il problema delle caratteristiche e dei criteri in base ai quali definire il carattere (o la condotta), “buono” o “cattivo”.

“Buono” è ciò che espande e rafforza il sé, “cattivo” ciò che lo indebolisce e lo pone in conflitto con se stesso. L’ira, ad esempio, può essere negativa se porta divisione e debolezza nel sé, positiva se lo rafforza. La riflessione consiste nel dilazionare l’azione in modo da armonizzare l’impulso con le esperienze passate e con l’intero sé. In questo senso, il criterio per giudicare moralmente un atto è se esso è connesso parzialmente o totalmente al sé: «l’atto cattivo è parziale, il buono è organico». (Dewey 1894: 245) Non ci sono quindi – conclude Dewey – atti più elevati di altri: soddisfare la fame è, per il sé, giusto nella stessa misura del più elevato atto di eroismo. L’uomo buono è colui che si riconosce completamente in ogni suo atto, quello cattivo è colui che è presente solo parzialmente nella sua condotta (vedi le espressioni “essere a pezzi, essere

malfermo, instabile, duplicità, mancanza di integrità, ecc., tutte espressioni che descrivono stati negativi e che rinviano a una divisione interiore, a una situazione di conflitto con se stessi).

Nella definizione del “bene”, Dewey ripropone la distinzione tra immediatezza e mediazione data dalla riflessione. Parla rispettivamente di “bene naturale”, per indicare il soddisfacimento immediato di un bisogno e di “bene morale” quando interviene la riflessione e la deliberazione (si parla allora anche di *valore morale*)⁷².

Dewey paragona il primo al valore d’uso degli economisti, perché non è misurabile ed è importante in quanto tale solo per l’individuo. Il secondo è paragonato al valore di scambio, perché può essere posto in relazione con altri valori, determinandone l’importanza relativa, e ha una valenza sociale.

Scrive Dewey: «Un’intenzione è ciò che un agente *intende* che sia. Questa è la differenza fondamentale di un atto volontario da uno puramente impulsivo, e mostra che l’impulso è mediato. Ciò costituisce la *riflessione* o il controllo dell’impulso mediante la *ragione*». (Dewey 1894: 251) Bisogna tuttavia tener conto che spesso ci sono conflitti e contraddizioni che rendono problematica la scelta. Possiamo allora parlare di *deliberazione* come livello più avanzato di riflessione, che soppesa e valuta i valori in gioco. La deliberazione è un processo per tentativi, a livello mentale: immaginiamo le diverse situazioni che conseguono dall’una o dall’altra scelta. Questo processo può essere definito nel suo insieme *volontà* ed è la connessione dell’intenzione o scopo con la spinta sul sé esercitata dall’azione-impulso.

Di solito si ritiene che la volontà sia separata dall’impulso e dalla riflessione, ma essa è soltanto il nome che identifica l’intero processo. È un errore riferirla soltanto alla deliberazione conclusiva. Se una persona molto povera decide, dopo una lotta interiore, di non rubare una pagnotta di pane pur avendo fame, della sua decisione sono parte anche l’impulso di rubare e il fatto di averlo respinto. La sua decisione esprime il sé nella sua dinamicità, non come qualcosa che si aggiunge dall’esterno. Impulso e abitudine (carattere) sono aspetti diversi del sé, non entità separate tra le quali un’altra entità dovrebbe scegliere.

⁷² Il tema della “riflessione” verrà approfondito nell’*Ethics* del 1908 e in altri scritti successivi.

Nella sua lotta contro ogni forma di dualismo, Dewey respinge anche quello tra ragione e passioni, considerandole parte di una stessa realtà (l'individuo) e di uno stesso processo, anche se nel caso della deliberazione il processo, per così dire, è più articolato invece di concludersi subito come quando agiamo sulla base di un impulso. Conviene inoltre sottolineare che la deliberazione avviene con un metodo che in opere successive verrà definito "sperimentale", qui già in parte delineato nelle grandi linee: scegliamo immaginando vari stati di cose che fanno seguito alle possibili decisioni, in modo da produrre lo stato di cose preferibile. La scelta, quindi, è immanente all'azione e ai risultati da perseguire, senza ispirarsi a motivi superiori o a realtà sussistenti indipendentemente dalla prassi. Per questo, Putnam parlerà, anche a proposito di Dewey, di "etica senza ontologia"⁷³.

La posizione di Dewey implica anche che non si possa parlare di morale nei termini di una lotta contro se stessi, ad esempio della ragione contro l'impulso. La concezione errata di un sé separato da se stesso è all'origine di tutti i dualismi che troviamo nella storia della filosofia: la distinzione tra anima e corpo, o quella kantiana tra un io fenomenico e un io noumenico, o quella idealistica tra realtà fisica e realtà spirituale. La conseguenza più negativa di questi dualismi è la separazione della scienza dalla morale, per cui lo studio scientifico dell'uomo e della società non può dire nulla riguardo all'etica. Una visione dualistica non è in grado di spiegare la volontà, la scelta, se non con un generico appello al libero arbitrio. Anche il determinismo ha origine dal dualismo, poiché, presupponendo la lotta tra il sé e forze estranee, si può supporre che queste siano tanto potenti da determinare la volontà.

⁷³ Il noto saggio di Putnam che ha questo titolo (Putnam 2004) vede proprio in Dewey uno dei filosofi che più hanno contribuito a liberare l'etica dalla "ontologia". Con questo termine, Putnam intende l'orientamento filosofico definibile anche come "realismo metafisico", che afferma cioè che esiste un mondo "in sé" composto di enti che hanno un fondamento "in sé", che occorre scoprire per comprenderli. L'ontologia si chiede ad esempio se esistono e che cosa sono in numeri in sé e se esistono "proprietà etiche" che caratterizzano gli oggetti (virtù, doveri, sentimenti, atteggiamenti) che rientrano in questo ambito. L'esistenza delle "proprietà etiche", o più in generale l'ontologia – l'esistenza di un "in sé" delle cose – ne garantisce l'oggettività e la possibilità di parlarne in termini di vero e di falso. Se togliamo questo presupposto, come fa Dewey, che cosa resta? Su che cosa si fonda l'oggettività dell'etica? Dewey risponde, possiamo dire in sintesi, che l'oggettività dell'etica è nella prassi, che l'etica stessa è nella prassi e in questo senso è senza ontologia. È significativo su questo tema un articolo del 1896, *The Metaphysical Method in Ethics*, in cui Dewey afferma che l'approccio metafisico all'etica deve essere sostituito da «metodi psicologici e sociali» (EW 5: 33).

C'è un'altra difficoltà nella teoria della scelta tra tendenze opposte: se una è riconosciuta come cattiva fin dall'inizio, perché dovrebbe poter essere scelta? Resterebbe come unica spiegazione la teoria del peccato originale, alla quale infatti anche Kant cerca di dare un fondamento filosofico.

Neppure la teoria del progresso è sostenibile. Non esistono epoche più virtuose di altre. Possiamo caso mai affermare che il progredire della conoscenza può rendere più consapevoli delle dinamiche degli impulsi e quindi più responsabili (anche se non necessariamente è così).

Neppure il bene ideale può costituire una risposta, perché i valori universali non possono essere tradotti in atti concreti individuali, mentre ogni atto è concreto e individuale (questa critica non riguarda la posizione kantiana, che fa riferimento all'universalità come criterio, non a valori universali definiti). Dewey assegna ai fini universali e agli "ideali" una funzione strumentale, di orientamento all'azione. «Concludiamo allora, dall'esame degli ideali astratti, che i veri ideali funzionano come ipotesi d'azione; sono la comprensione migliore che possiamo raggiungere del valore dei nostri atti; il loro uso è che segnano le nostre coscienze per ciò che dobbiamo fare, non che individuano fini remoti. Gli ideali sono come le stelle; navighiamo mediante esse, non verso di esse». (Dewey 1894: 262)

La conclusione generale cui perviene Dewey alla fine di questa prima parte dell'analisi è la seguente:

«In base alla teoria proposta, il valore consiste nella realizzazione o nell'espressione di un impulso, il valore morale essendo la realizzazione dell'impulso nella sua relazione con il sé o con il sistema dell'esperienza attiva. L'"ideale" è la coscienza di questa relazione. La funzione dell'ideale è di dare contenuto e significato all'impulso; è l'impulso considerato in termini oggettivi». (*Ibidem*) Il valore consiste quindi nell'armonia tra l'impulso e il sé, nel superamento anche come vissuto di ogni dualismo. L'impulso "considerato in termini oggettivi" è l'impulso non come viene vissuto dal soggetto, ma come viene giudicato in generale, dalla comunità.

Partendo dagli impulsi e dalla riflessione, Dewey analizza comparativamente

l'edonismo e l'idealismo, una contrapposizione etica presente fin dagli inizi della filosofia: cirenaici vs. cinici, epicurei vs. stoici e, più recentemente, l'utilitarismo vs. Kant. Secondo l'opinione corrente, il primo fa riferimento al sentimento, il secondo alla ragione. La soluzione proposta da Dewey consiste invece nel considerare sia la ragione che il sentimento come momenti dell'azione, il secondo per conferire ad essa un valore individuale ed esistenziale, la prima per dare all'azione un valore condiviso e in un certo senso oggettivo, indipendente dalle caratteristiche del singolo. L'edonismo sbaglia non riconoscendo la necessità di una mediazione razionale per conferire valore all'impulso, l'idealismo astratto sbaglia perché non riconosce il valore individualizzato. Dewey definisce la propria teoria «idealismo sperimentale»: in base ad essa l'attività diviene obiettivamente conscia del proprio valore nei fini che progetta (ideali) e soggettivamente conscia del proprio valore nelle emozioni che accompagnano la realizzazione di questi fini.

In questo modo, secondo Dewey, vengono superati tutti i dualismi che rendono parziali le due teorie contrapposte. La questione va posta in termini completamente diversi: non esiste contrapposizione tra impulso e volontà, non esiste una coscienza che è influenzata da, o che deve lottare contro, impulsi e desideri. Esiste, al contrario, una realtà complessa, di cui questi vari momenti sono articolazioni che bisogna cogliere in modo unitario e comprendere nei loro rapporti. Dopo aver parlato in questi termini della scelta, Dewey conclude:

«Il senso di questa spiegazione della scelta è ovviamente la concezione che essa è l'esito naturale del processo volitivo, la conclusione del processo il cui primo stadio è chiamato impulso, e nell'ultimo stadio deliberazione (intellettuale) e sforzo (emozionale). È quindi opposta a quella concezione che considera tutto ciò che viene prima come non volontario, e considera la scelta l'unico atto di volontà. Questa concezione fa della volontà, del sé, della personalità, una entità esistente al di fuori delle operazioni dell'impulso, dell'abitudine, del desiderio, della riflessione, ecc., e arriva dall'esterno a definire un processo che di per sé è inconcluso, e a introdurre un elemento etico in un processo altrimenti meccanico. Sulla base dell'analisi psicologica, non c'è più un dualismo tra dati

non intenzionali [*non-volitional*] da una parte, e la volontà, dall'altra, di quanto ci sia nel processo del giudizio intellettuale. Non abbiamo, in quest'ultimo, due facoltà separate, una, che raccoglie i dati, li soppesa, rifiuta o accetta le prove, e un potere esterno, la ragione, che traccia l'inferenza. L'intero processo è razionale nella forma, ed è determinato da considerazioni razionali riguardo al contenuto; il trarre inferenze è la conclusione cui si giunge quando i dati assumono coerenza e completezza – cioè, non mostrano nulla che assomigli a contraddizioni tra sé in modo da stimolare la mente a rigettarli, né mostrano lacune che spingano la mente a cercare altri fatti. [...] L'identità della scelta, dell'atto e della volontà è il punto di arrivo della psicologia, così come la suprema lezione morale. [...]

La concezione etica della libertà è il riconoscimento del significato per la condotta dell'identità del sé e dell'atto, della volontà e dell'azione realizzata. Non c'è nessun elemento nell'atto estraneo o alieno al sé dell'agente; è se stesso nella sua intera estensione. [...]

Nessuna azione è morale (cioè, cade nella sfera morale) se non è volontaria, e ogni atto volontario, come tutta l'analisi precedente indica, è un'operazione del sé e quindi è libero. L'impulso è il sé, lo sviluppo ideale è il sé; la reazione dell'ideale come misura e controllo dell'impulso è il sé. L'intero processo volontario è auto-espressione [*self-expression*], è un pervenire alla coscienza del sé. Questa intima e completa individualità consapevole [*selfness*] dell'atto costituisce la libertà»⁷⁴. (Dewey 1894: 339-42)

⁷⁴ «The essence of this account of choice is obviously the conception of it as the normal outcome of the process of will, the conclusion of a process which in its primary stage is named impulse, and at a later stage deliberation (intellectual) and effort (emotional). It is thus opposed to those conceptions which regard all that goes on before as nonvoluntary, and regards choice alone as act of will. The latter makes will, self, personality, an entity existing outside of the operations of impulse, habit, desire, reflection, etc., and coming in *ab extra* to settle a process which in itself is endless, and to import an ethical element into a process otherwise mechanical. Upon the basis of psychological analysis, there is no more a dualism between non-volitional data on one side, and will, on the other, than there is in the process of intellectual judgment. We do not have, in the latter, two separate faculties, one, that of gathering data, weighing, rejecting and accepting evidence, the other, an outside power, reason, to draw the inference. The whole process is rational in form, and is determined by rational considerations as to its content; the drawing of the inference is the conclusion arrived at when the data assume coherency and completeness – that is, exhibit neither such mutual contradictions as to stimulate the mind to make them over, nor such gaps as to

L'unità del sé nell'atto, senza distinzione tra componenti razionali e non razionali, senza dualismi tra passioni e ragione, implica però che ognuno agisca in base a ciò che è; ma allora, in ogni circostanza data, potrebbe agire diversamente? In altri termini, pur ammettendo che non vi siano coercizioni esterne, possiamo parlare di libertà, cioè di possibilità di scelta in senso proprio? Dewey si pone il problema, parlando di "teorie deterministe e indeterministe", ma risponde affermando semplicemente che si tratta di un falso problema, derivante ancora una volta dalla distinzione forzata tra il sé agente e l'atto. Si può concludere, con un apparente truismo, che «l'individuo era se stesso ed agì precisamente come agì». Se affermiamo che avrebbe potuto agire in un qualsiasi altro modo, dobbiamo allora separare il sé reale, l'individuo quale realmente è, da un sé ideale, che ipoteticamente può agire in difformità rispetto al primo.

«Se interviene un'astratta, metafisica volontà, o sé, tra il sé concreto, gli impulsi, le abitudini, i fini e le azioni, allora esso e non questa concreta individualità deve assumere la responsabilità dell'atto; non è un fatto mio. Nel desiderio di esaltare il sé, gli indeterministi negano il sé specifico, reale, che è implicato nell'azione, e stabiliscono un sé astratto, esterno, riducendo la libertà a qualcosa di irrazionale e la responsabilità a un mito»⁷⁵. (EW 4: 345)

La contrapposizione tra deterministi e indeterministi può essere superata se consideriamo il soggetto e l'azione come un tutto unitario. «L'intera controversia – conclude Dewey – svanisce in una bolla di sapone quando sostituiamo alla

set the mind hunting up more facts. [...] The identity of choice, deed and will is the culmination of psychology -, as well as the supreme moral lesson. [...]

The ethical conception of freedom is the recognition of the meaning for conduct of the identity of self and act, of will and deed. There is no factor in the act foreign or alien to the agent's self; it is himself through and through.

No action is moral (that is, falling in the moral sphere) save as voluntary, and every voluntary act, as the entire foregoing analysis indicates, is the self operating, and hence is free. Impulse is self, the developing ideal is self; the reaction of the ideal as measuring and controlling impulse is self. The entire voluntary process is one of self-expression, of coming to consciousness of self. This intimate and thorough-going *selfness* of the deed constitutes freedom».

⁷⁵ «If the abstract, metaphysical will or self intervenes between the concrete self, the impulses, habits, ends, and the deed, then it and not this concrete individuality must assume the responsibility for the act; it is none of my doing. In the desire to magnify the self, the indeterminists deny the specific, real self, which is in and through action, and erect an abstract, outside self, reducing freedom to an irrationality, and responsibility to a myth».

determinazione della volontà *dalle* circostanze o *dalla* Volontà Libera, la determinazione del Sé *nella* volontà, *nell'atto* – il suo passaggio in una attività definita, unificata»⁷⁶. (EW 4: 349)

La moralità è prima di tutto nel sé e soltanto come conseguenza nei suoi atti. Non possiamo giudicare le singole azioni separate dal soggetto agente. Proprio per questo, però, l'azione, la prassi, ha una funzione essenziale, perché il sé diventa mediante essa cosciente di quello che è.

«Ciò che è dovuto al sé è di essere trattato come sé; ciò che è dovuto a un uomo è considerarlo nella sua umanità. Nulla di meno che questo è “giusto”. Ma una data azione presa come qualcosa che è stato realizzato non è il sé, è una cosa isolata, un momento di arresto, un'astrazione. L'azione nel suo vivente concreto carattere è attività; ha l'intero sé implicito in essa, e il sé è un potere urgente, continuo, non una rappresentazione terminata, o un adempimento concluso. Ciò che è dovuto al sé è che esso possa diventare cosciente di sé nelle sue azioni, essere portato alla piena coscienza di sé tramite la mediazione dell'azione. In altre parole gli è dovuto che la sua azione in concreto e non solamente a parole, sia il sé manifesto, e che poi segua la re-azione, le ri-flessione delle “conseguenze” dell'azione indietro nell'impulso e nell'abitudine; che il carattere sia trasformato e sviluppato attraverso questa continua mediazione»⁷⁷. (EW 4: 359)

La mediazione dell'azione tra sé e se stesso, caratteristica della dialettica hegeliana,

⁷⁶ «The whole controversy vanishes in thin air when we substitute for the determination of volition *by* circumstances or *by* Free Will, the determination of Self in volition, *in deed* – its passage into definite, unified activity».

⁷⁷ «What is due the self is that it be treated as self; what is due a man is that he be regarded in his manhood. Nothing less than this is “fair.” But a *given* deed taken as something which has been performed is not the self, it is an isolation, an arrest, an abstraction. The deed in its living concrete character is activity; it has the whole self implicit in it, and that self is an urgent, on-going power, not a finished performance, or a settled accomplishment. What is due the self is that it be made aware of itself in its deed, be brought to full consciousness of itself through the mediation of the deed. In other words, its due is that its deed in fact and not merely in name be the self manifested, and that there follow the re-action, the re-

segna il rapporto dell'individuo con gli altri e con il tessuto sociale in cui è inserito: rapporti e relazioni che da un lato ne fanno quello che è, dall'altro gli consentono di prendere coscienza di quello che è. La formazione comunitaria dell'individuo, e la sua realizzazione morale nell'ambito di una comunità, rimanda all'etica della virtù, già teorizzata da Aristotele (cui Dewey si richiama spesso) e poi sostenuta da Hegel, che anche in quest'opera costituisce un punto di riferimento importante, anche se non più esclusivo né forse prevalente. Questi due aspetti, la dimensione comunitaria dell'etica e la centralità della virtù, avvicinano l'analisi di Dewey a quella di MacIntyre, come sottolinea Stephen Carden, che vede negli scritti del primo molte anticipazioni dell'"etica della virtù" del secondo⁷⁸. Carden scrive:

«Alasdair MacIntyre è una figura centrale nella rinascita dell'interesse per la virtù come uno dei concetti fondamentali nella filosofia morale; molte delle sue idee, comunque, sono state anticipate da John Dewey, che inoltre considera le virtù e lo sviluppo del carattere come idee morali fondamentali. Tutte le seguenti idee possono essere trovate nei lavori di entrambi i filosofi: il significato dei beni come interni alle pratiche umane, la natura teleologica della condotta umana, la nozione delle virtù come abiti costituenti un carattere unitario, l'importanza dell'indagine e dell'intelligenza pratica, la natura sociale della moralità, e una concezione del bene centrata sulle relazioni con gli altri»⁷⁹.

(Carden 2006: 1)

L'ultimo capitolo dell'opera di Dewey, cui appartiene il brano citato in precedenza, è intitolato appunto "*Virtue and the Virtues*", riprendendo almeno nel titolo l'ultimo

flection of the "consequences" of the deed back into impulse and habit; that character be transformed and developed through this continual mediation».

⁷⁸ Stephen, Carden, *Virtue Ethics: Dewey e MacIntyre*, New York, 2006.

⁷⁹ «Alasdair MacIntyre is a central figure in the resurgence of interest in the virtues as fundamental concepts in moral philosophy; many of his ideas, however, were anticipated by John Dewey, who also regarded the virtues and the development of character as primary moral ideas. All the following ideas are found in the work of both philosophers: the significance of goods internal to human practices, the teleological nature of human conduct, the notion of virtues as habits constituting an integrated character, the importance of inquiry and practical intelligence, the social nature of morality, and a conception of the good focused on relations with others».

capitolo degli *Outlines (Realized Morality or the Virtues)*⁸⁰. In apertura Dewey parla di un doppio aspetto della virtù, riferibile da un lato alla libertà, dall'altro alla responsabilità.

La libertà caratterizza la virtù dal punto di vista del bene, del valore; la responsabilità, dal punto di vista del dovere. I due aspetti sono correlati in modo funzionale, ma il considerarli separatamente determina il paradosso della morale, da alcuni autori legata necessariamente alla spontaneità e alla libertà, da altri all'autocostrizione, alla lotta contro se stessi (contro il piacere per il dovere).

L'alternativa proposta da Dewey è che la virtù può essere definita come la pienezza del sé, la piena manifestazione dell'agente nell'atto. Partendo da qui, Dewey sviluppa l'analisi che abbiamo considerato sopra: l'attività come espressione e come mediazione per il riconoscimento del sé.

4.4. L'etica come scienza

Il *Syllabus* del 1904 considerava l'etica dal punto di vista psicologico. Negli anni successivi, Dewey affronta un duplice problema: da un lato si chiede se l'etica possa essere considerata una scienza, almeno nel senso in cui è considerata tale la psicologia; dall'altro lato approfondisce le caratteristiche dell'etica per verificare se l'approccio psicologico può esaurirne la trattazione o, in caso di risposta negativa, in quali altre direzioni occorra sviluppare l'analisi.

Queste riflessioni trovano una prima sistemazione in un lungo articolo del 1903, *Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality*. In apertura, Dewey contesta la distinzione tra i giudizi scientifici, che sarebbero universali e oggettivi, e quelli etici, individuali e soggettivi. A suo parere, invece, entrambi i tipi di giudizio spiegano l'individuale appoggiandosi a concetti universali ricavati però dall'individuale stesso, cioè dall'esperienza. La scientificità non va intesa come oggettività o meno del campo di studio, ma come metodo di indagine, e in questo senso è applicabile anche ai giudizi

⁸⁰ L'ottica è però diversa. Come scrive Mercante «L'analisi deweyana del 1891 [...] identificava la virtù come "realized morality" (moralità realizzata): invece, nel 1894 esse diventano espressione

etici. Infatti anche questi giudizi richiedono il riferimento a proposizioni generali, proposizioni o principi che possono essere analizzati con un'indagine sperimentale, simile a quella scientifica. Ciò che distingue l'etica dalla scienza è l'autocoscienza: le proposizioni etiche riguardano il soggetto stesso, la riflessione sul proprio comportamento e soprattutto sulle disposizioni e sulle motivazioni della propria attività. Questo carattere riflessivo è estraneo al mondo della scienza, le cui teorie rimandano direttamente ad attività o ad oggetti esterni al soggetto.

Il carattere riflessivo dei giudizi etici emerge più chiaramente se facciamo riferimento all'azione: l'analisi del comportamento rimanda ad atteggiamenti e disposizioni propri del soggetto, che spiegano l'attività a partire dalle caratteristiche del soggetto.

«Quindi, dal punto di vista strettamente logico (cioè senza riferimento a considerazioni esplicitamente morali), il giudizio etico ha un suo scopo specifico: esso è impegnato nel giudicare un oggetto della cui determinazione è un fattore lo stesso atteggiamento o disposizione che conduce all'atto di giudicare.

Ne segue immediatamente che lo scopo del giudizio etico può essere stabilito così: il suo fine è di costruire l'atto del giudizio come essente in sé un complesso contenuto obiettivo. Esso si pone dietro all'atto del giudizio quale è usato nei processi specificamente intellettuali, e ne rende la qualità e natura [...] oggetto di esame. Proprio perché nell'oggetto esaminato e organizzato del giudizio è implicito il carattere o disposizione, il carattere viene determinato dal giudizio. Colui che giudica si mette a giudicarsi, e con ciò a fissare le condizioni di tutti gli ulteriori giudizi di qualunque tipo». (Dewey 1903, it.: 287)

Il carattere riflessivo del giudizio etico da un lato esprime e porta alla coscienza disposizioni e atteggiamenti del soggetto giudicante, dall'altro lato (è il «significato etico straordinario» cui si accenna) proprio in quanto esplicita e rivela ciò che il giudicante è, lo modifica e produce un cambiamento dialettico continuo.

dell'“interezza del sé”». (Mercante 2006: 216)

Il coinvolgimento delle disposizioni e degli atteggiamenti del soggetto nei giudizi etici, rimanda alla psicologia, che – almeno in questo momento – costituisce il punto di riferimento principale di Dewey, come già testimoniava l'impostazione dell'opera del 1894, dedicata in gran parte alla cosiddetta "Psychological Ethics". Ad essa però Dewey affianca una nuova prospettiva, che diventerà predominante nell'*Ethics* del 1908, quella sociologica. In quanto agente etico, il soggetto è parte di una complessa rete di relazioni che lo determina e ma che egli contribuisce a modificare, anche in questo caso secondo un rapporto dialettico per cui l'azione cambia sia l'oggetto che il soggetto, determinandoli entrambi.

L'analisi dei giudizi etici attraversa quindi tre momenti. In primo luogo abbiamo le caratteristiche specifiche, da un punto di vista logico, del giudizio etico, che è diverso, come abbiamo visto, da quello scientifico. Esso deriva dall'attività e dialetticamente la influenza, chiamando in causa il modo di essere del soggetto giudicante. In secondo luogo, e come conseguenza, rimanda allo studio delle disposizioni e degli atteggiamenti del soggetto, coinvolgendo quindi la psicologia. Infine, rimanda anche al contesto in cui l'azione si sviluppa e che da essa viene modificato, ma che a sua volta modifica il soggetto agente, rinviando quindi alla sociologia. Struttura logica del giudizio etico, psicologia e sociologia non esauriscono però l'ambito della morale, pur costituendone il presupposto. Si delinea la prospettiva generale di Dewey che andrà chiarendosi nelle opere successive: l'etica presuppone la comprensione e lo studio scientifico del comportamento, ma non si esaurisce in esso perché altrimenti verrebbero meno la libertà e l'iniziativa individuale. Questo aspetto verrà approfondito in seguito. Qui, però, Dewey sottolinea un'altra dimensione dell'etica non riducibile alla semplice spiegazione del comportamento. L'etica è implicita in ogni attività umana, anche nella ricerca scientifica e nell'applicazione tecnologica, perché indica il senso generale di questa attività, le intenzioni e i fini che la giustificano.

«L'intera trattazione implica che la determinazione degli oggetti in quanto oggetti, anche quando non involga alcun riferimento consapevole alla condotta, sia fatta, in fin dei conti, allo scopo di svolgere l'esperienza ulteriore. Questo svolgimento ulteriore è mutamento, trasformazione dell'esperienza attuale, e

quindi è *attivo*. Quando questo sviluppo è diretto intenzionalmente mediante la costruzione di oggetti in quanto oggetti, non c'è soltanto esperienza attiva, ma *attività regolata*, cioè condotta, comportamento, prassi. Perciò ogni determinazione di oggetti in quanto oggetti (ivi comprese le scienze che costruiscono gli oggetti fisici) ha rapporto con il cambiamento dell'esperienza, dell'esperienza come attività; e, quando tale rapporto passa dall'astrazione all'applicazione (dal negativo al positivo), ha rapporto con il controllo cosciente della natura del cambiamento (cioè col cambiamento deliberato) e con ciò acquista un significato etico. Questo principio si può chiamare il *postulato della continuità dell'esperienza*. Da un lato esso protegge l'integrità del giudizio morale, rivelandone la supremazia e di conseguenza il carattere strumentale o ausiliario del giudizio intellettuale (sia esso fisico, psicologico o sociologico); e, dall'altro, protegge il giudizio morale dall'isolamento (cioè dalla trascendenza) mettendolo in relazioni attive di aiuto reciproco con tutti i giudizi intorno all'oggetto dell'esperienza, anche con quelli di tipo più spiccatamente meccanicistico o fisiologico». (Dewey 1903, it.: 306-7)

Il *postulato della continuità dell'esperienza* ci dice che ogni volta che siamo consapevoli dei cambiamenti che l'esperienza produce in noi, siamo su un terreno etico, in quanto riguarda la formazione morale del soggetto (o dell'uomo in generale); Dewey afferma quindi, a modo proprio e per una via diversa da quella kantiana, un "primato della ragion pratica", anzi, qualcosa di più: la potenziale rilevanza etica di ogni esperienza, anche di tipo conoscitivo. Tale centralità dell'etica è determinata dal fatto che essa è immanente all'esperienza, fa parte della prassi ad ogni livello, è il tessuto connettivo, possiamo dire, del nostro agire.

In questo articolo, quindi, Dewey afferma alcuni principi che spiegano il passaggio dalla concezione etica del 1894 a quella del 1908: l'importanza della dimensione sociale, l'immanenza dell'etica nella prassi, il significato tendenzialmente etico del nostro agire nel mondo, fisico e sociale, e il carattere disposizionale dell'etica, che non è il semplice agire, ma piuttosto va individuata negli atteggiamenti da cui le azioni stesse derivano.

5. L'etica di Dewey e il confronto con l'antropologia culturale: l'*Ethics* del 1908 e del 1932

5.1. Le due edizioni dell'*Etica*

Dewey scrisse l'*Ethics* del 1908 in collaborazione con James H. Tufts⁸¹, che ne fu, inizialmente, l'ispiratore principale. Fu lui, infatti, a suggerire a Dewey l'idea di un trattato di etica. Dewey era stato collega di Tufts all'Università del Michigan dal 1889 al 1891 e poi per 10 anni, a partire dal 1894, presso l'Università di Chicago.

Dewey scrisse la più analitica seconda parte, mentre Tufts redasse quella storica e gran parte di quella applicata. Più precisamente, scrissero insieme l'introduzione e Dewey, oltre all'intera seconda parte, curò i primi due capitoli della terza. Nel 1932 esce una nuova edizione dell'*Ethics*, completamente mutata nelle parti dovute a Dewey, tanto che possiamo parlare, come sottolinea uno dei suoi più autorevoli commentatori⁸², di due opere distinte.

Appare sorprendente a questo proposito l'affermazione di Bausola, secondo cui «l'opera ebbe una seconda edizione, notevolmente rimaneggiata, nel 1932; ma le modificazioni riguardano i problemi politici ed economici di cui sono discussi i riflessi etici, e non la tematica morale *strictu sensu*. Per questo, potremo seguire una delle due edizioni indifferentemente...» (Bausola 1960: 63). È vero il contrario: i temi politici e soprattutto quelli economici, dovuti principalmente a Tufts, sono praticamente immutati, mentre quelli etici generali, trattati da Dewey, sono completamente rinnovati, a cominciare dai titoli e dalla suddivisione in capitoli. Un altro importante studioso di Dewey, Charles L. Stevenson, nell'*Introduzione* all'*Ethics* del 1908, dopo aver sottolineato i radicali

⁸¹ James Hayden Tufts (1862-1942) è uno dei principali filosofi pragmatisti statunitensi. Dopo la laurea si specializza in Germania, dove consegue il dottorato con Alois Riehl, approfondendo in particolare lo studio del neocriticismo e di Windelband, di cui traduce le opere principali. Collabora con Dewey, con George H. Mead e con Charles Cooley con i quali costituisce la cosiddetta "scuola di Chicago". Si occupa soprattutto di etica, di psicologia sociale e di teoria della democrazia, quindi con interessi molto vicini a quelli di Dewey.

⁸² «L'*Etica* di Dewey e Tufts venne pubblicata nel 1908; l'edizione rivista apparve nel 1932. In questa, la parte di Dewey era completamente riscritta e in effetti costituisce un nuovo lavoro». [A. Edel 2001: 1].

cambiamenti nella seconda e nella terza parte, scrive che i due autori «hanno collaborato a due opere correlate ma distinte» (MW 5: IX).

Un semplice confronto degli indici può dirimere in via definitiva la questione. Nella prima parte, dovuta a Tufts, ai nove capitoli dell'edizione del 1908 corrispondono altrettanti capitoli nell'edizione del 1932, con i titoli praticamente immutati. La seconda parte, dovuta a Dewey, presenta invece sei capitoli, nell'edizione del 1932, contro i dieci dell'edizione precedente. Sia i titoli che i contenuti sono completamente cambiati. I dieci capitoli del 1908 hanno i seguenti titoli: 10. The Moral Situation; 11. Problems of Moral Theory; 12. Types of Moral Theory; 13. Conduct and Character; 14. Happiness and Conduct: The Good and Desire; 15. Happiness and Social Ends; 16. The Place of Reason in the Moral Life: Moral Knowledge; 17. The Place of Duty in the Moral Life: Subjection to Authority; 18. The Place of Self in the Moral Life; 19. The Virtues. Del tutto diversi risultano i titoli dei sei capitoli dell'edizione 1932: 10. The Nature of Moral Theory; 11. Ends, the Good and Wisdom; 12. Right, Duty, and Loyalty 13. Approbation, the Standard and Virtue; 14. Moral Judgment and Knowledge; 15. The Moral Self.

Nella terza parte, dedicata all'etica della politica e dell'economia, sia i primi due capitoli scritti da Dewey, sia i successivi sei, di Tufts, sono riscritti o ampiamente rivisitati.

L'etica del 1894 viene da Dewey definita *psicologica*, quella del 1908 aggiunge la dimensione sociale all'etica. Nell'*Etica* del 1932 ci sono due importanti novità: una riguarda la dimensione socioculturale nella teoria etica, la seconda ha a che fare con la ridefinizione dei concetti principali usati per affrontare i problemi etici. Quelli tradizionali, ad iniziare dalla nozione di “bene” e in genere tutti quelli relativi alla morale intesa come dimensione individuale, vengono posti in secondo piano, a vantaggio di altri, primo tra tutti quello di “standard”, accompagnato da un'approfondita riflessione sui “criteri” del giudizio morale, che pongono l'accento sulla comunità, o, potremmo dire, sull'eticità così come era stata definita da Hegel.

5.2. *L'Etica del 1908*

Nella *Introduzione* all'*Ethics* del 1908, Charles Stevenson sottolinea l'importanza del concetto di "rappresentazione drammatica" (che verrà approfondito da Dewey nell'opera del 1922 *Natura e condotta dell'uomo*: v. par. 5.3 ma che è già formulato qui). Applicandolo alla definizione della scelta etica, sostiene che «"X è giusto" ha lo stesso significato che "una rappresentazione drammatica basata su proposizioni scientificamente vere, che, se le esplicitassi completamente, mi orienterebbero favorevolmente verso X"». Il concetto di rappresentazione drammatica (cioè la possibilità di immaginare, prima della scelta, le situazioni che deriverebbero dalle alternative possibili) consente di coniugare, secondo Stevenson, la reazione emotiva con la conoscenza, visualizzando i possibili scenari che farebbero seguito a un comportamento, nel definire i quali intervengono le credenze ma anche le conoscenze del soggetto. In questo modo il soggetto costruisce situazioni e sperimenta reazioni che orienteranno la sua scelta.

Secondo Stevenson, le "rappresentazioni drammatiche" intese come strumento di indagine implicano la possibilità di «divergenze di atteggiamenti» (*disagreements in attitude*, p. XXIII). Secondo Dewey, tuttavia, due persone con atteggiamenti opposti verso un determinato giudizio di valore, finirebbero per concordare se rappresentassero razionalmente la situazione. Il metodo di indagine etico condurrebbe a un'intersoggettività non lontana da quella delle scienze. Già nell'opera del 1908 emerge così uno dei grandi temi dell'etica deweyana, che cerca di conciliare costume e scelta responsabile, soggettività e attenzione alle situazioni particolari con valori intersoggettivi condivisi.

A differenza dei precedenti saggi sull'etica (quelli del 1891 e del 1894), l'ottica qui proposta da Dewey è ormai lo "sperimentalismo": non si parte da principi etici, ma da problemi morali, e le teorie etiche sono prima di tutto strumenti per affrontare e risolvere tali problemi, rimuovendo le situazioni di incertezza o migliorando in generale le condizioni dell'esistenza.

Leggiamo nell'*Introduzione*, scritta congiuntamente da Dewey e da Tufts:

«Il significato di questo testo di etica consiste nel suo sforzo di risvegliare una vitale convinzione della genuina realtà dei problemi morali e del valore del pensiero riflessivo

nell'affrontarli»⁸³. (MW 5: 3) Subito dopo, gli autori enunciano un principio didattico (l'*Ethics* è scritta in primo luogo come testo di studio universitario) che è però anche un principio metodologico costantemente seguito da Dewey anche nelle opere successive: «Nella seconda parte [scritta interamente da Dewey], dedicata in modo più specifico all'analisi e alla critica delle principali concezioni di teoria morale, lo scopo non è stato di instillare le nozioni di una scuola o di inculcare un sistema già fatto, ma di mostrare lo sviluppo delle teorie a partire dai problemi dell'esperienza quotidiana, e di suggerire come queste teorie possono essere proficuamente applicate alle questioni concrete»⁸⁴. (MW 5: 4)

A differenza dell'approccio prevalentemente "psicologico" dell'opera del 1894, qui l'analisi è prevalentemente storica, almeno in prima istanza. Dewey sottolinea i vantaggi di un'analisi storica, sia perché consente di individuare l'origine di norme e valori, sia perché consente di vederli per così dire "a distanza", cogliendone dunque la diversità rispetto a quelli attuali. Ma il motivo principale è che la formazione della morale è, nella prospettiva che indica, essa stessa storica. La morale si forma come processo di adattamento all'ambiente, come insieme di risposte date in certe situazioni e che vengono poi interiorizzate e trasformate in abitudini, in atteggiamenti.

«[La coscienza] seleziona tra le varie risposte quelle che conseguono lo scopo, e quando queste risposte sono diventate a loro volta automatiche, abituali, la coscienza "dirige se stessa altrove per mirare dove il movimento di adattamento è ancora da cercare e necessario". Per applicare questa dinamica allo sviluppo morale, abbiamo solo bisogno di aggiungere che questo processo si ripete più e più volte. Il punto di partenza per ogni ripetizione non è un istinto ereditario, ma

⁸³ «The significance of this text in *Ethics* lies in its effort to awaken a vital conviction of the genuine reality of moral problems and the value of reflective thought in dealing with them».

⁸⁴ «In the second part, devoted more specifically to the analysis and criticism of the leading conceptions of moral theory, the aim accordingly has not been to instill the notions of a school nor to inculcate a ready-made system, but to show the development of theories out of the problems and experience of every-day conduct, and to suggest how these theories may be fruitfully applied in practical exigencies».

l'abitudine che è stata formata»⁸⁵. (MW 5: 14)

Questo processo è visto in modo evoluzionistico (in quest'opera è evidente l'influenza di Spencer): quando le vecchie abitudini non sono più adatte a nuove situazioni o a un mutato ambiente, vengono trasformate, e sostituite da altre a livello più elevato. L'intero processo si sviluppa nella direzione di una sempre maggiore socializzazione e razionalizzazione.

Richiamandosi esplicitamente ad Aristotele, Dewey insiste sull'abitudine come fondamento della morale. «Aristotele dice che l'atto deve anche essere l'espressione di una disposizione (un'abitudine o *exis*)⁸⁶, una tendenza più o meno consolidata da parte di una persona. Deve avere una qualche relazione con il suo carattere». (MW 5: 188)

Ma l'abitudine non esaurisce il campo dell'etica, anzi non ne costituisce l'aspetto principale. Nell'*Introduzione* si era data la seguente definizione "provvisoria" dell'etica: «L'etica è la scienza che ha a che fare con la condotta, nella misura in cui questa è considerata come giusta o sbagliata, buona o cattiva. Un termine specifico per la condotta così considerata è "condotta morale" o "vita morale". Un altro modo per affermare la stessa cosa è dire che lo scopo dell'etica è di rendere conto dei giudizi sulla condotta, nella misura in cui essa è considerata dal punto di vista del giusto e dell'ingiusto, del bene o del male»⁸⁷. (MW 5: 7) Nella seconda parte, Dewey precisa e in parte modifica questa definizione, specificando che il problema morale sorge quando c'è contrasto tra comportamenti possibili e alternativi. In modo più articolato:

⁸⁵ «It selects from the various responses those which suit the purpose, and when these responses have become themselves automatic, habitual, consciousness "betakes itself elsewhere to points where habitual accommodatory movements are as yet wanting and needed." To apply this to the moral development we need only to add that this process repeats itself over and over. The starting-point for each later repetition is not the hereditary instinct, but the habits which have been formed».

⁸⁶ La parola *exis* è un termine greco derivante dal verbo "echo" che significa *avere*, come in latino "habitus" deriva da "habeo". Perciò, si va costruendo nella propria persona un *habitus*, a forza di azioni e di abitudini, come una seconda natura, che agevola nello stesso modo in cui agevola il virtuoso nel suonare il pianoforte. Il pianista virtuoso infatti trasforma in abitudine l'arte pianistica, attraverso la ripetizione.

⁸⁷ «Ethics is the science that deals with conduct, in so far as this is considered as right or wrong, good or bad. A single term for conduct so considered is "moral conduct," or the "moral life." Another way of stating the same thing is to say that Ethics aims to give a systematic account of our judgments about conduct, in so far as these estimate it from the standpoint of right or wrong, good or bad».

«L'esperienza morale è (1) una materia della *condotta, del comportamento*; cioè, delle attività che sono suscitate dall'idea⁸⁸ del valore, della desiderabilità del risultato. [...] L'esperienza morale è (2) quel tipo di condotta in cui ci sono fini così discrepanti, così incompatibili, da richiedere la scelta di uno e il rifiuto dell'altro». [...] «La condotta in quanto morale può quindi essere definita come *l'attività suscitata e diretta dalle idee di valore o di desiderabilità, dove i valori coinvolti sono così incompatibili da richiedere una riflessione e una scelta prima che un'azione vera e propria venga intrapresa*»⁸⁹. (MW 5: 193-4)

Queste prime considerazioni e le due definizioni di morale meritano alcune considerazioni. Dewey descrive il comportamento morale, facendo ricorso anche agli strumenti offerti dalle scienze sociali, come abitudini, come atteggiamenti sedimentatisi all'interno di una società in seguito a risposte storicamente date a problemi ricorrenti, atteggiamenti che diventano parte della personalità dei membri della comunità. Questa morale descrittiva non sembra costituire, però, l'ambito morale in senso proprio, cioè nel suo significato filosofico. In questo senso, la morale emerge invece proprio quando sorgono problemi nuovi di fronte ai quali non esistono risposte codificate, e l'individuo o il gruppo devono scegliere. Possiamo definire questi due livelli rispettivamente come morale consuetudinaria e morale riflessiva. Nel secondo caso, si pone il problema dei criteri e dei valori che orientano la scelta⁹⁰.

⁸⁸ Dewey specifica che l'essere evocati da un'idea distingue i comportamenti morali da quelli impulsivi e da quelli degli animali inferiori, che possono provare sentimenti e forse anche avere immaginazione, ma certamente non hanno "idee" in senso proprio.

⁸⁹ «Moral experience is (1) a matter of *conduct, behavior*; that is, of activities which are called out by *ideas of the worth, the desirability of results*. [...] Moral experience is (2) that kind of conduct in which there are ends so discrepant, so incompatible, as to require selection of one and rejection of the other. [...] Conduct as moral may thus be defined as *activity called forth and directed by ideas of value or worth, where the values concerned are so mutually incompatible as to require consideration and selection before an overt action is entered upon*.»

⁹⁰ Una differenza simile sussiste anche in ambito conoscitivo. Scrive Dewey: «Eppure vi è una salda distinzione fra conoscenza, che è obiettiva e impersonale, e pensiero, che è soggettivo e personale. In un senso la conoscenza è quel che accettiamo senz'altro. È quello che è stabilito, concluso, sotto controllo. Su quello che sappiamo pienamente non abbiamo bisogno di pensarci su; in parole semplici, è sicuro, certo. E questo non significa una semplice sensazione di certezza. Denota, non un sentimento, ma un atteggiamento pratico, una prontezza ad agire senza riserve o discussioni. Naturalmente ci si può sbagliare. Quel che si prende per conoscenza (per fatto e verità) può in un certo momento non esser tale. Ma tutto ciò che si accetta senza discutere, che si ammette senz'altro nei nostri rapporti fra noi e con la natura, è quel che a un certo momento *si chiama* conoscenza. Il pensiero al contrario comincia, come si è

Questi due ambiti non sono però nettamente separati, anzi, nella prospettiva di Dewey, sono dinamicamente correlati. La scelta, infatti, dipende⁹¹ da ciò che siamo, dal carattere dell'individuo e quindi dall'insieme di atteggiamenti che ha interiorizzato; al tempo stesso e dialetticamente, però, le scelte influenzano e modellano gli atteggiamenti, li modificano e trasformano la personalità stessa. In questa prospettiva, la scelta non esaurisce l'ambito della morale, che è molto più vasto e copre l'intera attività pratica di un individuo.

Ad esempio, la maggior parte della gente svolge la maggior parte delle attività quotidiane senza considerarle moralmente rilevanti, senza che sorga la questione del bene e del male. «Ma ad ogni momento la questione del suo carattere come influenzato da ciò che sta facendo, può sorgere per il giudizio. L'individuo può in seguito realizzare che il tipo o la specie di carattere che prevarrà nelle sue successive attività era implicato nei fatti che aveva compiuto senza minimamente pensarci. Egli allora li giudica moralmente, li approva o li disapprova. D'altra parte, lo sviluppo di un'azione che in un certo momento si presenta come una crisi morale, può più tardi rivelarsi come un momento di un processo. Non c'è quindi una linea fissa tra ciò che è moralmente indifferente e ciò che è moralmente significativo. Ogni atto è *potenzialmente* materia di giudizio morale, in quanto rafforza o indebolisce qualche atteggiamento [*habit*] che influenza un'intera classe di giudizi»⁹². (MW 5: 195)

La morale è quindi strettamente intrecciata con la vita e con l'esperienza di ognuno. Una delle novità più rilevanti dell'*Ethics* del 1908 rispetto ai lavori precedenti è appunto la convinzione che non si debba partire da una teoria morale per applicarla

visto, dal dubbio o dall'incertezza. Denota un atteggiamento di indagine, di ricerca, invece che uno di dominio e di possesso. È attraverso l'attività critica del pensiero che la conoscenza viene sottoposta a verifica ed estesa, e le nostre convinzioni sullo stato delle cose riorganizzate». (Dewey 1916: 353-4)

⁹¹ Ho preferito questo termine a espressioni più forti (come, ad esempio, "è determinata da") perché, come vedremo, in Dewey non c'è nessun determinismo morale, anche se gli atteggiamenti e il modo di essere dell'individuo rendono certe scelte più probabili di altre.

⁹² «But at any time the question of his character as concerned with what he is doing may arise for judgment. The person may later on realize that the type or kind of character which is to prevail in his further activity was involved in deeds which were performed without any such thought. He *then* judges them morally, approving or disapproving. On the other hand, a course of action which at the time presented a moral crisis even, may afterwards come to be followed as a matter of course. There is then no *fixed* line between the morally indifferent and the morally significant. Every act is *potential* subject-

all'esperienza, ma dall'analisi dell'esperienza per individuarne i problemi morali che la riflessione teorica contribuirà a risolvere.

L'analisi di Dewey è costantemente orientata al superamento di ogni forma di dualismo: quello tra abitudine, o costume, e morale riflessiva, quello tra sentimenti e razionalità, quello tra dimensione interiore (coscienza) e dimensione esteriore (comportamento).

Il rapporto tra abitudine e riflessione e tra sentimenti e razionalità in gran parte coincidono.

«Soltanto se l'individuo – scrive Dewey – è abituato, esercitato, ha fatto pratica nei buoni fini come piacevoli in sé, mentre era ancora tanto immaturo da essere incapace di conoscere veramente come e perché essi sono buoni, allora sarà capace di conoscere il bene quando sarà maturo. Il piacere associato ai fini buoni e la sofferenza associata ai cattivi deve operare come un motivo di forza per dare esperienza del bene, prima che la conoscenza possa intervenire e operare come una forza-motore»⁹³. [MW 5: 201)

La morale (consuetudinaria) nasce quindi come “abitudine ai valori”, in modo che, come sosteneva Hume (che non conosceva però i meccanismi psicologici e antropologici che ne stavano alla base) il “bene” ci attragga e il “male” provochi in noi repulsione. Ma la formazione di abitudini verso i valori presuppone adulti che condividano tali valori e una struttura sociale in grado di trasmetterli. Bisogna allora chiedersi come possa la struttura sociale trasmettere valori morali. Il problema può essere diviso in due: da una parte, l'analisi degli appetiti irrazionali, dei desideri e degli impulsi che ostacolano l'apprendimento del bene; dall'altra, quella delle leggi e delle istituzioni che sono in grado di formare i membri dello Stato a un corretto modo di vivere. Si ripropone la dicotomia tra passioni e razionalità, ma calata in un tessuto

matter of moral judgment, for it strengthens or weakens some habit which influences whole classes of judgments.»

⁹³ *«Only if the individual is habituated, exercised, practiced in good ends so as to take delight in them, while he is still so immature as to be incapable of really knowing how and why they are good, will he be capable of knowing the good when he is mature. Pleasure in right ends and pain in*

sociale che permette di superarla in una prospettiva che ricorda ancora la filosofia hegeliana: la legge consente il controllo delle passioni e dell'interesse privato.

Poste queste premesse, Dewey analizza le teorie morali focalizzate sull'individuo e quelle basate sulla collettività, per mostrare come ad un'analisi approfondita la loro contrapposizione divenga molto sfumata.

Ci sono teorie individualistiche e teorie istituzionali. Le prime vedono alla base della morale una qualche forma di sentimento, che lo si chiami gratificazione, soddisfazione o felicità. Le seconde danno molta importanza alla comunità, e Dewey cita a questo proposito due passi di Hegel:

«Quel che l'uomo deve fare, quali sono i doveri che egli deve compiere per essere virtuoso, è facile dire in una comunità etica: – null'altro deve fare da parte sua, se non ciò che a lui, nei suoi rapporti, è tracciato, espresso e noto» (Hegel 1821, it.: 167)
 «...l'individuo ha oggettività, verità ed eticità, soltanto in quanto è componente dello Stato. (Ivi, p. 239) E ancora: «Essere morali è vivere in accordo con la tradizione morale di un Paese». (MW 5: 208)

Le teorie che affermano la centralità dell'individuo sono riferibili all'empirismo e all'utilitarismo, quelle che danno importanza ai valori comuni si richiamano invece al razionalismo, sia nella forma comunitaria e storica di Hegel, sia in quella universale di Kant. Le stesse teorie distinguono una morale delle conseguenze (utilitarismo), una morale delle intenzioni (Kant) e una morale della virtù o dei valori (Hegel). Ma tutte queste contrapposizioni sono soltanto aspetti diversi di una realtà unitaria che li comprende tutti.

La soluzione accennata da Dewey nelle *Conclusioni*, e proposta come problema da sviluppare nella parte successiva, riprende alcune posizioni caratteristiche dell'antropologia culturale. In base al senso comune – conclude infatti Dewey-, queste teorie (empirismo e utilitarismo, razionalismo e etica del dovere) sono tutte corrette, per alcuni aspetti e in diversi contesti. Ciò vuol dire che la contrapposizione tra esse non è effettiva, ma dipende da alcuni equivoci di fondo. Il loro difetto è di voler scindere

wrong must operate as a motive force in order to give experience of the good, before knowledge can be attained and operate as the motor force».

l'atto volitivo unitario in due parti, una riferita all'interiorità e ai motivi, l'altra all'esteriorità e ai fini. L'azione morale va intesa come riconducibile ad atteggiamenti che costituiscono la personalità dell'individuo, per cui l'esterno (il comportamento) manifesta l'interno. Ma seguiamo più in dettaglio l'analisi di Dewey.

«Un atto volontario è sempre una disposizione [*disposition*], o abito dell'agente che si manifesta in un atto concreto che, per quanto può, produce certe conseguenze. Una motivazione che non produce conseguenze non è una motivazione in senso proprio e neppure un atto volontario. D'altra parte, le conseguenze che non sono intenzionali, che non sono volute e scelte dalla personalità che si adopra per realizzarle, non sono parte di un atto volontario. Né l'interno separato dall'esterno, né l'esterno separato dall'interno, hanno una volontarietà o una qualità morale. Il primo è soltanto un passeggero sentimentalismo o una fantasticheria; il secondo è un mero accidente del caso»⁹⁴. (MW 5: 218-9)

Considerando meglio le due teorie ci rendiamo conto che non c'è contrapposizione: il motivo è il motore del comportamento, che è "volontario" soltanto in quanto è riconducibile alla dimensione interiore, ai motivi e agli atteggiamenti. E Dewey conclude: «*Possiamo cominciare l'analisi da uno qualsiasi dei due aspetti [comportamento o atteggiamento], ma dobbiamo poi chiamare in causa l'altro per completare l'analisi*»⁹⁵. (MW 5: 219-20)

Dopo aver affermato di aver superato la contrapposizione tra utilitarismo (etica delle

⁹⁴ «A voluntary act is always a disposition, or habit of the agent *passing into an overt act*, which, so far as it can, produces certain consequences. A "mere" motive which does not do anything, which makes nothing different, is not a genuine motive at all, and hence is not a voluntary act. On the other hand, consequences which are not intended, which are not personally wanted and chosen and striven for, are no part of a voluntary act. *Neither the inner apart from, the outer, nor the outer apart from the inner, has any voluntary or moral quality at all. The former is mere passing sentimentality or reverie; the latter is mere accident or luck*».

⁹⁵ «*We may begin the analysis of a voluntary act whichever end we please, but we are always carried to the other end in order to complete the analysis*».

conseguenze e quindi esteriorità) e razionalismo kantiano (etica delle intenzioni e quindi interiorità) mediante la sintesi rappresentata dal concetto di atteggiamento, o disposizione, Dewey riprende e approfondisce l'analisi di queste due prospettive etiche sottolineandone i limiti.

Nell'utilitarismo, al di là del criterio dell'analisi delle conseguenze per giudicare la moralità o meno di un atto, si sottolinea il carattere disposizionale degli atti, introducendo dunque, accanto al criterio esterno e oggettivo, una dimensione causale interiore.

Sia Mill che Bentham insistono sull'importanza delle disposizioni come fonte del comportamento. Scrive Mill: «Fa una grande differenza nella nostra valutazione morale dell'agente, specialmente se ciò indica una buona o cattiva abituale disposizione [...] dalla quale l'azione deriva». E Bentham si chiede: «C'è nulla in un uomo che può essere definito “buono” o “cattivo” quando, in questa o quell'occasione, permette a se stesso di essere guidato da questo o quel motivo? Sì, certamente, la sua *disposizione*. Ora, la disposizione è un'entità fittizia, inventata per la comodità del discorso, per esprimere ciò che si suppone sia permanente nella struttura mentale di un uomo quando, in questa o quell'occasione, è stato influenzato da questo o quel motivo, per intraprendere un'azione che, così come appare ai suoi occhi, derivava da questa o quella tendenza». (Cit. in *MW* 5: 233) La “struttura mentale” che sta a monte del comportamento può essere definita, scrive Dewey, come carattere e quindi il problema va posto nei termini del rapporto tra carattere e condotta. Si agisce in base a ciò che si è e, come abbiamo visto sopra, si diventa ciò che si è in base alle abitudini che si creano nel contesto in cui siamo inseriti fin da piccoli (anche se ciò è soltanto un lato dell'analisi della morale, come vedremo in seguito). Ora, sia gli utilitaristi che Kant sbagliano nel giudicare la moralità del comportamento o dell'intenzione, perché in ogni caso si riferiscono al singolo atto e non al carattere di chi lo compie, che invece è il vero soggetto morale. Sono gli individui a essere buoni o cattivi, non i singoli atti. È vero che una persona buona può compiere atti cattivi e viceversa, ma ciò in quanto il carattere non è mai monolitico e immutabile, presenta invece articolazioni e cambiamenti. Ma il problema teoretico consiste nel chiedersi in base a quali criteri possiamo definire buona o cattiva una persona, non il singolo atto.

Questa prima tesi riporta al problema cruciale della morale, e a uno dei motivi apparentemente inconciliabili tra utilitarismo e razionalismo kantiano, cioè l'universalità o meno della norma morale.

In realtà, sottolinea Dewey, gli utilitaristi non sostengono affatto una morale individualistica, perché parlano, con Bentham, della maggiore felicità possibile per il maggior numero di persone e, con Stuart Mill, distinguono i piaceri in base alla qualità, mettendo al primo posto quelli basati sulla conoscenza e sulla ragione rispetto a quelli basati sulla passione e sulle emozioni. I veri criteri per la moralità degli atti sono, per gli utilitaristi, l'interesse sociale e la simpatia, il che riporta la loro concezione su un piano generale.

Non si tratta, però dell'universalità così come è intesa da Kant, che ne fa il criterio principale della morale. Nonostante il tentativo di mediazione tra le due correnti, Dewey critica in modo radicale la concezione kantiana. Il presupposto fondamentale di Kant (ed è quello che Dewey critica maggiormente) è che la morale debba essere completamente separata dall'esperienza, per non cadere nel relativismo. Questa separazione porta infatti a una serie di problemi insolubili che inducono Dewey a respingere la teoria del trascendentale. La morale kantiana è formale e quindi vuota, senza riferimenti a circostanze specifiche, basata unicamente sulla ragione. Ma si cade subito in un circolo vizioso. Alla domanda: «Che cos'è la legge della ragione?», la risposta sarà: «Seguire la legge della ragione». Come possiamo rompere questo circolo per arrivare a una effettiva conoscenza di specifiche cose da fare?

In realtà, aggiunge Dewey, la teoria di Kant è più complessa e più interessante. Kant propone un metodo per applicare la morale formale all'esperienza. La soluzione è quella di applicare l'universalizzazione a ogni atto concreto, chiedendoci se il principio che seguiamo nel compierlo potrebbe diventare una legge universale senza determinare un'auto-inconsistenza. Fondamentalmente, quindi, il metodo di Kant è basato sull'indagine, implica che ognuno sviluppi un'indagine sulle conseguenze del proprio comportamento per deciderne la moralità o meno. Dewey ricorda vari esempi di universalizzazione proposti dallo stesso Kant: la tentazione del suicidio, il talento non coltivato, ecc., facendo notare come gli esempi di Kant facciano spesso riferimento alle conseguenze sociali degli atti e quindi come la sua morale, pur essendo centrata sulla

razionalità di ogni singolo uomo, finisca per avere una dimensione sociale. La distanza tra l'utilitarismo e Kant si rivela quindi a un'analisi attenta meno ampia di quanto possa apparire a un primo sguardo.

Nonostante l'apprezzamento per il metodo kantiano interpretato come indagine, il giudizio di Dewey rimane fortemente critico: In primo luogo sembra contraddittorio assumere come criterio della moralità la generalizzazione dei fini e dei desideri, dato che essi hanno una natura privata e sono basati sull'amore di sé; inoltre non è contraddittorio, da un punto di vista puramente logico, immaginare un'umanità di individui malvagi, egoisti, ecc. Allora l'egoismo, in quanto generalizzabile, diventerebbe moralmente giustificato, così come la malvagità. Ma soprattutto il razionalismo di Kant fa scomparire la vera natura dell'uomo, spesso agitato da impulsi contrastanti e che appunto per questo è chiamato continuamente a prendere decisioni.

La morale è appresa

L'ultima osservazione introduce la posizione sostenuta da Dewey. Il limite maggiore delle due teorie, come abbiamo ricordato, è di individuare criteri per valutare il singolo atto (o la singola intenzione), dimenticando che l'individuo vive in un ambiente sociale e ha una storia dietro di sé; non possiamo prescindere da queste coordinate per un'analisi della morale.

«In ogni percezione e in ogni giudizio c'è una capitalizzazione delle esperienze passate, disponibile per orientarsi nelle nuove esperienze»⁹⁶. (*MW* 5: 290)

Questo è vero anche per i mille aspetti della vita quotidiana: qualsiasi individuo riconosce un gatto, un tavolo, una sedia non appena li percepisce, senza bisogno di analisi o di una interpretazione intenzionale. Lo stesso vale per le distanze, le grandezze, ecc. «Ma c'è stato un momento in cui queste cose sono state apprese; quando avevano luogo sperimentazioni coscienti che implicavano interpretazioni. Simili percezioni, per di più, prendono posto sotto la guida di altri; i dolori hanno portato indelebilmente a stampare impressioni morali associandole con stati emotivi intensi,

⁹⁶ In all perception, in all recognition, there is a funding or capitalizing of the results of past experience by which the results are rendered available in new experiences.

vividi, e misteriosi o terribili.

Resoconti antropologici e storici di diverse razze e popoli raccontano la stessa cosa. Atti un tempo privi di implicazioni morali hanno acquisito, in circostanze diverse e a volte per ragioni assurde e banali, differenti valori morali: – uno stesso atto essendo caratterizzato qui come assolutamente colpevole, là come un atto di superiore ed eroica virtù»⁹⁷. (MW 5: 290)

Non si tratta propriamente di relativismo culturale, anche se il costume riveste un'importanza fondamentale per i valori e per le concezioni morali di ogni individuo.

«Tuttavia è il costume a costituire il retroterra di ogni vita morale, e non possiamo neppure immaginare una situazione in cui non entri in gioco. I costumi non sono esterni al corso delle azioni degli individui; nei termini di Grote⁹⁸, [...], essi “regnano sopra le apparenze delle tendenze abituali, *auto-determined*”. Le leggi, esplicite o implicite, le convenzioni sociali, le regole di comportamento, le aspettative generali dell'opinione pubblica, sono tutte fonti di istruzioni relative alla condotta. Senza di esse l'individuo non avrebbe praticamente aiuto nel determinare il giusto corso dell'azione nelle diverse situazioni in cui può trovarsi. Attraverso esse egli ha fornito se stesso in anticipo di una serie di questioni, di una serie organizzata di punti di vista, con cui avvicinare e valutare ogni circostanza richiedente un'azione. La maggior parte dei giudizi morali di ogni individuo è strutturata in questo modo»⁹⁹. (MW 5: 300)

⁹⁷ «But there was a time when all these things were learning; when conscious experimentation involving interpretation took place. Such perceptions, moreover, take place under the guidance of others; pains are taken indelibly to stamp moral impressions by associating them with intense, vivid, and mysterious or awful emotional accompaniments. Anthropological and historical accounts of different races and peoples tell the same story. Acts once entirely innocent of moral distinctions have acquired, under differing circumstances and sometimes for trivial and absurd reasons, different moral values: - one and the same sort of act being stamped here as absolute guilt, there as an act of superior and heroic virtue».

⁹⁸ La citazione è tratta da G. Grote, *Plato and the Other Companions of Sokrates*, Vol. I, p. 249. È un noto manuale di filosofia edito per la prima volta nel 1867. George Grote è ricordato soprattutto come autore di una importante *History of Greece*, 1862.

⁹⁹ «Custom still forms the background of all moral life, nor can we imagine a state of affairs in which it should not. Customs are not external to individuals courses of action; they are embodied in the habits and purposes of individuals; in the words of Grote [...], they “reign under the appearance of habitual, *self-suggested* tendencies”. Laws, formulated and unformulated, social conventions, rules of manners, the general expectations of public opinion, are all of them sources of instruction

I costumi non esauriscono la moralità, soprattutto perché non sono uniformi e non danno risposte univoche a tutti i problemi, in particolare a quelli che emergono via via dalle trasformazioni sociali. Essi costituiscono però il punto di partenza, l'orizzonte, per così dire, in cui ci muoviamo e a partire dal quale cerchiamo nuove soluzioni.

È in questo contesto che Dewey inserisce il concetto, cui abbiamo accennato in precedenza, di “rappresentazione drammatica” [*Dramatic Rehearsal*], parlando della deliberazione come scelta tra una serie di rappresentazioni (come se mettessimo in scena le diverse alternative) che ricostruiamo per immaginarne e valutarne le conseguenze e le implicazioni.

«La deliberazione è in realtà una immaginaria rappresentazione di vari possibili sviluppi della condotta. Diamo corso, *nella nostra mente*, a un qualche impulso; proviamo, *nella nostra mente*, qualche piano. Seguendone gli sviluppi attraverso vari passaggi, ci troviamo nell'immaginazione di fronte alle conseguenze che potrebbero seguirne; e a seconda che ci piacciono e approviamo tali conseguenze, o che non ci piacciono e le disapproviamo, consideriamo l'impulso o il piano iniziale buono o cattivo»¹⁰⁰. (MW 5: 293)

Il vantaggio di questi tentativi mentali su quelli reali è che possono essere ripetuti. Inoltre, possono essere immaginati più scenari in tempi brevi. In questo modo la nostra scelta può essere molto più consapevole e ragionata.

La rappresentazione drammatica concilia sentimenti e ragione, perché i diversi scenari che immaginiamo suscitano in noi sentimenti che ci danno la misura immediata della loro valenza etica, ma al tempo stesso ci consentono di valutare e soppesare, in modo

regarding conduct. Without them the individual would be practically helpless in determining the right courses of action in the various situations in which he finds himself. Through them he has provided himself in advance with a list of questions, an organized series of points-of-view, by which to approach and estimate each state of affairs requiring action. Most of the moral judgments of every individual are framed in this way».

¹⁰⁰ «Deliberation is actually an imaginative rehearsal of various courses of conduct. We give way, in our mind, to some impulse; we try, *in our mind*, some plan. Following its career through various steps, we find ourselves in imagination in the presence of the consequences that would follow; and as we then like and approve, or dislike and disapprove, these consequences, we find the original impulse or plan good or bad».

razionale, le diverse conseguenze legate alle varie alternative. Secondo Dewey, in questo modo si conservano gli aspetti positivi sia dell'utilitarismo che della morale kantiana, trovando una sintesi che consente di superarne i limiti. In particolare, il criterio fondamentale dell'utilitarismo, la "simpatia" (nel senso dato a questo termine da Hume e dai moralisti britannici del '700, cioè come *sentire con*, provare gli stessi sentimenti degli altri uomini) diventa il fondamento di una universalità in senso kantiano.

La simpatia, conclude Dewey, è il modo più sicuro per raggiungere l'universalità e l'obiettività nella conoscenza morale. «La simpatia, in breve, è il principio generale della conoscenza morale, non perché comanda di mettere al primo posto gli altri (che non è necessariamente vero), ma perché fornisce il punto di vista *intellettuale* più attendibile ed efficace. [...] Essa trasporta la ragione kantiana formale e vuota fuori dal suo carattere astratto e teoretico, così come porta il freddo calcolo dell'utilitarismo verso il riconoscimento del bene comune»¹⁰¹. (MW 5: 303)

In realtà il metodo proposto da Dewey è una generalizzazione più che una universalizzazione in senso stretto e quindi la sua proposta sembra lontana dalla prospettiva kantiana. Anticipando alcuni contenuti dell'*Ethics* del 1932, possiamo però interpretarlo già in chiave antropologico-culturale, traducendo il concetto di "simpatia" come criterio morale nei seguenti termini: la reciprocità nel comportamento, l'universalità e il bene comune, non possono essere affermati per dovere (morale kantiana) né possiamo convincerci che siano sempre convenienti anche da un punto di vista individuale (utilitarismo, coincidenza del bene individuale con quello sociale). La moralità non è garantita da questi meccanismi, ma da un sentire comune che si crea mediante la formazione all'interno di una stessa cultura, interiorizzandone i principi che diventano il nostro modo di essere e ci fanno sentire gli altri come appartenenti alla stessa realtà cui noi apparteniamo. Questa interpretazione non risolve però il problema della universalità della morale né quello della scelta individuale in contrasto con le

¹⁰¹ «Sympathy, in short, is the general principle of moral knowledge, not because its commands take precedence of others (which they do not necessarily), but because it furnishes the most reliable and efficacious *intellectual* standpoint. [...] It translates the formal and empty reason of Kant out of its

norme consuetudinarie, problemi sui quali Dewey tornerà nelle opere successive, lasciandoli qui sostanzialmente aperti.

Nei capitoli conclusivi, invece, continua l'analisi dei meccanismi mediante cui l'individuo interiorizza i valori comuni, con un taglio decisamente sociologico. L'individuo è inserito in una serie di rapporti con gli altri, formalizzati dagli *status* che distinguono le diverse posizioni sociali, cui sono associati determinati ruoli, cioè i comportamenti che gli altri si aspettano in relazione alla posizione sociale: come marito, come padre, come impiegato o operaio, come membro di un'associazione, ecc., l'individuo deve svolgere dei compiti e produrre comportamenti attesi, cosa che rende ordinata e relativamente stabile la società. Le relazioni in cui ciascuno è coinvolto «entrano così internamente e così intimamente nella struttura profonda del suo essere che egli non è moralmente libero di selezionare e scegliere, dicendo, questo bene mi riguarda davvero, quest'altro no. Il tipo di azione che è richiesto dal fatto che la persona è membro di una complessa rete sociale è più l'espressione finale di questa sua natura che del suo temporaneo intenso istintivo appetito, o l'abitudine che è diventata una "seconda natura"»¹⁰². (MW 5: 312)

Il "dovere"¹⁰³ viene ricondotto da Dewey in questa prospettiva, cioè come senso delle attese degli altri che devono essere soddisfatte in relazione agli status che occupiamo e ai ruoli che svolgiamo. Mediante queste dinamiche si forma, in un modo che ricorda da vicino le analisi dell'amico George Mead, il "Sé morale".

«Abbiamo raggiunto la conclusione che la disposizione [*disposition*] che si manifesta nel comportamento è la sede del valore morale, e che questo stesso valore consiste nella sollecitudine verso la felicità generale anche in contrasto con le spinte verso il benessere

abstract and theoretic character, just as it carries the cold calculations of utilitarianism into recognition of the common good».

¹⁰² «enter so internally and so intimately into the very make-up of his being that he is not morally free to pick and choose, saying, this good is really my affair, that other one not. The mode of action which is required by the fact that the person is a member of a complex social network is a more final expression of his own nature than is the temporarily intense instinctive appetite, or the habit which has become "second nature."»

¹⁰³ L'analisi del "dovere" viene sviluppata a partire dalla morale kantiana, ma prosegue poi in una direzione profondamente diversa, in riferimento alla struttura sociale e non alla razionalità della norma.

e il vantaggio personale»¹⁰⁴. (*MW* 5: 328) Il Sé è dunque un insieme di disposizioni formate mediante l'interiorizzazione dei valori sociali, come è chiarito meglio poco più avanti: «La nostra parola conclusiva sul posto del sé nella vita morale è che il problema della moralità è la formazione, fuori dal corpo degli impulsi istintivi originari che compongono il sé naturale, di un sé volontario in cui desideri e sentimenti sociali sono dominanti e in cui l'ultimo e principale fattore della deliberazione è l'amore degli oggetti che possono rendere questa trasformazione possibile. Se identifichiamo, come dobbiamo fare, gli interessi come un carattere della virtù, possiamo dire con Spinoza che la felicità non è premio alla virtù, ma è la virtù stessa. Ma allora, che cos'è la virtù?»¹⁰⁵. (*MW* 5: 357)

La virtù viene ricondotta da Dewey alla dimensione sociale, sia nella sua origine in quanto è definita come insieme di atteggiamenti derivati dal processo formativo, sia nella finalità.

«È sul sé, sull'agente che alla fine cade il fardello di mantenere e di estendere i valori che rendono la vita razionale e buona. Il valore della scienza, dell'arte, dell'industria, della relazione tra uomo e donna, genitore e figlio, insegnante e allievo, amico e amico, cittadino e Stato, esistono in quanto ci sono caratteri fortemente interessati a questi beni. Quindi ogni tratto del carattere che favorisce questi beni è apprezzato; ad esso viene dato valore positivo; mentre ogni disposizione della personalità che ha una tendenza contraria è condannata – ha valore negativo. Gli abiti [atteggiamenti] del carattere il cui effetto è di sostenere e ampliare la razionalità o il bene comune, sono virtù; i tratti del carattere che

¹⁰⁴ «We have reached the conclusion that disposition as manifest in endeavor is the seat of moral worth, and that this worth itself consists in a readiness to regard the general happiness even against contrary promptings of personal comfort and gain.»

¹⁰⁵ «Our final word about the place of the self in the moral life is, then, that the problem of morality is the formation, out of the body of original instinctive impulses which compose the natural self, of a voluntary self in which socialized desires and affections are dominant, and in which the last and controlling principle of deliberation is the love of the objects which will make this transformation possible. If we identify, as we must do, the interests of such a character with the virtues, we may say with Spinoza that happiness is not the reward of virtue, but is virtue itself. What, then, are the virtues?»

hanno l'effetto opposto sono vizi»¹⁰⁶. (MW 5: 359)

La condanna o l'approvazione non sono mai soltanto intellettuali, ma anche emotivi. Proviamo avversione verso ciò che disturba l'ordine della società, sentimenti positivi verso ciò che favorisce la coesione. Queste reazioni vengono trasmesse con l'apprendimento dei valori e sono parte della formazione del carattere. Ogni comunità modella i comportamenti virtuosi mediante la lode e il biasimo, ma tali comportamenti devono diventare parte dell'attività intenzionale del singolo per poter produrre risultati. Tra la dimensione collettiva e quella individuale si delinea quindi una dinamica complessa che nelle opere successive Dewey studierà in modo approfondito e che qui accenna soltanto in chiusura della seconda parte.

«Una virtù può essere definita sia *come la capacità di un agente di identificare con intelligenza alcuni aspetti della razionalità o della felicità comune*; oppure, come *un costume sociale o una tendenza organizzata in un abito [atteggiamento] personale di valutazione*»¹⁰⁷. (MW 5: 362)

Il problema dei principi etici

L'*Ethics* lascia aperti importanti problemi e solleva numerose critiche. A Dewey è stato rimproverato di non aver formulato nel lavoro del 1908 una teoria etica in senso proprio. In una lettera a Scuder Klyce del 1915 Dewey ammette di non aver dato soluzioni, ma ne spiega il motivo: «Non ho dato o cercato di dare nessuna “soluzione”.

¹⁰⁶ «It is upon the self, upon the agent, that ultimately falls the burden of maintaining and of extending the values which make life reasonable and good. The worth of science, of art, of industry, of relationship of man and wife, parent and child, teacher and pupil, friend and friend, citizen and State, exists only as there are characters consistently interested in such goods. Hence any trait of character which makes for these goods is esteemed; it is given positive value; while any disposition of selfhood found to have a contrary tendency is condemned-has negative value. The habits of character whose effect is to sustain and spread the rational or common good are virtues; the traits of character which have the opposite effect are vices».

¹⁰⁷ «A virtue may be defined, accordingly, either as *the settled intelligent identification of an agent's capacity with some aspect of the reasonable or common happiness*; or, as *a social custom or tendency organized into a personal habit of valuation*».

Ma mi sembra che chi fa questa obiezione abbia omissso di dire che la vita morale è una serie di problemi e che la moralità è l'insieme delle soluzioni, e che il loro sorgere in modo naturale mi impedisce di formulare soluzioni». (LW 7: XXXIII) Questa tesi, riportata da Abraham Edel nella sua *Introduzione* all'*Ethics* del 1932, verrà però superata da Dewey stesso negli anni successivi. Come scrive Jennifer Welchman, Dewey arrivò a proporre una soluzione avvicinando i metodi dell'etica a quelli delle scienze naturali e in qualche caso indicò anche valori specifici, come la democrazia e l'educazione (Cfr. Welchman 1997: 186).

Il problema della libertà

Un altro importante problema sollevato da una teoria che riconduce l'etica, per molti aspetti, alle abitudini indotte socialmente, è quello del libero arbitrio: in che misura si può parlare di una volontà autodeterminata, e quindi, come conseguenza, di una responsabilità personale, se il nostro comportamento è indotto dal costume e dalle norme interiorizzate, proprie della comunità cui apparteniamo? Dewey torna più volte su questo problema, proponendo, come vedremo, una soluzione nella riscrittura dell'*Ethics* nel 1932, dopo aver dedicato ad esso un contributo specifico nel 1928. Si tratta di un capitolo, dal titolo *Philosophies of Freedom*, pubblicato nell'opera curata da H. M. Kallen, *Freedom in the Modern World* e ora in LW 3.

In apertura, Dewey contesta la definizione della libertà come indifferenza nella scelta, perché in questo modo la volontà si presenterebbe come una forza esterna all'individuo che lo induce a fare certe scelte senza una ragione. È più logico ritenere che la scelta dipenda da ciò che una persona è, ma in questo caso si pone il problema di come possa essere considerato libero chi è determinato dalla propria natura, originaria o modificata dalla società, a comportarsi in un modo determinato.

Dewey prende allora in esame le risposte classiche al problema della libertà. Il liberalismo parla di libertà come assenza di impedimenti nel seguire la propria volontà, ma non spiega come tale volontà abbia origine.

Sul versante opposto, Hegel considera veramente libero chi supera la propria individualità, aderendo alla totalità, che coincide idealmente con la ragione, cioè, storicamente, con il popolo di appartenenza. Anche in questo caso, però, la libertà

individuale non è spiegata, anzi, in un certo senso è addirittura soppressa.

Una terza teoria della libertà, riconducibile al liberismo economico e alla completa indipendenza dell'individuo dalla società, considera la libertà come il soddisfacimento delle proprie pulsioni naturali, senza la mediazione della ragione né quella dello Stato.

Tutte queste teorie hanno in comune una definizione della libertà che parte dalla sua spiegazione attraverso le cause, quindi ciò che viene prima della scelta e del comportamento. Dewey propone invece una definizione orientata alle conseguenze: «la libertà consiste in una tendenza della condotta che fa sì che le scelte possano essere più differenziate e flessibili, più plastiche e più consapevoli del proprio significato, allargando al tempo stesso il proprio raggio di operazione priva di impedimenti»¹⁰⁸. (*LW* 3: 108)

In questo modo è possibile prospettare una soluzione del problema della libertà che non la riduca a capriccio, cioè che non neghi che il nostro comportamento ha delle cause e che la causa per eccellenza è il nostro modo di essere, il nostro carattere, ma al tempo stesso consenta di superare il determinismo che sembrerebbe la conseguenza logica di questa posizione.

«Che le mie idee abbiano delle cause significa che il loro sorgere, la loro origine (non la loro natura), è un cambiamento connesso con altri cambiamenti. Se soltanto conoscessi la connessione, il mio potere sull'ottenere le idee che io voglio sarebbe notevolmente incrementato. [...] La conoscenza delle condizioni sotto cui la scelta sorge è lo stesso che la capacità potenziale di guidare con intelligenza la formazione delle scelte. Ciò non elimina la qualità distintiva della scelta; la scelta è ancora la scelta. Ma adesso essa è una scelta intelligente invece che sciocca o stupida, e a causa di ciò la probabilità che conduca alla libertà in un'azione senza impedimenti è aumentata»¹⁰⁹. (*LW* 3: 112)

¹⁰⁸ «freedom consists in a trend of conduct that causes choices to be more diversified and flexible, more plastic and more cognizant of their own meaning, while it enlarges their range of unimpeded operation».

¹⁰⁹ «That my ideas have causes signifies that their rise, their origin (not their nature), is a change connected with other changes. If I only knew the connection, my power over obtaining the ideas I want would be that much increased. The same thing holds good of any effect my idea may have upon the ideas and choices of some one else. Knowledge of the conditions under which a choice arises is the same as

Secondo Dewey, il comportamento è riconducibile a cause, ma possiamo evitare il determinismo nella misura in cui siamo in grado di intervenire su queste cause, di condizionare i nostri condizionamenti. È una posizione non dissimile da quella sostenuta da Marx, al quale Dewey è stato accostato da alcuni critici anche per l'importanza che entrambi danno all'ambiente nella formazione della personalità e per il comune riferimento alla dialettica hegeliana¹¹⁰.

Scriva infatti Marx: «Abbiamo visto che, presupposta la soppressione positiva della proprietà privata, l'uomo produce l'uomo, cioè produce se stesso e l'altro uomo [...]; come la società stessa produce l'uomo in quanto uomo, così l'uomo produce la società». (Marx 1844, it.: 113) E ancora, nella terza delle *Tesi su Feuerbach*: «La dottrina materialistica della modificazione delle circostanze e dell'educazione dimentica che le circostanze sono modificate dagli uomini e che l'educatore stesso deve essere educato» (Marx 1945, it.: 3), dove "l'educatore" è l'ambiente che forma l'uomo ma è da questi formato, in un rapporto dialettico simile a quello cui Dewey darà il nome di "transazione". D'altra parte, poco prima, nella seconda *Tesi*, Marx aveva scritto una frase che in qualche misura anticipa il pragmatismo o in ogni caso potrebbe essere riconosciuta dal pragmatismo come propria: «La questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva, non è questione teoretica bensì una questione *pratica*. Nella prassi l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero». (Marx 1945, it.: 3)

Rimane l'obiezione del perché un individuo possa decidere di modificare i propri condizionamenti, se cioè anche questa decisione non derivi, nel suo determinarsi o meno, da altri condizionamenti. In realtà, come Dewey dirà in *Human Nature and Conduct* e in *Experience and Nature*, l'etica è anche una costruzione storica originata dal rapporto tra una comunità e il proprio ambiente e la morale del singolo individuo non può essere compresa pienamente al di fuori di questo contesto.

potential ability to guide the formation of choices intelligently. This does not eliminate the distinctive quality of choice; choice is still choice. But it is now an intelligent choice instead of a dumb and stupid one, and thereby the probability of its leading to freedom in unimpeded action is increased».

5.3. Dall'Etica del 1908 a quella del 1932

Tra l'edizione del 1908 e quella del 1932 ci sono le opere più importanti per l'analisi che stiamo conducendo. In particolare, a partire da *Ricostruzione in filosofia* (1920) Dewey ridefinisce i concetti di "individuale" e "sociale"; la nozione di individuo viene ridefinita nella discussione sulla "intelligenza" in *Natura e condotta umana* (1922) e completata in *Individualismo vecchio e nuovo* (1930b): l'individuo è un "sé", formato dalle istituzioni, dalle associazioni e dai processi educativi della società, capace di pensiero critico e di riflessione. La nuova definizione di "sociale" inizia con *Il pubblico e i suoi problemi* (1927), dove la distinzione tra *individuale* e *sociale* è sostituita da quella tra *privato* e *pubblico*.

Nel 1908 Dewey ricostruisce lo sviluppo storico dell'etica, seguendo un percorso evolutivo¹¹⁰ di tipo spenceriano, anche se con importanti differenze. Secondo Spencer tutta la storia dell'umanità sarebbe segnata da un progresso lineare dalla preistoria all'età industriale (evoluzionismo unilineare). Questa teoria implica l'individuazione di stadi di sviluppo che caratterizzano anche l'umanità attuale, per cui, ad esempio, i Boscimani o i Pigmei si troverebbero su un gradino inferiore rispetto all'uomo civilizzato, un gradino che la civiltà occidentale avrebbe percorso in un passato di cui si poteva stabilire con una certa approssimazione anche la data. Quest'idea aveva caratterizzato la prospettiva del positivismo e di Spencer e aveva contrassegnato l'antropologia culturale negli ultimi decenni dell'Ottocento. Era stato Franz Boas a superarla in nome del cosiddetto "particolarismo storico", partendo dal quale si doveva

¹¹⁰ Si veda in particolare Sidney Hook (*John Dewey*, 1950) e Jim Cork (*John Dewey and Karl Marx*, 1950).

¹¹¹ Dewey aveva già discusso i legami dell'etica con la teoria dell'evoluzione in un articolo del 1898, *Evolution and Ethics*, in cui si confronta con le posizioni di Huxley, il quale vedeva una profonda frattura tra l'evoluzionismo biologico, regolato dall'egoismo e dalla lotta per la sopravvivenza, e l'etica, regolata dall'altruismo e dalla "simpatia", dalla consonanza con gli altri. Dewey sottolinea per contro una fondamentale continuità dell'uomo con le altre specie (e quindi con la natura in generale), con l'importante differenza, però, che ciò che negli animali è istinto e impulso inconscio, diviene, nell'uomo, cosciente e aperto alla riflessione e all'indagine. In questo passaggio dall'inconscio al pensiero riflessivo consiste anche l'etica, superando ogni dualismo tra una dimensione cosmica, fisica, e una dimensione etica, legata alla coscienza e non alla natura. La legge fondamentale è ancora la lotta per la sopravvivenza, e non un astratto altruismo. Essa, però, si è trasferita, per convenienza sedimentatasi storicamente, dall'individuo al gruppo: da questo nuovo riferimento derivano tutti i valori etici, che possono essere definiti altruistici nei loro esiti, ma che sono egoistici nella loro origine.

parlare di culture “diverse” e non superiori o inferiori. Ognuna doveva essere spiegata nelle proprie caratteristiche specifiche, ripercorrendone la storia e individuandone gli aspetti particolari, senza generalizzazioni. All’evoluzionismo era associato il metodo comparativo, che prevedeva di ricostruire la cultura di una comunità confrontandone alcuni tratti con quelli di altre comunità note e ricostruendo gli altri sulla base del modello cui poteva essere riferita: ad esempio, se una comunità usava frecce e lance per la caccia e non possedeva strumenti per la coltivazione, veniva classificata tra i “cacciatori e raccoglitori” e in base a ciò le veniva attribuita l’organizzazione sociale, il tipo di struttura di parentela ecc., propri di società di questo stadio. A queste generalizzazioni, Boas sostituì la necessità della “ricerca sul campo”, la vita dentro la comunità per ricostruirne dall’interno i costumi, le tradizioni ma soprattutto gli atteggiamenti mentali, i modelli di pensiero e quelli etici, in una parola la cultura intesa come un modo di interpretare la realtà, come una visione del mondo.

Dewey fu collega di Boas a partire dal 1904, quando si trasferì alla Columbia University di New York, e fino alla fine della propria carriera universitaria. Condusse con lui anche alcuni seminari ed ebbe rapporti stretti con la scuola che andò formandosi intorno al padre dell’antropologia statunitense, in particolare con Alexander Goldenweiser e con Ruth Benedict. Come scrive uno dei principali biografi di Dewey, George Dykhuizen, «Boas e altri antropologi, tra cui Ruth Benedict, aiutarono il pensiero di Dewey a orientarsi verso l’antropologia culturale, che avrebbe rappresentato un tratto così importante della sua filosofia successiva»¹¹². (Dykhuizen, 1973: 123)

Introducendo l’*Ethics* del 1932 e confrontandola con l’edizione del 1908, i curatori, Abraham Edel e Elisabeth Flower, sottolineano: «Guardando indietro può sorprenderci come servisse a Dewey quasi un quarto di secolo perché i presupposti socioculturali dell’etica del 1908 fossero interamente sostituiti e si definisse una teoria etica più elaborata». (Dewey, 1932: XIII) Ciò è dovuto, concludono, alla difficoltà di conciliare l’importanza assegnata al costume e alla tradizione, in ambito etico, con la difesa della dimensione individuale-riflessiva nell’etica. Il nuovo approccio, infatti, implicava un

ripensamento del modo di considerare l'individuo e una rottura con l'individualismo che aveva caratterizzato il pensiero occidentale dal sec. XVII; più in generale, occorreva superare l'opposizione tra individuo e società come categorie separate nel pensiero sociale e morale. Il rapporto con l'antropologia di scuola boasiana contribuì in misura apprezzabile a questa svolta. Solo alla fine di questo itinerario Dewey ha potuto riformulare la propria teoria etica.

L'*Etica* del 1932 è una risposta al problema del rapporto tra individuo e società, in termini simili a quelli già espressi in *Ricostruzione in filosofia* (1920): né "sociale" né "individuale" hanno significato in sé. "Individuale" è un termine generico che copre una immensa varietà di significati, reazioni, abitudini, disposizioni, ecc. Specularmente, "sociale" si riferisce a una varietà di fenomeni (dalla gang di quartiere ai sindacati, dalle compagnie commerciali ai villaggi ai rapporti internazionali) che occorre indagare singolarmente, evitando definizioni generiche.

5.4. I tre fattori indipendenti della morale

Nel novembre del 1930 Dewey viene invitato all'Università di Parigi, per il conferimento del titolo di "Dottore della Sorbonne" *honoris causa*. In quell'occasione pronuncia, in inglese, un discorso che viene però pubblicato in traduzione francese nel «Bulletin de la société française de philosophie» con il titolo di *Trois facteurs indépendants en matière de morale*. Verrà pubblicato in inglese soltanto nel 1966 (*Three Independent Factors in Morals*, «Educational Theory», n. 16, Luglio 1966, pp. 198-209). I tre fattori cui si fa riferimento nel titolo sono: la moralità dei fini, che ruota intorno al concetto di "beni", gerarchicamente ordinati; quella della legge e del diritto, relativa ai rapporti interpersonali e legata al concetto di obbligo, di dovere; quella dell'approvazione o della condanna sociali, connessa al costume e ai concetti di virtù e di vizio. Dewey individua in questo modo tre piani distinti dell'analisi della morale: quello psicologico, relativo al singolo e che rimanda genericamente all'utilitarismo;

¹¹² «Boas and other anthropologists, including Ruth Benedict at Columbia, helped guide Dewey's thinking further toward the cultural anthropology that was to be such an important feature of his later

quello sociale e razionale, che può essere riferito, anche se con qualche distinguo, a Kant, e quello culturale, che assume una centralità sempre maggiore nella riflessione di Dewey. Tra i tre fattori sono possibili (e anzi si verificano abitualmente) conflitti, che Dewey esamina. Ciò che è desiderato (il bene) può essere proibito (il diritto) e ciò che è proibito dalla legge può essere approvato socialmente (il costume).

Dewey dichiara in apertura la necessità di superare il punto di vista ingenuo secondo cui «l'attore morale conosce il bene come bene e il male come male e sceglie l'uno o l'altro in base alla conoscenza che ha di essi» (Dewey 1930c: 279). Da un lato, infatti, il soggetto è molto più articolato di quanto questa visione suggerisca e deve fare i conti con una serie di fattori inconsci che ne influenzano il comportamento; dall'altro lato, le situazioni che si trova ad affrontare si presentano spesso come problemi che occorre analizzare prima di poter decidere che cosa in esse e rispetto ad esse sia "bene" e "male". «Più il soggetto è cosciente e più è attento alla qualità morale del suo atto, più è consapevole della difficoltà del problema di individuare ciò che è buono; egli esita tra fini, tutti buoni in qualche misura, tra doveri che lo obbligano per qualche ragione». (*Ibidem*)

Tra i tre fattori ricordati sopra, quelli di gran lunga prevalenti nella storia della filosofia sono i primi due, riferibili rispettivamente a una morale dei fini e a una morale delle leggi o, in termini ancor più schematici, al buono e al giusto. Dewey ne ricostruisce brevemente la storia, ripercorrendone le diverse accezioni. In particolare, il bene è sottolineato dai Greci e dall'utilitarismo, il diritto dallo stoicismo (in particolare quello romano) e da Kant.

Il terzo fattore è stato meno sottolineato in passato ed ha una valenza specificatamente antropologica. Alla scienza della cultura Dewey si era già avvicinato, come abbiamo visto, fin dal suo trasferimento alla Columbia University, nel 1904, e dall'inizio del rapporto con Boas, ma la vera svolta in questa direzione avviene con il lungo soggiorno (1919-1921) in Giappone e soprattutto in Cina, dove era stato invitato da alcuni suoi allievi cinesi, che dopo gli studi negli USA erano tornati in patria e che speravano nel suo contributo per accompagnare il processo di liberalizzazione che stava iniziando nel

Paese.

Le molte *Lectures* che tiene nelle università cinesi, in particolare a Pechino e a Nanchino, tra il 1919 e il 1920 sono state pubblicate solo nel 1973¹¹³ e affrontano temi politici, pedagogici e etici. L'influenza di Dewey sulla filosofia cinese, scrive Dykhuizen, non è stata molto ampia, perché la tradizione filosofica cinese è stata sempre molto lontana da una prospettiva pragmatistica o strumentalistica, ma egli lasciò un segno durevole sul sistema educativo e anche sulla mentalità, almeno in alcuni ceti intellettuali. A sostegno di questa tesi, Dykhuizen cita le parole di un insegnante cinese che, dopo l'instaurazione del regime comunista nel 1949, diceva: «Se vogliamo criticare le vecchie teorie sull'educazione, dobbiamo cominciare con Dewey. Le idee educative di Dewey hanno dominato e controllato l'educazione cinese per trent'anni, e la sua filosofia sociale, così come la sua filosofia complessiva, hanno anch'esse influenzato una parte del popolo cinese»¹¹⁴.

Non approfondiremo l'influenza di Dewey sulla Cina perché per la nostra analisi è importante piuttosto l'influenza della Cina su Dewey. L'impatto con il mondo orientale, e in particolare con quello cinese, cioè con visioni del mondo e mentalità molto diverse da quelle del mondo statunitense e occidentale in genere, accentua l'interesse di Dewey per le dinamiche culturali. Il titolo di alcune conferenze è a tale proposito indicativo: "Chinese National Sentiment", "Is China a Nation?", "Transforming the Mind of China", "New Culture in China". Scrive ancora Dykhuizen:

«Per quanto riguarda la testimonianza dell'influenza della Cina su Dewey, la testimonianza è chiara. Il suo soggiorno in questo Paese, scrive, fu "la cosa più interessante e intellettualmente la più vantaggiosa che mai abbia fatto". "È stata un'esperienza di valore", spiega, "non tanto per cose specificatamente imparate quanto per la nuova prospettiva e per il nuovo orizzonte in generale. Nessuno sguardo dall'Occidente può essere considerato la stessa cosa, e si può quasi

¹¹³ Robert Clopton and Tsuin-chen Ou, eds., *John Dewey: Lectures in China, 1919-1920*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1973.

sperare in un ritorno di gioventù in questo mondo”. In un saggio su suo padre, Jane Dewey unì le due esperienze: “Qualunque sia stata l’influenza di Dewey sulla Cina, è indubbio che essa ne ebbe una profonda e durevole su di lui. Gli lasciò sentimenti di affetto e di ammirazione non solo per i suoi allievi ai quali fu molto vicino, ma per il popolo cinese nel suo insieme. La Cina rimase il Paese più vicino al suo cuore subito dopo il proprio. Il passaggio dagli Stati Uniti a un ambiente con la più antica cultura del mondo che lottava per adeguarsi a nuove condizioni era tanto grande da produrre una rinascita di entusiasmo intellettuale. Ciò costituì una prova vivente del valore dell’educazione sociale come strumento di progresso” (J. Dewey, 1939: 42)¹¹⁵. (Dykhuizen, 1973: 205)

Del suo soggiorno nell’Estremo oriente Dewey ha lasciato un’approfondita testimonianza mediante le *Lettere dalla Cina e dal Giappone*, scritte alla moglie Alice che ne ha curato la pubblicazione¹¹⁶. In queste lettere sono numerose le osservazioni sui costumi, sulle tradizioni, sulla mentalità, in una parola sui diversi aspetti della cultura. Tornando al breve scritto del 1930 e al terzo fattore della morale, esso consiste nell’approvazione o nella disapprovazione, nell’incoraggiamento o nella condanna da parte del gruppo del comportamento dei singoli membri. «Gli atti e le disposizioni generalmente approvati costituiscono le virtù fondamentali; quelli condannati, i vizi fondamentali». (Dewey, 1930c: 286). Resta da chiarire da che cosa dipendano l’approvazione o la condanna. Dewey sembra propendere per la tesi di Hume e dei moralisti

¹¹⁴ «If we want to criticize the old theories of education, we must begin with Dewey. The educational ideas of Dewey have dominated and controlled Chinese education for thirty years, and his social philosophy and his general philosophy have also influenced a part of the Chinese people»

¹¹⁵ «As for China’s effect on Dewey, the record is clear. His stay in that country, he wrote, was the “most interesting and intellectually the most profitable thing I’ve ever done.” “It has been a worth while experience,” he explained, “not so much for things specifically learned as for the entirely new perspective and horizon in general. Nothing western looks quite the same any more, and this is as near to a renewal of youth as can be hoped for in this world.” In an essay on her father, Jane Dewey summed up the experience: “Whatever the influence of Dewey upon China, his stay there had a deep and enduring influence upon him. He left feeling affection and admiration not only for the scholars with whom he had been intimately associated but for the Chinese people as a whole. China remains the country nearest his heart after his own. The change from the United States to an environment of the oldest culture in the world struggling to adjust itself to new conditions was so great as to act as a rebirth of intellectual enthusiasm. It provided a living proof of the value of social education as a means of progress».

del Settecento, che consideravano tali reazioni come naturali e spontanee, come il fondamento della morale, che come tale non richiedeva – né consentiva – una spiegazione ulteriore.

Dewey riprende e sottolinea il contrasto tra i tre livelli, che restano largamente indipendenti anche se in vario modo connessi. Spesso la morale ufficiale fa riferimento al dovere, mentre quella tollerata o praticata concretamente è relativa al buono o al piacevole, oppure si seguono norme comportamentali che derivano dalla tradizione senza poterle giustificare razionalmente.

La conclusione cui perviene Dewey è in realtà problematica: questi diversi aspetti disegnano una complessità della morale che spesso le filosofie hanno cercato di semplificare, affermando la preminenza di uno soltanto dei fattori ricordati. Occorre rinunciare invece all'idea che esista una soluzione corretta per ogni circostanza e porre attenzione ai concreti elementi che compongono la situazione in cui ci troviamo ad agire (*contestualismo*). I principi generali possono aiutarci a comprendere meglio la situazione specifica, ma ogni caso particolare richiede un atteggiamento di ricerca e di indagine per individuare il comportamento migliore.

5.5. *L'Etica del 1932*

L'*Ethica* del 1932 costituisce un punto di arrivo del percorso che abbiamo tracciato e introduce alcuni punti fermi, anche se per Dewey nessuna teoria è mai definitiva. Il fatto che egli riscriva interamente la propria parte, mentre Tufts lascia sostanzialmente invariata la propria, è significativo. Confrontando le due edizioni, troviamo in quella del 1932 il risultato dell'elaborazione teorica delle opere degli anni Venti ma anche l'influenza dello sviluppo delle scienze sociali e delle nuove realtà storiche determinatesi nel quarto di secolo che le separa.

Nella *Prefazione* Dewey si chiede se si possa parlare di una riedizione dell'opera del 1908 o di una nuova opera. I due terzi, nota, sono stati riscritti per intero e in ciò che

¹¹⁶ John Dewey and Alice Chipman Dewey, *Letters from China and Japan*, ed. Evelyn Dewey, New York, E. P. Dutton & Co., 1920.

resta ci sono molti cambiamenti, anche se è stato conservato l'impianto generale. La seconda parte (quella scritta da Dewey) è del tutto nuova e la parte terza (scritta congiuntamente) con l'eccezione di poche pagine è stata riscritta, anche se Tufts ha conservato i titoli di capitolo e quindi gli argomenti trattati, mentre Dewey ha modificato anche questi.

Dopo la parte storica curata da Tufts, la seconda parte, intitolata *Teoria della vita morale* e scritta come abbiamo detto da Dewey, si apre con la distinzione, presente già nel lavoro del 1908, tra morale consuetudinaria (*customary*) e morale riflessiva (*reflective*). Dewey afferma che vi fu un cambiamento epocale con gli Ebrei e i Greci, quando si proclamò che la morale non doveva essere fondata sul costume, ma sul cuore e sulla mente, cioè sull'adesione intenzionale del singolo. Contemporaneamente si pose (v. il dialogo platonico *Protagora*) il problema della relatività della morale e quello dei suoi fondamenti. Una teoria morale non può sorgere finché c'è un accordo consuetudinario su ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. Nasce nelle situazioni di conflitto, quando possono essere sostenute modalità alternative di affrontare un problema e di rispondere a richieste sociali.

Consideriamo ad esempio, scrive Dewey, la situazione di un tale che è un cittadino fedele alla propria patria e che nutre riconoscenza verso lo Stato in cui è cresciuto. Ad un certo punto, questo Stato dichiara guerra a un altro. Il cittadino leale è tuttavia convinto che quella guerra sia ingiusta, o che ogni guerra sia una forma di omicidio. Deve scegliere tra due valori entrambi positivi e entrambi giustificati. La teoria morale non è altro che la generalizzazione dei principi che guidano la scelta in situazioni di questo tipo. In ogni caso, una teoria etica può rendere la scelta personale più intelligente, ma non può dare risposte preordinate né sostituirsi alla decisione dell'individuo.

Qui troviamo una prima significativa differenza rispetto agli scritti precedenti e uno degli aspetti centrali della nuova impostazione: non si tratta più di considerare ciò che è buono-desiderabile in sé, e neppure ciò che è giusto. Si parla invece di "situazioni" considerando l'etica come uno strumento per consentire al soggetto, a colui che deve prendere una decisione, di orientarsi in essa. La teoria etica non dice ciò che è buono o ciò che è giusto, ma offre strumenti per poter decidere in modo più consapevole.

Incomincia a delinearsi la tesi fondamentale di Dewey, cioè l'etica considerata come indagine su situazioni problematiche, alla luce di considerazioni teoretiche che orientano e facilitano l'indagine stessa.

Condizione (e in un certo senso postulato) dell'etica rimane, come nelle opere precedenti, la libertà, cui deve accompagnarsi la consapevolezza di ciò che stiamo facendo. Agire in stato non consapevole o sotto costrizione riduce o elimina la responsabilità morale. Queste considerazioni sono quasi ovvie, ma semplificano fino a distorcerla una realtà più complessa. Occorre infatti considerare, sottolinea Dewey facendo riferimento ad Aristotele, che un atto è l'espressione di un carattere, formato e stabile. Ma la stabilità del carattere è una questione di gradi, non va considerata in termini assoluti. «Nessun essere umano, per quanto maturo, ha un carattere completamente formato, mentre ogni bambino, nella misura in cui ha acquisito atteggiamenti e abitudini, ha un carattere stabile che va estendendosi. Il punto centrale è che c'è una specie di scala di atti, alcuni dei quali procedono dalle più grandi profondità del sé, mentre altri sono più casuali, maggiormente dovuti a circostanze accidentali e variabili»¹¹⁷. (LW 7: 167)

Questa “gerarchia degli atti” è molto importante per la nostra analisi perché sembra ipotizzare una parallela gerarchia dei motivi che spingono ad agire o meglio, come vedremo, delle disposizioni verso certi comportamenti.

Il legame tra carattere e atti è ben espresso dal termine “condotta” (*conduct*). «Il termine – scrive Dewey – indica continuità dell'azione, un'idea implicita nella nozione di “carattere stabile e formato”. Quando c'è una condotta non c'è semplicemente una successione di atti scollegati, ma ogni cosa fatta porta verso una tendenza e un intento soggiacenti, *conducendo*, portando verso, ulteriori atti e una meta o obiettivo finale. Lo sviluppo morale, nella formazione data dagli altri e dall'educazione che ognuno si procura da sé, consiste nel diventare cosciente che i nostri atti sono connessi l'uno con

¹¹⁷ «No human being, however mature, has a completely formed character, while any child in the degree in which he has acquired attitudes and habits has a stable character to that extent. The point of including this qualification is that it suggests a kind of running scale of acts, some of which proceed from greater depths of the self, while others are more casual, more due to accidental and variable circumstances».

l'altro»¹¹⁸. (LW 7: 168-9)

L'idea della condotta come di un insieme di atti collegati risolve il problema dell'indifferenza morale della maggior parte dei nostri atti quotidiani. In realtà, essi sono collegati in un comportamento complessivo la cui finalità generale dà un significato morale a tutti quanti. Non ha rilevanza morale come ci vestiamo, come salutiamo gli altri, come parliamo, ecc., ma nell'insieme la nostra condotta ha un senso generale che esprime uno stile di vita, la concezione che abbiamo di noi e degli altri, i fini che riteniamo importanti, e così via, cioè cose che invece hanno un valore morale esplicito. Non tutti i nostri atti sono morali, potremmo dire, ma lo siamo (oppure no) noi stessi, lo è il nostro modo complessivo di essere.

Resta da giustificare l'affermazione che gli atti sono legati tra loro in un tutto, invece di ubbidire a una semplice sequenza causale. Per rispondere occorre richiamarci al carattere *disposizionale* delle azioni. In chi compie certe azioni occorre riconoscere una più o meno forte tendenza ad agire in quel modo. È ciò che chiamiamo *abitudine*.

«La risposta – scrive Dewey – consiste nel rendere esplicite le allusioni che sono state fatte sulla disposizione e sul carattere. Se un atto fosse connesso con altri atti semplicemente nello stesso modo in cui la fiamma di un fiammifero è connessa con l'esplosione di polvere da sparo, ci sarebbe azione, ma non condotta. Ma le nostre azioni non soltanto conducono ad altre azioni che seguono come loro effetti, esse lasciano anche un'impronta duratura su chi le compie, rafforzando e indebolendo tendenze permanenti all'azione. Questo fatto ci è familiare come esistenza di *abitudini*.»¹¹⁹ (LW 7: 170)

¹¹⁸ «The word expresses continuity of action, an idea which we have already met in the conception of a stable and formed character. Where there is conduct there is not simply a succession of disconnected acts but each thing done carries forward an underlying tendency and intent, *conducting*, leading up, to further acts and to a final fulfillment or consummation. Moral development, in the training given by others and in the education one secures for oneself, consists in becoming aware that our acts are connected with one another».

¹¹⁹ «The answer is contained in rendering explicit the allusions which have been made to disposition and character. If an act were connected with other acts merely in the way in which the flame of a match is connected with an explosion of gunpowder, there would be action, but not conduct. But our actions not only lead up to other actions which follow as their effects but they also leave an enduring impress on the one who performs them strengthening and weakening permanent tendencies to act. This fact is familiar to us in the existence of *habit*».

Dobbiamo tuttavia, prosegue Dewey, rendere più profonda e più ampia la nostra definizione di “abitudine”, di solito limitata alla ripetizione di azioni, come fumare o nuotare, vestire in modo accurato o negligente, fare esercizi fisici o giocare.

L’analisi di Dewey è molto vicina alla prospettiva antropologico-culturale, evitando però i rischi di una posizione passiva dell’individuo cui il riferimento al condizionamento dell’ambiente potrebbe condurre. In sintesi, possiamo non essere responsabili di un singolo atto, ma ogni atto è conseguenza di ciò che siamo e ciò che siamo dipende almeno in parte da noi. Ma il discorso di come diventiamo ciò che siamo va approfondito: c’è una forte componente culturale, che si esprime nelle abitudini; però in ogni momento siamo noi a orientare le diverse componenti culturali, a modellarle, modellando di conseguenza su di esse la nostra personalità. Non possiamo “andare oltre la nostra cultura” (per parafrasare Hegel), ma possiamo interpretarne in ogni momento le componenti, usandole almeno in parte come materiali da costruzione (una metafora cara a Dewey) o, più propriamente, come l’organismo utilizza gli elementi dell’ambiente per costruire se stesso. L’abitudine (o – in termini più tecnici – l’atteggiamento, la disposizione) non orienta semplicemente il comportamento, ma costruisce la personalità. Dewey sottolinea con forza questo aspetto:

«Ma l’abitudine si estende molto più significativamente all’interno della struttura stessa del sé; significa la costruzione e la solidificazione di certi desideri; una aumentata sensibilità e reattività a certi stimoli; una rafforzata o indebolita capacità di occuparsi di e di pensare a determinate cose. L’abitudine comprende in altri termini il vero carattere del desiderio, dell’intenzione, della scelta, della disposizione che conferisce a un atto la qualità di “volontario”. E questo aspetto dell’abitudine è molto più importante di quanto è suggerito dalla semplice tendenza a ripetere azioni esteriori, per il significato di considerare come sottese in permanenza come disposizioni personali ciò che è causa di atti esterni e della loro somiglianza l’uno con l’altro. Gli atti non sono collegati insieme a formare una condotta per se stessi, ma per la loro comune relazione con una durevole e individuale condizione – il sé o carattere come la durevole unità in cui differenti atti lasciano le loro durevoli tracce. Se qualcuno cede a un impulso momentaneo,

la cosa significativa non è il particolare atto che ne segue, ma il rafforzamento del potere di questo impulso – questo rafforzamento è la realtà di ciò che chiamiamo abitudine. In un certo senso, la persona sta affidando se stessa non a quel determinato isolato atto, ma a un *corso* di azione, a una *linea* di condotta»¹²⁰. (LW 7: 171)

Questo passo è particolarmente interessante in ottica antropologico-culturale perché individua le relazioni tra cultura e individuo in termini di formazione della personalità, mediante l'interiorizzazione di una serie di abitudini che diventano modi di essere, disposizioni, aspetti della personalità. Vedremo come una prospettiva simile sia seguita dai maggiori allievi di Boas, e rappresentanti della cosiddetta “scuola di cultura e personalità”, a partire da Ruth Benedict con il concetto di “modelli culturali” (*Patterns of Culture*), ad Abram Kardiner e Ralph Linton con quello di “personalità di base” (*Basic Personality*), a Clyde e Florence Kluckhohn con quelli di “atteggiamento” (*Attitude*) e di “orientamento di valore” (*Value Orientation*). Analizzeremo in profondità questi concetti nei prossimi capitoli, mettendoli in relazione con le teorie di Dewey.

La conclusione di questa analisi delinea la nuova prospettiva seguita in quest'opera rispetto ai lavori del 1908 e del 1894 (anche se già accennata nelle opere degli anni '20): assumere come oggetto dell'etica non le norme, i valori, ecc., e neppure le azioni e il comportamento, ma il soggetto morale, il “sé”. «La conclusione – scrive Dewey – è che la condotta e il carattere sono strettamente legati. La continuità, la consistenza attraverso una serie di atti è l'espressione di una persistente unità di atteggiamenti e

¹²⁰ «But habit reaches even more significantly down into the very structure of the self; it signifies a building up and solidifying of certain desires; an increased sensitiveness and responsiveness to certain stimuli, a confirmed or an impaired capacity to attend to and think about certain things. Habit covers in other words the very make-up of desire, intent, choice, disposition which gives an act its voluntary quality. And this aspect of habit is much more important than that which is suggested merely by the tendency to repeated outer action, for the significance of the latter lies in the permanence of the personal disposition which is the real cause of the outer acts and of their resemblance to one another. Acts are not linked up together to form conduct in and of themselves, but because of their common relation to an enduring and single condition – the self or character as the abiding unity in which different acts leave their lasting traces. If one surrenders to a momentary impulse, the significant thing is not the particular act which follows, but the strengthening of the power of that impulse – this strengthening is the reality of that

abitudini. I fatti stanno insieme poiché procedono da un singolo e stabile sé. La morale consuetudinaria tende a trascurare o a mettere in secondo piano l'unità tra il carattere e l'azione»¹²¹. (Dewey 1932: 172) E citando il filosofo inglese Leslie Stephen, Dewey aggiunge: la legge morale ci dice: “sii questo”, non “fai questo”.

La conclusione che la condotta e il carattere sono, dal punto di vista morale, la stessa cosa, costituisce secondo Dewey la soluzione di una delle più antiche controversie in ambito morale, quella tra motivazioni e conseguenze. È il contrasto tra Kant da un lato e l'utilitarismo di Bentham dall'altro.

«Una volta riconosciuto – scrive Dewey – che il “motivo” è un nome abbreviato per atteggiamento e predisposizione verso i fini che sono inglobati nell'azione, ogni ragione per stabilire una netta separazione tra motivazione e intenzione – come previsione delle conseguenze – viene a cadere»¹²². (Dewey 1932: 175) L'esistenza di disposizioni di carattere di un certo tipo consente di prevedere alcune specie di conseguenze e di trascurare altre azioni casuali. Otello e Iago, esemplifica Dewey, prefigurano diverse reazioni perché hanno caratteri differenti.

5.6. Le teorie etiche come prospettive e come ipotesi di lavoro

L'analisi che Dewey sta sviluppando non può essere definita propriamente una teoria ma piuttosto un metodo di ricerca in ambito etico. Considerando la molteplicità di teorie etiche elaborate in passato, egli sottolinea che, nonostante la grande diversità, ognuna getta luce su qualche aspetto del complesso problema della morale, per cui tutte insieme contribuiscono a comprenderlo meglio. Dewey sottolinea comunque che, in tutta la storia dell'umanità, alcuni principi morali sono stati affermati con continuità da tutti i

which we call habit. In giving way, the person in so far commits himself not just to that isolated act but to a *course* of action, to a *line* of behavior».

¹²¹ The conclusion is that conduct and character are strictly correlative. Continuity, consistency, throughout a series of acts is the expression of the enduring unity of attitudes and habits. Deeds hang together because they proceed from a single and stable self. Customary morality tends to neglect or blur the connection between character and action.

¹²² «When it is recognized that “motive” is but an abbreviated name for the attitude and predisposition toward ends which is embodied in action, all ground for making a sharp separation between motive and intention-foresight of consequences-falls away».

diversi popoli. Il suo interesse si sofferma però sulla diversità di teorie, che dipende anche dal fatto che assumono come centrali, di volta in volta, aspetti diversi: alcune sottolineano i *fini* dell'azione, con il concetto di *bene*; altre privilegiano le norme, con i concetti di *doveri* e *diritti*; altre considerano fondamentali l'approvazione o la disapprovazione degli altri, dando centralità ai concetti di *virtù* e di *vizio*.

L'uomo desidera alcuni "beni": ricchezza, amicizia, una compagna, ecc. Ma su quali basi desidera queste cose? Per il valore attribuito loro, perché sono considerate "beni". Il problema fondamentale delle teorie che si richiamano al "buono", consiste nel distinguere i veri beni da quelli apparenti e nell'individuare criteri per operare le scelte. Un altro gruppo di pensatori considera invece fondamentale *il controllo* del desiderio e dell'appetito, controllo che distingue l'uomo dagli animali.

Altri pensatori ritengono che le scelte non siano guidate soltanto né soprattutto dalla ragione, ma modellate dall'approvazione o dalla condanna del gruppo. Le disposizioni verso i comportamenti approvati dal gruppo sono considerate virtù, quelle verso i comportamenti condannati, vizi.

Dewey dichiara che intende analizzare in profondità queste tre posizioni, non tanto per determinare ciò che è vero e ciò che è falso, ma per individuare i diversi fattori che possono contribuire a comprendere meglio la morale e in particolare a chiarire la morale riflessiva. La sua analisi infatti si muove costantemente tra due polarità, a suo parere entrambe importanti e complementari: da un lato si tratta di chiarire le variabili che influenzano il comportamento umano, "costruendo", in un certo senso, la personalità dei singoli; ma, dall'altro lato e preso atto di queste componenti, occorre individuare come è possibile controllarle per sviluppare un approccio riflessivo, cioè orientarsi tra i fattori che ci influenzano e individuare al loro interno (e non prescindendo da essi) la possibilità di scegliere, di decidere nel modo migliore. Ignorare uno di questi due aspetti produrrebbe un fraintendimento complessivo nella comprensione dell'etica di Dewey. Non si tratta di dover scegliere tra determinismo e libertà, secondo Dewey, ma di stabilire un rapporto dialettico (in senso hegeliano) tra queste componenti, alla ricerca di una sintesi che non superi la problematicità di questa contrapposizione, ma che ne conservi la dinamicità e la processualità. Come abbiamo già anticipato e come vedremo meglio in seguito, Dewey ravviserà tale sintesi nella

concezione dell'etica come indagine orientata da atteggiamenti e da valori.

5.7. Le principali teorie etiche nella valutazione di Dewey

La morale è un fatto culturale, sostanziandosi in un sistema di atteggiamenti che regola la vita di una comunità e viene interiorizzato dai suoi membri. Nella morale consuetudinaria, quindi, non si pone la questione di quali siano i fini dell'azione dell'individuo, dato che essi sono predeterminati dalle abitudini e dalle istituzioni preesistenti. L'individuo può anche agire diversamente, ma avrà la coscienza di agire male e sarà esposto al biasimo e alle punizioni degli altri o della divinità. Quando invece le risposte tradizionali si rivelano inefficaci, è necessario cercarne altre, e allora prendono maggiore spazio la riflessione e la ricerca di nuovi principi. Nuove teorie etiche, "nuove tavole dei valori", per citare Nietzsche, sorgono nei momenti di trasformazione sociale.

Analizzando le diverse teorie, Dewey si muove lungo un filo conduttore unitario: dimostrare che i dualismi e le contrapposizioni su cui spesso sono basate, risultano a uno sguardo più attento soltanto apparenti e possono essere superati se guardiamo la realtà da un punto di vista dialettico (il riferimento a Hegel risulta sempre presente). Molti filosofi, in particolare, hanno contrapposto desideri e ragione; in realtà, nessuna idea e nessun oggetto possono produrre l'azione se non sono radicati in bisogni che danno loro una spinta emotiva. Altrimenti restano idee astratte. Il vero oggetto di un giudizio morale è l'unione tra il pensiero e un determinato desiderio, tra un impulso e la riflessione razionale. Questi due lati della questione sono stati sviluppati indipendentemente l'uno dall'altro da teorie etiche contrapposte, l'edonismo e l'utilitarismo da un lato, la morale del dovere dall'altro.

Dewey critica la teoria che identifica il bene con il piacere (edonismo), anche nella forma più articolata e sofisticata rappresentata dall'utilitarismo. Secondo Stuart Mill il desiderabile è ciò che viene effettivamente desiderato, così come è visibile ciò che viene visto da qualcuno. Dewey obietta che seguendo questo criterio quasi tutto è desiderabile perché quasi in ogni caso esiste qualcuno che desidera una cosa. "Desiderabile" è invece ciò che, in modo impersonale, viene ritenuto degno di essere desiderato.

Anche la teoria secondo cui la scelta è determinata da un calcolo del rapporto tra piacere e sofferenza si presta a critiche. Ad ognuno piace infatti fare ciò in cui riesce e che gli interessa: per un tennista sarà piacevole giocare a tennis e per uno scienziato fare ricerca. Ma allora passiamo dal valore intrinseco della singola azione al valore che deriva ad essa dal carattere e dalle disposizioni generali dell'individuo. «I piaceri e le pene cui ognuno mira – sottolinea Dewey – sono quelle in accordo con il suo carattere attuale». (LW 7: 194)

La conclusione di questa analisi è che il piacere accompagnato dalla riflessione è diverso da quello senza riflessione. Stuart Mill ha introdotto l'idea di una differenza nella qualità tra i piaceri e non solo nella quantità o intensità, come l'edonismo precedente. In particolare, la soddisfazione dell'intero sé (il fine della morale) è ben diversa dal soddisfacimento di un singolo appetito, e questa nuova prospettiva viene considerata con molto interesse da Dewey.

Andando ancora oltre, e richiamandosi ad Aristotele, Dewey propone di distinguere tra il piacere e la felicità, il “ben-essere” denominato dai Greci *eudaimonia*. Ma in questo senso, felicità è realizzazione della propria natura, di ciò che si è: uno stato di cose produce benessere o meno in relazione al modo di essere di una persona. Torniamo quindi all'etica come manifestazione del carattere, delle disposizioni, non solo dal punto di vista causale (come motore dell'azione), ma anche come finalità: agire bene significa in definitiva agire in modo da realizzare se stessi per quello che si è.

Potremmo aggiungere una considerazione che si preciserà in ambito antropologico: dato che in quello che si è c'è una componente culturale, quindi una base comune, “agire bene” è di solito in larga misura condiviso e l'etica va quindi oltre la dimensione individuale, situandosi in quella comunitaria e forse – ma ne parleremo più avanti – per certi aspetti universale.

Se questa analisi è fondata, allora fatti accidentali che provocano piacere o sofferenza non possono di per sé avere una valenza morale. La felicità è una disposizione stabile perché non dipende da eventi accidentali, ma dal modo di essere del sé. Di conseguenza, essa non è un fine nel senso di un obiettivo da raggiungere, ma è piuttosto un prodotto finale, il risultato di ciò che siamo diventati, che determina il nostro modo di interpretare la vita e di reagire ad essa.

Dopo aver considerato le “etiche del piacere”, Dewey passa in rassegna quelle basate sul dovere (etiche deontologiche), prendendo come punto di riferimento principale la morale kantiana.

Le teorie esposte nel capitolo precedente, pur nella loro diversità, riguardano il bene, inteso come soddisfacimento di un desiderio o di un bisogno, come fine dell’azione. Ci sono tuttavia altri fattori che possono essere considerati nella morale, in primo luogo il dovere e ciò che è giusto fare in quanto tale. Le teorie che sottolineano questa componente non considerano i beni come componenti della morale (anzi, se intesi come soddisfacimento dei desideri li considerano contrari alla morale) e riconoscono invece *il* bene come conformità della volontà con ciò che è giusto, con la ragione.

Alcuni sostengono che il contrasto non è tra il bene e il giusto, ma tra un bene e uno superiore, dato che la legge rappresenta un bene sociale che è superiore a quello privato. In genere, il concetto di “giusto” è considerato indipendente da quello di soddisfazione e di bene.

Queste teorie considerano il Giusto come il Bene morale per eccellenza, completamente separato da ogni desiderio naturale. Anzi, spesso la morale si afferma proprio come risultato del Giusto contro il piacere o contro tutto ciò che è riferibile in generale alla “sensibilità”.

La formulazione più coerente della teoria del dovere è dovuta a Kant e può essere riassunta dalla frase: “il concetto di bene e di male non deve essere determinato prima della legge morale, ma solo dopo essa e tramite essa”. In Kant il dovere si contrappone al desiderio, presentandosi come l’universale contrapposto all’individuale.

Riprendendo l’analisi svolta sopra sui motivi e sulle conseguenze, Dewey sottolinea come la morale kantiana sia legata ai motivi, alle intenzioni, e non alle conseguenze o all’utilità, individuale o sociale, dell’atto. Passa poi ad analizzare le diverse caratteristiche della morale kantiana: il formalismo, l’autonomia, l’indipendenza dalle circostanze empiriche, ecc.

A Kant, Dewey rimprovera di aver trascurato che il soggetto della morale è un sé storicamente determinato, anche se riconosce che la prospettiva kantiana è particolarmente interessante nelle circostanze attuali, caratterizzate da veloci

cambiamenti che suscitano l'esigenza di principi stabili. Ma la soluzione consiste nel rendere più stabile e orientata verso valori morali più saldi la dinamica sociale.

«Nella parte conclusiva della nostra discussione sul bene e sulla saggezza morale – scrive Dewey –, abbiamo sottolineato che i diversi ambienti sociali agiscono in modo veramente diverso nel costruire la facoltà di giudizio pratico. La stessa cosa vale, forse in grado ancora maggiore, per la relazione tra le istituzioni sociali e lo sviluppo della lealtà, della fedeltà, del giusto. Ci sono istituzioni sociali che promuovono la ribellione o almeno l'indifferenza. Alcune tendono a produrre una lealtà falsa, convenzionale o ipocrita. Questo avviene quando il timore della sofferenza per chi non si adatta è la variabile principale. Alcune condizioni sociali formano un'accettazione esteriore del dovere a scapito di una capacità individuale di giudicare sui fini e sui valori. Altre condizioni inducono la gente a riflettere su ciò che è veramente giusto, e a creare nuove forme di obbligazione. Oggi, senza dubbio, la scena sociale è così complessa e così soggetta a cambiamenti veloci, che il suo effetto è di confondere. È difficile trovare un qualche metro con cui misurare la condotta. Di conseguenza, la richiesta di una moralità genuinamente riflessiva, basata sul pensiero critico, non è mai stata così grande. Questa è quasi l'unica alternativa da un lato alla deriva morale, dall'altro all'accettazione acritica di codici di obbligazioni fondati unicamente sul costume e sulla tradizione. [...] Dato che il cambiamento è dovuto all'alterazione delle condizioni, le nuove forme di illegalità e la perdita di valori non possono essere superate mediante un generico appello al senso del dovere o alla restaurazione di una legge interiore. Il problema è di sviluppare nuove stabili relazioni nella società dalle quali possano derivare in modo naturale doveri e impegni morali»¹²³. (LW 7: 233-4)

¹²³ «In the final part of our discussion of the Good and moral wisdom, we noted that different social environments operate very differently in building up the power of good practical judgment. The same thing is true, and perhaps in even a greater degree, of the relation of social institutions to fostering loyalty, faithfulness, to the Right. There are social institutions which promote rebellion or at least indifference. Some tend to produce a specious, a conventional, or even hypocritical, loyalty. This happens when fear of suffering if one does not conform, is the leading consideration. Some social conditions foster external ac-

5.8. *Lo Standard e la Virtù*

Il terzo modello etico è quello comunitario, che privilegia l'approvazione o la condanna da parte degli altri nel definire la virtù o il vizio. È quello cui Dewey guarda con maggiore interesse ed è strettamente legato all'antropologia culturale.

«La condotta è un fenomeno complesso – sottolinea Dewey in apertura -. È tanto complesso che i tentativi di ricondurlo intellettualmente a un solo principio sono falliti. Abbiamo già evidenziato due prospettive principali che si escludono a vicenda: i fini considerati come il soddisfacimento di un desiderio, e la rivendicazione del diritto e del dovere che inibisce il desiderio»¹²⁴. (*LW* 7: 235)

Altri pensatori sono rimasti colpiti dalla tendenza naturale a condannare o ad approvare il comportamento altrui, spontaneamente, senza una riflessione cosciente, senza far riferimento a un concetto esplicito di Bene o di Dovere.

«In effetti – prosegue Dewey -, secondo questa scuola, le idee di Bene e Dovere sono secondarie: il Bene è ciò che suscita approvazione; i doveri derivano dalla pressione degli altri espressa in ricompense e punizioni, in approvazione e biasimo, che spontaneamente connessi ai diversi atti»¹²⁵. (*Ibidem*)

In questa prospettiva, il problema morale consiste nell'individuare le basi di questi atteggiamenti inconsci di approvazione o condanna. Si tratta di reazioni pratiche, piuttosto che di giudizi intellettivi. Questa approvazione o condanna spontanea riflette

knowledge of duty at the expense of personal and critical judgment of ends and values. Other conditions induce men to think about what is truly right, and to create new forms of obligation. At present, without doubt, the social scene is so complex and so subject to rapid change, that its effect is distracting. It is hard to find any compass which will give steady guidance to conduct. In consequence the demand for a truly reflective, a thoughtful, morality was never so great. This is almost the only alternative to either moral drifting or else to unreasoning and dogmatic insistence upon arbitrary, formal codes held up as obligatory for no reason except that custom and tradition have laid complete hold upon us. [...] Since the change is due to alteration of conditions, the new forms of lawlessness and the light and loose way in which duties are held cannot be met by direct and general appeal to a sense of duty or to the restraint of an inner law. The problem is to develop new stable relationships in society out of which duties and loyalties will naturally grow».

¹²⁴ «Conduct is complex. It is so complex that attempts to reduce it intellectually to a single principle have failed. We have already noted two leading considerations which cut across each other: ends which are judged to satisfy desire, and the claims of right and duty which inhibit desire».

¹²⁵ «In fact, according to this school, the ideas of Good and Duty are secondary; the Good is that which calls out approbation; duties are derived from the pressure of others expressed in the rewards and penalties, in the praise and blame. they spontaneously attach to acts».

lo schema di valutazione che è incorporato nelle abitudini sociali di un determinato gruppo.

Non viene approvato ciò che è virtuoso, ma è virtuoso ciò che è approvato, ed è vizioso ciò che è condannato.

«Il principio in base al quale – nota Dewey – avviene l’attribuzione della lode o del biasimo costituisce ciò che è noto come *standard*. È il fondamento del giudizio in senso *pratico*. In questo tipo di teoria il concetto di standard occupa il posto tenuto rispettivamente dal Bene e dal Dovere nelle altre già considerate»¹²⁶. (LW 7: 237)

Possiamo definire lo *standard* come un modello di comportamento cui uniformarsi e quindi anche come l’insieme dei criteri comunitari per giudicare la moralità dei singoli atti.

Gli standards sono diversi dai fini: questi guardano al futuro, agli effetti, i primi al presente, agli atti come sono e come dovrebbero essere. In un certo senso, però, gli standards sono correlati ai fini. «Il significato dello standard è che include una concezione del *modo* in cui i fini che sono adottati *dovrebbero* essere costituiti; in particolare, dovrebbero essere meritevoli di approvazione quelli il cui conseguimento condurrà a un generale benessere»¹²⁷. (LW 7: 246)

Questa teoria si pone come alternativa sia all’utilitarismo che all’etica del dovere.

La funzione dello standard è di determinare quale specie di felicità è veramente morale. Lo standard indica in modo pratico, senza dimostrazioni o altro, quali comportamenti e quali cose producono benessere e può essere descritto come segue: lo standard produce felicità o realizzazione personale perché il desiderio è soddisfatto, ma il desiderio è stato in precedenza forgiato sulla base di un determinato modello. Dato che questo processo interessa tutti i membri di una comunità, il bene comune viene a coincidere con quello individuale, senza che sia richiesta una elaborazione intellettuale e una scelta

¹²⁶ «The principle upon which the assignment of praise and blame rationally rests constitutes what is known as a *standard*. It is the foundation of judgment in its *practical* sense. In this type of theory the concept of Standard occupies the place held respectively by Good and Duty in the other theories already considered».

¹²⁷ «The significance of the standard is that it involves a conception of the way in which ends that are adopted *should* be formed; namely, that they should be such as to merit approbation because their execution will conduce to the general well-being».

argomentata. È una prospettiva molto vicina a quella antropologico-culturale e, come vedremo più avanti, al concetto di «orientamento di valore». Al tempo stesso, si colgono in essa evidenti assonanze con il concetto hegeliano di «eticità». Dewey sottolinea però il limite di questa concezione in un ruolo meramente passivo assegnato all'individuo, che non avrebbe una vera e propria libertà di scelta. La morale consuetudinaria, che è all'origine dello standard e dell'influenza della collettività sul singolo, è un dato di fatto e regola molti aspetti del nostro comportamento, ma non esclude la possibilità di un'indagine critica sui valori e sulle norme che propone. In sintesi, la tesi di Dewey è la seguente: noi seguiamo una morale già data, che apprendiamo così come apprendiamo la lingua; ma possiamo analizzarne le singole componenti, valutarne l'efficacia ed eventualmente correggerle e modificarle. La morale consuetudinaria deve essere coniugata con quella riflessiva.

Seguiamo in modo più disteso l'argomentazione di Dewey.

«Il concetto di virtù è strettamente correlato all'operazione dell'approvazione. Non è esagerato dire che nelle morali primitive non si approvano alcuni aspetti del carattere perché virtuosi, ma sono virtuosi quei tratti del carattere che godono dell'approvazione sociale, mentre quelli che sono condannati diventano per ciò stesso viziosi. La morale riflessiva rovescia questo atteggiamento. Essa identifica la virtù non con ciò che è approvato, ma con ciò che è meritevole di approvazione, con ciò che dovrebbe essere approvato. Ma per molti aspetti dell'esistenza la morale consuetudinaria ha la meglio su quella riflessiva. La "morale consuetudinaria" è appunto la morale dell'approvazione o della riprovazione sociali. [...] La virtù è identificata con la "rispettabilità", che significa essere esente da rimproveri o censure piuttosto che meritevole in sé di rispetto»¹²⁸. (LW 7: 253)

¹²⁸ «The concept of virtue is closely connected with the operation of approbation. It is not too much to say of primitive morals that in them traits of character are not approved because they are virtuous, but are virtuous because they are approved, while whatever is generally censured is *ipso facto*, regarded as vicious. Reflective morality reverses this attitude. It is concerned to discover what traits of character should be approved; it identifies virtue not with that which is *de facto* approved but that which is *approvable*, which *should* be approved. But, as we have often had occasion to note, a large strain of

La morale consuetudinaria sottrae l'approvazione e la condanna alla necessità della riflessione, sedimentandosi, attraverso comportamenti ripetuti, come un meccanismo automatico. Mentre la morale consuetudinaria pone attenzione all'atto in sé, senza motivare la condanna o l'approvazione, la morale riflessiva indaga le cause e le conseguenze, per individuare ciò che è degno in sé di approvazione o meno. Per chiarire il rapporto tra questi due piani, consideriamo in modo più approfondito un concetto che finora è rimasto a margine della nostra analisi, quello di "valore".

5.9. Valore e giudizi di valore

La morale consuetudinaria riguarda la prassi, dato che, per così dire, la viviamo senza interrogarci su di essa, in quanto interiorizzata. La morale riflessiva riguarda invece il pensiero e la conoscenza. Si tratta allora di analizzare il rapporto tra questi due piani.

I giudizi morali, nota Dewey, sono in ogni caso giudizi di valore. Essi caratterizzano gli atti e i tratti del carattere come aventi un valore, positivo o negativo. Bisogna di conseguenza analizzare che cos'è il *valore*, che cosa conferisce valore a qualcosa.

Di fronte a un fatto moralmente significativo, reagiamo immediatamente, d'intuito. In realtà, avviene come per lo scienziato che sa riconoscere immediatamente il valore di un esperimento o per l'agente immobiliare che valuta a colpo d'occhio un appartamento: l'immediatezza della risposta deriva da una formazione in un determinato campo. Ugualmente, ciò che consideriamo intuito morale non è altro che la disposizione sorta in seguito al sedimentarsi delle esperienze passate.

Il senso morale si forma durante l'infanzia e la fanciullezza, in seguito alle reazioni degli adulti che circondano il bambino, tradotte in norme che vengono gradualmente interiorizzate fino a perdere traccia delle loro origini e a presentarsi come qualcosa di innato e di naturale.

Questa dinamica, mentre spiega il carattere intuitivo delle reazioni, ne indica anche il limite, dipendendo da un'educazione che potrebbe anche essere inadeguata. In essa

customary morality holds over in morality which is theoretically reflective. "Conventional morality" is precisely a morality of praise and blame. [...] Virtue is identified with "respectability", and respectability

infatti confluiscono influenze casuali e aspetti apparentemente trascurabili che possono però avere una grande influenza. Prese in se stesse, le intuizioni di ciò che è bene e male riguardano la psicologia più che la morale. Sono indicazioni di abitudini e atteggiamenti piuttosto che di ragionamenti. Tuttavia questi orientamenti preformati, o pregiudizi, entrano in crisi in molte circostanze, richiedendo allora una morale riflessiva: ad esempio, nel caso di confronto tra culture diverse, oppure quando il cambiamento sociale è molto rapido.

Ma se il giudizio morale è anche conoscenza, e quindi morale riflessiva, il suo punto di partenza è comunque costituito dall'intuizione, dalla reazione positiva o negativa che proviamo di fronte a determinati fatti, e quindi dalla morale consuetudinaria, dalla cultura. Così come il buon funzionamento della vista, dell'udito e degli altri sensi non è una garanzia della conoscenza degli oggetti fisici, ma ne è la condizione, allo stesso modo la sensibilità verso i problemi morali non è garanzia di un agire morale, ma l'insensibilità lo preclude. L'indifferenza verso gli altri distorce o impedisce ogni ulteriore attività di riflessione.

«Un giudizio morale, per quanto possa essere intellettuale, deve almeno essere colorato con il sentimento, perché possa influenzare il comportamento»¹²⁹. (*LW 7*: p. 269) Senza rabbia e disgusto non può esservi una conoscenza operativa del male, così come senza amore e simpatia non può esserci una piena conoscenza del bene. «Le reazioni *emotive* formano i principali materiali della conoscenza di noi e degli altri»¹³⁰. (*Ibidem*)

D'altra parte, però, le intuizioni morali e le reazioni emotive non sono mai spontanee, ma anch'esse costruite culturalmente.

«... gli atteggiamenti di predilezione e di avversione – scrive Dewey – si formano molto presto nella vita, prima della capacità di usare un'intelligenza selettiva. Vengono prodotti pregiudizi, prevenzioni inconsce; uno distribuisce in modo diseguale la propria stima e la propria ammirazione; è esageratamente

means such conduct as is exempt from overt reproach and censure rather than what is inherently *worthy* of respect».

¹²⁹ «A moral judgment, however intellectual it may be, must at least be colored with feeling if it is to influence behavior».

sensibile a certi valori, relativamente indifferente ad altri. È orientato su questa strada e le sue valutazioni immediate si muovono lungo il solco tracciato da abitudini formatesi inconsciamente. Perciò le intuizioni spontanee di valore devono essere considerate soggette a correzione, a conferma e revisione, mediante l'osservazione personale delle conseguenze e l'esame incrociato delle loro qualità e dei loro fini»¹³¹. (LW 7: p. 272)

5.10. *Principi e regole*

L'etica di Dewey è stata definita in molti modi, tutti più o meno corretti perché ne mettono in luce un aspetto realmente esistente, anche se singolarmente parziali: si è parlato di etica strumentale, in quanto è finalizzata alla soluzione di problemi, o sperimentale, perché non si basa su principi assoluti ma considera i principi e le teorie come ipotesi di lavoro da vagliare criticamente e da confrontare con la realtà. Si è parlato anche di "contestualismo", perché le scelte sono sempre relative al contesto, alla situazione concreta in cui il soggetto morale si trova ad operare. Ciò non vuol dire che Dewey neghi l'esistenza o la necessità di principi generali, però ne ridisegna decisamente l'origine e la funzione¹³².

Secondo Dewey, le diverse situazioni in cui una persona deve deliberare si assomigliano

¹³⁰ «*Emotional reactions form the chief materials of our knowledge of ourselves and of others*».

¹³¹ «... habits of liking and disliking are formed early in life, prior to ability to use discriminating intelligence. Prejudices, unconscious biases, are generated; one is uneven in his distribution of esteem and admiration; he is unduly sensitive to some values, relatively indifferent to others. He is set in his ways, and his immediate appreciations travel in the grooves laid down by his unconsciously formed habits. Hence the spontaneous "intuitions" of value have to be entertained subject to correction, to confirmation and revision, by personal observation of consequences and cross-questioning of their quality and scope».

¹³² È controverso (e a parere di chi scrive inesatto) parlare di relativismo a proposito dell'etica di Dewey. È comunque vero che il dogmatismo morale è secondo lui causa di intolleranza. Scrive a tale proposito Casalini: «Alla base di questo cauto, ma persistente ottimismo sulla possibilità di una risoluzione pacifica del conflitto morale stanno alcuni presupposti essenziali del pensiero deweyano. Fra questi vi sono: in primo luogo la convinzione che l'abbandono di visioni morali assolutistiche, nelle quali si pretende di stabilire un elenco e una gerarchia definitiva dei beni morali, e l'adozione di un atteggiamento mentale flessibile e sperimentale, possano consentire una discussione ed un dialogo sulle scelte morali; in secondo luogo l'idea che, una volta conseguita la conoscenza delle interrelazioni in cui si collocano i beni conflittuali e delle conseguenze della scelta, la decisione morale sia determinata dal criterio della crescita (*growth*), cioè dalla considerazione di quanto la nostra scelta contribuisca ad arricchire e ad accrescere il significato della nostra vita». (Casalini 1994: 36-7)

da diversi punti di vista, quindi le idee generali sono utili perché richiamano esperienze pregresse (dell'individuo o della comunità) che si sono sedimentate nel tempo. Le esperienze vengono generalizzate attraverso il linguaggio, attraverso la tradizione o mediante la formalizzazione normativa, fino a diventare il punto di vista di un'intera comunità o di un intero popolo. Attraverso la comunicazione l'intera umanità generalizza e cristallizza alcuni ambiti dell'esperienza in idee generalissime che vengono chiamate *principi*.

Questi punti di vista ad alto livello di astrazione servono per meglio orientarsi nei casi particolari, ma dato che vengono tramandati di generazione in generazione tendono a diventare rigidi, perdendo la loro funzione originaria di strumenti per capire meglio le situazioni concrete e divenendo il fine invece che il mezzo dell'azione. Diventano prescrizioni, regole. Mentre i principi cambiano nel tempo in base all'esperienza, le regole sono rigide; inoltre, i principi sono prevalentemente intellettivi, perché aiutano a giudicare, mentre le regole sono pratiche, perché richiedono soltanto di essere applicate. Assolutizzare i principi può condurre a rovesciarne la funzione: invece di essere strumenti per le deliberazioni, li si assumono come punto di partenza da cui ricavare tutta una serie di casi in modo da prevederne l'applicazione a tutte le circostanze possibili (*casuismo*). In questo modo, però, si esalta la lettera della moralità contro il suo spirito, non tenendo conto delle circostanze, delle intenzioni dell'attore, ecc., ma unicamente della conformità del comportamento alla regola.

In conclusione, le regole danno una risposta alle situazioni pratiche in cui ci possiamo trovare (e fanno riferimento alla tradizione), mentre i principi, nella concezione di Dewey, offrono prospettive e metodi per mettere in grado l'individuo di fare da solo l'analisi di ciò che è bene o male nella particolare situazione in cui si trova. In termini leggermente diversi, possiamo paragonare le regole a ricette di cucina, che guidano passo passo nel comportamento, mentre i principi morali, come quello della carità, della giustizia, ecc., danno la base per analizzare la situazione in cui ci troviamo e per decidere moralmente.

In chiusura, Dewey si chiede come conciliare queste tesi con quanto detto nel capitolo precedente, dove si era considerata l'influenza dell'ambiente sulla morale. Noi ereditiamo principi e norme morali dal passato, ma dobbiamo chiederci (affidando la

risposta ad indagini razionali) quali siano ancora validi nelle attuali circostanze e quali vadano rivisti. Il relativismo e la fede in una morale assoluta sono entrambi negativi, anzi, spesso è proprio l'insistenza su codici morali uniformi e imm modificabili, validi per ogni luogo e in ogni tempo, che produce come reazione un relativismo estremo¹³³. Ci sono princìpi validi e altri che non lo sono. «Il riconoscimento di quelli che hanno un rapporto stretto e vitale con le forze sociali, crea e rafforza la ricerca dei princìpi che sono veramente rilevanti ai giorni nostri»¹³⁴. (LW 7: 283)

5.11. *Il Sé morale*

Abbiamo conservato come titolo di questo paragrafo quello dell'ultimo capitolo della seconda parte dell'opera (che riprende e approfondisce un analogo capitolo dell'*Ethics* del 1908), perché è particolarmente significativo e rappresenta un primo punto di arrivo dell'analisi di Dewey. Il soggetto della morale è il soggetto autocosciente, il sé, cui si è accennato nei parr. 4.5.2 (*L'Ethics* del 1908) e 4.5.5 (*L'Ethics* del 1932) e che Dewey mutua dalla teoria psicologico-sociale dell'amico George Mead. Esso è stato variamente inteso: Kant ne fa il fondamento della morale, mentre l'utilitarismo lo pone in secondo piano occupandosi delle conseguenze dell'azione piuttosto che di chi la compie. Dewey intende superare questo dualismo, considerando ugualmente importante il sé e le conseguenze. La sua tesi di fondo, già implicita nelle analisi precedenti, è che le conseguenze rivelano il sé e il sé produce certe conseguenze perché è in un certo modo, a parte situazioni accidentali che non sono comunque significative. Ogni scelta rivela il sé esistente e forma il sé futuro. È una tesi importante da più punti di vista: la morale,

¹³³ Hickman e Alexander riassumono bene questa posizione: «Dewey rifiuta sia il relativismo estremo (il punto di vista secondo cui le valutazioni morali sono strettamente convenzionali o arbitrarie) sia l'assolutismo morale (la convinzione che un codice morale uniforme possa valere per ogni tempo e spazio). È compito di ogni generazione, argomenta, quali princìpi sono rilevanti in quella particolare situazione». «Dewey rejects both extreme moral relativism (the view that moral valuations are strictly conventional or arbitrary) and moral absolutism (the view that a uniform code of morals can be established for all times and places). It is the duty of each generation, he argues, to determine what principles are relevant to its particular situation». (Hickman e Alexander 2002: XII). In altri termini, secondo Dewey, ci sono valori validi in tempi e luoghi determinati e per chi li vive non sono affatto relativi, anche se da un punto di vista più generale (studiandoli dall'esterno, potremmo dire) non possiamo considerarli assoluti.

come abbiamo già visto, dipende da come si è e il comportamento non è che una naturale conseguenza della personalità; la stessa personalità, però, in un modo quasi bergsoniano, si forma mediante la sua azione. Agendo scegliamo noi stessi, scegliamo che cosa essere. Dewey sembra quasi anticipare la famosa tesi di Sartre secondo cui nell'uomo l'esistenza precede l'essenza, e d'altra parte una prospettiva simile era stata già stata indicata da George Mead, con cui Dewey aveva avuto modo di collaborare per un lungo periodo.

Mead sostiene che la mente e l'io non sono realtà precostituite ma emergono dalla comunicazione e dai rapporti interpersonali. Nella dinamica sociale dalla quale ha origine la mente, Mead individua tre polarità: il *Me*, l'*Io* e il *Sé*. Il *Me* è l'individuo così come è regolato dalle norme sociali, l'insieme degli aspetti convenzionali che lo costituiscono, la dimensione sociale che rende possibile l'intesa con gli altri. L'*Io* corrisponde allo spazio personale che ognuno si ritaglia nel contesto delle norme sociali, all'interpretazione che ne dà, al modo particolare di viverle, ed è legato all'agire immediato, al presente, alle reazioni puntuali e immediate.

Il *Sé* è definito, secondo l'analisi di Mead, dalla forma riflessiva del pronome (*Self*), nel senso che è l'individuo che guarda se stesso, che è consapevole del proprio *Me* e del proprio *Io*. Ma è un vedersi come totalità, nell'insieme della propria storia e del proprio essere. Quando però un individuo fa ciò, non si coglie dall'interno, non si vede da sé, così come non può vedersi totalmente dal punto di vista fisico. Si vede attraverso gli altri, quindi costruisce la propria immagine attraverso la mediazione della comunicazione, sia gestuale che linguistica. Il *Sé* è l'insieme organizzato dall'individuo del modo in cui immagina che gli altri lo vedano, basandosi sulle comunicazioni degli altri di cui può disporre. Ora, questa coscienza sociale di sé non sorge all'improvviso, ma è una costruzione, che ha inizio nella prima infanzia e prosegue per tutta la vita. L'individuo si vede con gli occhi degli altri, ma in quanto mette insieme tutte le immagini di sé che dagli altri ha ricevuto e riceve.

Tornando alla nostra analisi, è opportuno sottolineare che, a differenza di Bergson ma in

¹³⁴ «Recognition of their close and vital relationship to social forces will create and reenforce search for the principles which are truly relevant in our own day».

sintonia con George Mead, Dewey afferma che la costruzione del sé avviene in un contesto sociale specifico e che quindi l'individuo non costruisce propriamente se stesso, ma è il risultato di valori e atteggiamenti comuni al proprio gruppo e interiorizzati, anche se rivissuti in modo personale. La similitudine del linguaggio è valida anche in questo ambito: parliamo una lingua comune dicendo, però, cose personali e uniche¹³⁵: ogni discorso che facciamo, forse ogni frase, non è mai stata detta da altri, ma le parole che usiamo, il lessico e la sintassi, sono comuni a tutti i parlanti la stessa lingua.

La dimensione sociale del sé è un aspetto basilare della teoria di Dewey, come lo è la centralità dell'individuo. Né l'egoismo né l'altruismo costituiscono un principio soddisfacente, perché la personalità non esiste indipendentemente dai rapporti sociali. Gli atteggiamenti costitutivi del sé si formano in questo contesto sociale. Le teorie dell'uomo come fondamentalmente egoista o, al contrario, altruista, sono possibili considerando l'individuo come separato dal contesto sociale. La teoria stessa, invece, secondo Dewey, deve muovere dalla concezione dell'uomo come essere sociale.

«La famiglia, ad esempio, è qualcosa di diverso da una persona, più un'altra, più un'altra. È una forma durevole di associazione in cui i membri del gruppo stanno fin dall'inizio in relazione l'uno con l'altro, e in cui ogni membro orienta la propria condotta pensando all'intero gruppo e al suo posto in esso, piuttosto che a un aggiustamento tra egoismo e altruismo»¹³⁶. (LW 7: 299) «La moralità – conclude Dewey

¹³⁵ Hickeman e Alexander danno una spiegazione chiara del rapporto tra individuo e società nella determinazione del sé: «Essere umano significa avere impulsi e desideri, ma implica anche essere parte di una società in cui obbligazioni e diritti sono istituzionalizzati e in cui le azioni sono approvate e disapprovate. Il Bene, argomenta [Dewey], non dovrebbe essere definito né in termini di impulsi individuali né di obbligazioni sociali in quanto tali, ma in termini di ciò che è sperimentalmente approvabile, tenendo conto dei due tipi di considerazioni». (To be human is to have impulses and desires, but it is also to be a part of a society in which obligations and rights are institutionalized and in which actions are approved and disapproved. The Good, he argues, should be defined neither in terms of individual impulses nor social obligations as such, but in terms of what is experimentally approvable, taking both types of considerations into account.) (Hickeman e Alexander 2002: XII). Si tenga presente il riferimento, che svilupperemo più avanti, all'etica "sperimentale": per Dewey i valori devono essere oggetto di indagine per metterli alla prova come risposte costruttive ai problemi degli uomini che li vivono.

¹³⁶ «The family, for example, is something other than one person, plus another, plus another. It is an enduring form of association in which the members of the group stand from the beginning in relations to one another, and in which each member gets direction for his conduct by thinking of the whole group and his place in it, rather than by an adjustment of egoism and altruism».

– consiste nel contribuire a soddisfare i bisogni del gruppo intanto che si soddisfano i propri». (*Ibidem*)

«Dato che ognuno di noi è membro di un gruppo sociale e dato che questo non ha esistenza indipendentemente dai sé che lo compongono, non esiste un interesse sociale che non sia al tempo stesso un’attenzione intelligente per il nostro benessere e sviluppo»¹³⁷. (*LW 7: 300*) Ad esempio, i genitori che dedicano poche cure allo sviluppo e alla maturazione dei figli, poi ne subiscono le conseguenze: quindi dedicare loro tempo è anche una sorta di “egoismo intelligente”.

5.12. La libertà responsabile

L’idea di libertà è stata spesso fraintesa perché considerata indipendentemente dalla responsabilità. La responsabilità è stata di solito fondata sulla “libertà di volere”, intesa come arbitrio, come scelta immotivata.

In realtà, ognuno agisce in base a che cosa è, a come si è formato. Ma la responsabilità e la libertà implicano che ognuno possa cambiare e orientarsi per il futuro in modo diverso, in quanto può diventare una persona diversa, non per arbitrio o per capriccio.

«In altre parole, la libertà nel suo significato pratico e morale (qualunque cosa se ne possa dire in senso metafisico) è connessa con la possibilità della crescita, dell’apprendimento e della modificazione del carattere, così come la responsabilità»¹³⁸. (*Dewey 1932: 305*)

Una pietra non è libera perché non è in grado di modificare il proprio comportamento. Non lo è neppure un cane, nonostante che possa apprendere, perché l’apprendimento non è voluto, non è intenzionalmente orientato verso l’acquisizione di nuovi atteggiamenti, di nuove disposizioni. Un essere umano non soltanto ha questa consapevolezza, ma è anche capace di modificare intenzionalmente le abitudini e le

¹³⁷ «Since each one of us is a member of social groups and since the latter have no existence apart from the selves who compose them there can be no effective social interest unless there is at the same time an intelligent regard for our own well-being and development».

¹³⁸ «In other words, freedom in its practical and moral sense (whatever is to be said about it in some metaphysical sense) is connected with possibility of growth, learning and modification of character, just as is responsibility».

disposizioni acquisite, anche se lo fa proprio a partire da esse.

In chiusura, Dewey critica i vari dualismi tra corpo e anima, materia e spirito, passioni e ragione, ecc.

La conclusione della seconda parte è che le concezioni e le dinamiche morali sorgono dalle concrete condizioni della vita umana. In particolare:

1. I desideri sono connaturati alla natura umana. La morale modera le loro finalità in modo che non producano conflitti o conseguenze negative.
2. Gli uomini vivono per natura e necessariamente insieme. Da ciò derivano dinamiche, contrasti e necessità di collaborazione che si esprimono nei doveri morali e trovano una formalizzazione nei concetti di legge, autorità morale, doveri e diritti.
3. Gli esseri umani approvano e disapprovano, simpatizzano e si offendono, avanzano richieste e rispondono a quelle degli altri. Il bene morale esprime ciò che è meritevole di approvazione da parte di tutti. Dall'insieme dei fenomeni di questo tipo emergono le idee generalizzate di Virtù, di eccellenza morale e di Standard, come insieme di criteri che regolano l'approvazione e la disapprovazione, la lode e il biasimo.

5.13. La morale in situazione

Dopo la riflessione teorica sviluppata da Dewey nella seconda parte, la terza affronta l'etica applicata. I primi due capitoli sono scritti da Dewey, i successivi sei, prevalentemente su etica ed economia, sono invece di Tufts.

L'analisi della parte precedente può essere definita formale, perché riguardava concetti generali come il bene, il giusto, il dovere, l'approvazione, lo standard, la virtù, ecc. Si tratta adesso di considerare il contenuto materiale di queste idee, fornito dal modo in cui è organizzata la vita nella società concretamente esistente.

Quando la vita sociale è stabile, le regole tradizionali orientano il comportamento senza particolari conflitti e senza radicali contestazioni. Nei periodi di cambiamento, la tradizione viene ridiscussa, le istituzioni perdono la loro quasi sacralità e le questioni

morali sono oggetto di discussione, come avviene attualmente (ricordiamo che l'opera è del 1932, quindi degli anni successivi alla grande crisi del '29).

Nel primo capitolo, Dewey sottolinea l'importanza dell'ambiente nel modellare la sensibilità sociale e quella dell'individuo nel prendere coscienza di questi condizionamenti, per cercare di orientarli. «Quando assumiamo il punto di vista sociale – scrive Dewey –, siamo obbligati a riconoscere che le nostre convinzioni morali sono un prodotto dell'ambiente sociale e anche che ciò che pensiamo, le nuove idee, possono cambiare questo ambiente»¹³⁹. (LW 7: 316)

Il rapporto dialettico tra il soggetto e l'ambiente mostra i limiti ma anche le possibilità della teoria morale. Rende chiaro che la morale non fornisce soluzioni pronte per l'uso, ma al tempo stesso che, se le soluzioni derivano dall'azione basata su scelte personali, è la teoria ad illuminare e a guidare le scelte e le azioni, mostrando le diverse alternative e le conseguenze implicite nell'una o nell'altra. Se la teoria non può sostituire la riflessione personale e la scelta che ne consegue, può rendere però la scelta più “intelligente”.

Parlare di “moralità sociale” o di “dimensione sociale della moralità”, non significa per Dewey che la moralità diviene impersonale e collettiva; essa rimane e deve rimanere individuale, perché i problemi sociali devono essere affrontati dagli individui, e le decisioni sono in ogni caso prese da individui singoli, che sono responsabili dei propri atti.

Tutto questo, però, non è in contrasto con il fatto, scrive Dewey, che «ciò che gli uomini pensano e credono è influenzato da fattori comuni e il pensiero e la scelta di un individuo ha effetto sugli altri. Non è in contrasto con il fatto che gli uomini devono agire insieme e che la loro azione congiunta si incarna nelle istituzioni e nelle leggi. [...] In altre parole, è un fatto che una vasta rete di relazioni circonda l'individuo; in realtà, “circonda” è un termine troppo esterno, dato che ogni individuo vive *nella* rete come una parte di essa. Il materiale della riflessione personale e della scelta proviene dai costumi, dalle tradizioni, dalle istituzioni di questo vasto collettivo tutto. In esso

sono contenute le influenze che formano il suo carattere, suscitano e rafforzano i suoi atteggiamenti e riguardano a ogni istante la qualità della sua felicità e delle sue aspirazioni»¹⁴⁰. (LW 7: 317-8) Ciò è vero non solo per la comunità di appartenenza, ma anche per quella nazionale e persino internazionale, nella misura in cui influenzano in qualche modo la vita di ognuno.

Il ruolo dell'individuo si accentua quando la società non è statica e quindi le risposte tradizionali sono insufficienti e devono essere cambiate. In questo caso, la morale diviene ancor più attiva, perché la molteplicità degli stimoli al cambiamento richiede una forte riflessione personale. Al tempo stesso, aumenta la necessità di una partecipazione alle dinamiche sociali, che, per quanto lontane, possono influenzare sensibilmente la vita di un individuo: si pensi a una guerra o a una crisi economica che ne determina la perdita del posto di lavoro, con i problemi che ne seguono.

La contrapposizione tra "individuo" e "società" può vivere soltanto in ambito teorico, ma in pratica non può sussistere, poiché il termine "sociale" indica semplicemente che alcuni individui sono legati insieme, e reciprocamente gli individui non possono essere opposti alle relazioni che essi stessi costituiscono.

Non esiste qualcosa chiamato "società" che sussista indipendentemente dagli individui che la compongono e d'altra parte nulla di tutto ciò che esiste nell'universo sussiste isolatamente, al di fuori di relazioni. Non può esservi conflitto tra l'individuale e il sociale perché entrambi sono astrazioni. Può esserci tra alcuni individui e alcune istituzioni o aspetti del sociale.

I conflitti comunque esistono: 1. tra la classe dominante e quelle subalterne; 2. tra

¹³⁹ «When we take the social point of view we are compelled to realize the extent to which our moral beliefs are a product of the social environment and also the extent to which *thinking*, new ideas, can change this environment».

¹⁴⁰ «what men think and believe is affected by common factors, and that the thought and choice of one individual spreads to others. They do not militate against the fact that men have to act together, and that their conjoint action is embodied in institutions and laws; that unified action creates government and legislative policies, forms the family, establishes schools and churches, manifests itself in business corporations of vast extent and power, in clubs and fraternities for enjoyment and recreation, and in armies which set nation against nation. In other words, it is a fact that a vast network of relations surrounds the individual indeed, "surrounds" is too external a term, since every individual lives in the network as a part of it. The material of personal reflection and of choice comes to each of us from the customs, traditions, institutions, policies, and plans of these large collective wholes. They are the influences which

gruppi interessati alla conservazione e altri orientati verso il cambiamento e il progresso; 3. tra coloro che pensano che i problemi individuali debbano essere risolti dai singoli individui (sanità, istruzione, ecc. gestiti privatamente) e quelli che auspicano un ruolo della società (i diritti sociali garantiti a tutti).

Relativamente all'ultimo punto, Dewey apre un'ampia parentesi, analizzando i rapporti tra l'individuo e lo Stato nella concezione liberale e in quella democratica.

L'individualismo si è affermato per una serie di motivi storici: in economia, c'è la convinzione che l'iniziativa individuale libera porti vantaggi all'industria e al commercio, promuova il benessere sociale e favorisca la felicità generale; in politica, si è affermata la concezione del "governo minimo", che non deve occuparsi di economia e della società civile; si è avuta l'affermazione della libertà individuale ed economica come una sorta di "legge di natura", contrapposta a quelle artificiali dello Stato e di valore superiore; all'idea delle leggi naturali è stata collegata quella dei diritti naturali, che non possono essere violati dalla società civile e dallo Stato. Sono i diritti alla vita, alla proprietà prodotta personalmente, ecc. Essendo naturali sono anche inviolabili e pongono un limite all'azione del governo; ai quattro punti precedenti si aggiunge spesso, anche se non sempre, quello dell'interesse personale, secondo cui tale interesse è il fine di ognuno e deve essere valorizzato per aumentare l'iniziativa economica e il benessere della società.

Tutte queste considerazioni sono state formulate nel corso del sec. XVIII e sono andate diffondendosi e crescendo nel secolo successivo, determinando la dottrina del *laissez faire* e accompagnando lo sviluppo industriale.

Spinto all'estremo, questo individualismo ha portato a negare ogni intervento dello Stato, anche per garantire un'istruzione per tutti. Esso proclamava l'uguaglianza, ma soltanto di fronte alla legge, senza alcuna preoccupazione di realizzare un'effettiva uguaglianza sociale.

Secondo Dewey, il ruolo dello Stato è invece importante per garantire a tutti i diritti fondamentali, primo tra tutti quello all'istruzione. Egli non auspica però una forma di

form his character, evoke and confirm his attitudes, and affect at every turn the quality of his happiness and his aspirations».

socialismo, dato che la centralità dell'individuo non è mai posta in discussione, ma una democrazia partecipativa, che veda un ruolo attivo dei cittadini non soltanto per eleggere i propri rappresentanti, ma per contribuire attivamente alle dinamiche sociali.

In questa cornice, sottolinea Dewey, dovrebbe affermarsi non una nuova morale, ma un nuovo modo di affrontare il problema morale, un nuovo metodo, simile a quello sperimentale delle scienze naturali. A differenza di quello "dogmatico" (la morale deriva da un'autorità), il metodo sperimentale è orientato a riesaminare e se necessario a modificare le convinzioni correnti, arrivando anche a cambiare le istituzioni. La morale sperimentale non deve partire da principi astratti ma dalla situazione concreta. Non deve però necessariamente accettarla, ma essere pronta a modificarla: «contro le conseguenze sociali prodotte dalle condizioni esistenti c'è sempre l'idea di altre e migliori conseguenze sociali che un cambiamento può portare ad essere»¹⁴¹. (LW 7: 331)

Il metodo sperimentale si coniuga con una visione democratica e pluralistica della società. «L'adozione di un metodo sperimentale – conclude Dewey – potrebbe produrre una vera e propria rivoluzione morale nei giudizi e nella pratica. Potrebbe eliminare le principali cause dell'intolleranza, delle persecuzioni, del fanatismo, e dell'uso delle differenze di opinione per creare guerre di classe. È per ragioni di questo tipo che, oggi come oggi, la questione del metodo da usare nel giudicare moralmente i costumi e le politiche proposte ha un significato morale così grande»¹⁴². (Dewey 1932: 338)

L'importanza dell'ambiente per la morale non è però accettata da tutti e per questo Dewey ritiene opportuno discuterla, presentando varie argomentazioni, soprattutto di tipo empirico-esemplificativo, a sostegno di questa tesi: l'ambiente influisce sulla formazione del carattere determinando le opportunità; differenti tipi di potere e di organizzazione politica favoriscono lo sviluppo di alcune virtù; le istituzioni determinano come gli individui si relazionano tra di sé (tipo di famiglia, di

¹⁴¹ «Against the social consequences generated by existing conditions there always stands the idea of other and better social consequences which a change would bring into being».

¹⁴² «Adoption of an experimental course of judgment would work virtually a moral revolution in social judgments and practice. It would eliminate the chief causes of intolerance, persecution, fanaticism, and the use of differences of opinion to create class wars. It is for such reasons as these that it is claimed that, at the present time, the question of method to be used in judging existing customs and policies proposed is of greater moral significance than the particular conclusion reached in connection with any one controversy».

organizzazione economica, ecc.) facendo sorgere diversi schemi di obbligazione.

5.14. Individuo e comunità

L'importanza dell'ambiente e della dimensione sociale non significa che il bene comune sia superiore a quello dei singoli individui, né che le particolarità dei singoli assumano un ruolo secondario. Nell'ultimo dei capitoli scritti da Dewey, egli analizza i vari fraintendimenti possibili nel rapporto individuo-società, che portano alla contrapposizione tra individualismo e comunitarismo, e tra le altre cose all'individualismo di stampo liberale che Dewey critica.

«La democrazia come ideale morale – scrive – è lo sforzo di unire due idee che sono state spesso storicamente antagoniste: liberazione dell'individuo da un lato e promozione del bene comune dall'altro. Nel famoso motto della rivoluzione francese “Libertà e uguaglianza” rappresentano i valori che appartengono agli individui nella loro diversità, nella loro distinzione l'uno dall'altro; “Fraternità” rappresenta il valore che appartiene loro nelle loro relazioni reciproche»¹⁴³. (LW 7: 349)

Spesso la fraternità è stata storicamente avvertita come un limite per la libertà e l'aumento della libertà individuale ha portato a una diminuzione dell'uguaglianza.

«Da un punto di vista etico, perciò, non c'è molto da dire se non che l'ideale democratico pone, piuttosto che risolvere, il grande problema: Come armonizzare lo sviluppo di ogni individuo con la conservazione di uno stato sociale in cui le attività di ognuno possano contribuire al bene di tutti gli altri. Ciò richiede un postulato, nel senso di una condizione perché il problema possa essere risolto: Che ogni individuo possa avere l'opportunità di manifestare, esprimere, realizzare le sue capacità particolari, e che l'esito possa favorire la costruzione di una base di valori condivisi»¹⁴⁴. (LW 7: 350)

¹⁴³ «Democracy as a moral ideal is thus an endeavor to unite two ideas which have historically often worked antagonistically: liberation of individuals on one hand and promotion of a common good on the other. In the famous motto of the French Revolution “Liberty and Equality” represent the values which belong to individuals in their severalty, their distinction from one another; “Fraternity” represents the value that belongs to them in their relations with one another».

¹⁴⁴ «From the ethical point of view, therefore, it is not too much to say that the democratic ideal poses, rather than solves, the great problem: How to harmonize the development of each individual with the maintenance of a social state in which the activities of one will contribute to the good of all the others. It

Dewey sottolinea la relatività culturale dei concetti di libertà, di uguaglianza, di rispetto reciproco, ecc., a seconda delle realtà in cui si calano, ad esempio una città o un ambiente rurale, agricolo o industriale, ecc. Il modo corretto per affrontare la varietà delle situazioni concrete senza semplificazioni è l'approccio sperimentale. L'alternativa ad esso non è una maggiore sicurezza ricavabile da un metodo dogmatico, ma è lasciare che le cose vadano per il loro verso, rinunciando a ogni tentativo di orientarle e controllarle.

In chiusura, l'analisi di Dewey si orienta quindi decisamente verso la politica, stabilendo una stretta correlazione tra metodo sperimentale nell'etica e democrazia.

5.15. Conclusioni

Dall'analisi dell'etica di Dewey emergono alcune tesi che sembrano particolarmente importanti per la ricerca che andiamo sviluppando:

1. Dewey distingue un approccio descrittivo dell'etica, consistente nel comprendere perché l'individuo si comporta in un determinato modo (dove il "perché" ha valore causale), da un'etica riflessiva, che ammette l'intervento attivo dell'individuo nell'operare scelte che orientino il proprio comportamento. Tra questi due approcci non c'è contraddizione ma continuità, nella prospettiva di Dewey. Infatti l'individuo può scegliere, e quindi agire secondo quella che Dewey definisce "etica riflessiva", soltanto se conosce le complesse dinamiche che ne condizionano il comportamento e di conseguenza agisce su di esse per modificarle. La libertà può affermarsi solo come risultato dell'indagine sui valori e in ogni caso avviene all'interno di un orizzonte limitato da ciò che siamo.
2. Ciò che l'individuo è dipende dalle proprie esperienze, dai rapporti con l'ambiente fisico e sociale, dalla rete di interazioni in cui è immerso.
3. Le risposte all'esperienza e ai problemi posti dal rapporto con l'ambiente non sono però elaborate che in misura marginale dall'individuo stesso. Per la maggior parte emergono dal rapporto storico tra

expresses a postulate in the sense of a demand to be realized: That each individual shall have the opportunity for release, expression, fulfillment, of his distinctive capacities, and that the outcome shall further the establishment of a fund of shared values».

la comunità e l'ambiente e il singolo le interiorizza, usandole come risposte già fatte, o meglio come insiemi di disposizioni a rispondere in un determinato modo a determinati stimoli. Quindi Dewey individua con sicurezza una dimensione culturale rispetto alla quale la posizione del singolo è paragonabile a quella che ha rispetto al linguaggio: ne interiorizza la struttura, la grammatica e il lessico e la adatta alle proprie esigenze, modificandola o arricchendola soltanto in modo marginale.

4. Il punto centrale dell'etica di Dewey è quindi il rapporto con l'ambiente, le modalità mediante cui si costruisce, in questo ambito, la personalità individuale (e anche quella morale) e le possibilità che il singolo ha di prendere coscienza di queste dinamiche, intervenendo per modificarle. In questa prospettiva, la teoria etica viene costruita non soltanto nelle opere dedicate espressamente a questo tema, ma anche in quelle che affrontano più in generale la concezione dell'uomo, cioè nell'antropologia filosofica di Dewey.

Prima di intraprendere questa analisi, sembra però opportuno concludere le osservazioni sugli scritti espressamente etici con una illuminante sintesi di Antonio Banfi, che accenna ripetutamente alla matrice hegeliana dei concetti principali, mostrando però esplicitamente come essi vengano riletti da Dewey in una prospettiva completamente umanistica.

Di fronte dunque alla filosofia hegeliana, concepita come l'autocoscienza dell'Idea, possiamo dire che la filosofia del Dewey vuol essere l'autocoscienza dell'uomo. La logica non è così la teoria del processo dell'idea, ma la teoria della ricerca umana, nel concreto sviluppo dei motivi di problematicità dell'esperienza attraverso lo sforzo collettivo. L'etica non esprime una saggezza derivata dall'intuizione razionale di un assoluto metafisico; la saggezza deve piuttosto conquistarsi empiricamente, in un esame obiettivo delle circostanze e in una valutazione razionale del sistema di rapporti che le caratterizza e su cui può inserirsi la tecnica pedagogica o politica. In questa indagine che si ripete e si rinnova, la soluzione non è opera geniale del filosofo, ma risultato di un lavoro collettivo, in cui solo ha la garanzia del suo valore e della sua efficacia universale, e che il pensiero del filosofo riassume e precisa. È naturale che i valori

secondo cui l'indagine etica si orienta non possano derivarsi da nessuna istanza assoluta, colta nel suo essere in sé, ma solo dal processo dell'umana civiltà, come i momenti essenziali che ne garantiscano il libero sviluppo. Da questo punto di vista, si può dire che la libertà sia il valore centrale dell'etica deweyana; libertà tuttavia non dell'idea o dello spirito di fronte alle sue determinazioni, né del singolo come attualità dello Spirito, di fronte alla particolarità empirica dei suoi rapporti, ma dell'umanità nello sforzo di conquista della sua autonomia. Non si tratta, per così dire, di una mistica, ma di un culto della libertà, ché qualcosa dell'astrattezza religiosa vi rimane pur sempre, un culto tuttavia che vuol agire in concreto sulle situazioni di fatto, analizzate secondo ragione. (A. Banfi, in Dal Pra 1952: 19)

Banfi coglie alcuni degli aspetti più significativi dell'etica di Dewey: la sua immanenza nella prassi e nell'esperienza, come indagine e come ricerca, il suo carattere collettivo che non annulla però l'individualità ma la valorizza, l'esaltazione della libertà, ancorata però a un orizzonte storico e comunitario che la rende razionale e non arbitraria.

6. La concezione dell'uomo e il rapporto individuo-collettività in Dewey

Il rapporto tra la filosofia di Dewey e l'antropologia di matrice boasiana non passa soltanto attraverso l'etica e la teoria dei valori ma anche e soprattutto attraverso linee meno esplicite ma forse più significative, che coinvolgono il modo stesso di intendere l'essere umano, quindi da un lato l'antropologia filosofica di Dewey, dall'altra la teoria della personalità. Il dato comune, che cercheremo di ricostruire e di documentare, è il complesso rapporto tra dimensione individuale e dimensione sociale nella formazione della personalità. Analizziamo la definizione di questo rapporto nelle opere maggiori di Dewey.

6.1. Ripensare la filosofia

Le nuove linee di ricerca che avevano progressivamente allontanato Dewey dall'idealismo, trovano una prima sistemazione nell'opera del 1920, *Reconstruction in philosophy*. La tesi di fondo dell'opera è un naturalismo pragmatico-sperimentale ormai compiutamente definito: il pensiero è una delle attività umane finalizzate all'adattamento all'ambiente. Nel rapporto con la natura e con gli altri, l'uomo si trova ad affrontare problemi di fronte ai quali elabora metodi concettuali per organizzare l'esperienza e agire in essa. In questa prospettiva, la filosofia è parte della civiltà, che comprende tutte le conoscenze e i mezzi tecnici prodotti dall'umanità per modificare l'ambiente naturale e per organizzare la convivenza sociale. Tra l'uomo e l'ambiente – naturale e sociale – c'è un rapporto dialettico di interazione, o meglio di *transazione*, per cui ognuno dei due termini è definito dall'altro: l'uomo modifica l'ambiente nella misura in cui ne è modificato; si sviluppa, possiamo dire, in un contesto ambientale in cui non esistono una causa e un effetto, ma un'azione di modellamento reciproco.

L'esigenza di un'interpretazione unitaria comporta una ridefinizione di tutti gli ambiti della filosofia. Per quanto riguarda la conoscenza, ad esempio, occorre superare il dualismo soggetto-oggetto e l'alternativa tra un sapere come rispecchiamento di un

oggetto già dato oppure la produzione dell'oggetto del sapere da parte del soggetto (idealismo). La tesi di Dewey è che il sapere è costruzione a partire da materiali esistenti, come fa il carpentiere quando costruisce una casa utilizzando i materiali esistenti in natura, ma trasformandoli. Trasformando le cose, l'uomo le conosce e al tempo stesso la sua mente deve adattarsi alle caratteristiche delle cose per poter interagire con esse.

Non ripercorreremo ovviamente tutta la complessa articolazione dell'opera, soffermandoci invece sugli aspetti che interessano più direttamente i rapporti con l'antropologia. A questo proposito, prima di affrontare la questione della «ricostruzione delle concezioni morali» che costituisce il cuore di tale rapporto, è opportuno soffermarci sul ruolo che Dewey assegna in generale alla filosofia. Guardando alla storia del pensiero filosofico, bisogna a suo parere superare la concezione secondo cui si tratta di un sapere scientifico immaturo. Dietro le grandi domande sulla realtà, dietro le cosmologie e alle teorie metafisiche, ci sono «scopi sociali e aspirazioni» (Dewey 1920, it.: 47), dietro le teorie generali «vediamo degli uomini riflettere su e decidere come vorrebbero che fosse la vita, e i fini ai quali vorrebbero che gli uomini umani indirizzassero le proprie attività intellettive». (*Ibidem*)

Così considerata, la storia della filosofia cambia significato, ma la filosofia assume una funzione nuova, di critica e di razionalizzazione del cambiamento, per il futuro.

«Chiunque arrivi a questa visione della filosofia passata arriverà per forza a una chiara concezione dell'ambito e dello scopo del filosofare futuro. Sarà inevitabilmente del parere che da questo momento la filosofia deve essere apertamente e deliberatamente ciò che è stata senza volerlo né intenderlo, per così dire clandestinamente. Quando avrà riconosciuto che con il pretesto di occuparsi della realtà suprema, la filosofia trattava dei valori preziosi incastonati nelle tradizioni sociali, che è nata da uno scontro tra diversi scopi sociali, e tra le istituzioni tramandate e le tendenze incompatibili della sua epoca, saprà che il compito della filosofia futura è di chiarire le idee degli uomini sui conflitti sociali e morali del loro tempo, di diventare per quanto umanamente possibile un organo per affrontarli. Ciò che appare pretesa irrealistica quando è formulato

attraverso cavilli metafisici diventa di immensa portata quando si collega alla lotta drammatica tra credenze e ideali sociali. La filosofia che abdiccherà al proprio sterile monopolio sulla realtà suprema e assoluta illuminerà in compenso le forze morali che muovono l'umanità e contribuirà alle nostre aspirazioni a una felicità più ordinata e intelligente». (Dewey 1920, it.: 48)

La filosofia è stata in passato espressione implicita della visione del mondo di una società o di una classe sociale; può diventare l'espressione cosciente dei valori e delle aspirazioni per migliorare la realtà.

Questo "migliorismo" riguarda anche l'ambito morale. Così come in filosofia dobbiamo rinunciare alla metafisica¹⁴⁵, in ambito morale occorre eliminare la questione del «bene supremo» e di ogni fondazione assoluta. Ci sono comunque beni relativi tra cui scegliere. Su quale base possiamo scegliere? Partendo, come per tutti gli altri ambiti della filosofia, dall'indagine, dalla ricerca.

«La morale non è un catalogo di atti né un complesso di regole da applicare come le prescrizioni del droghiere o le ricette del libro di cucina. Ciò che si richiede in morale son metodi specifici di ricerca e d'invenzione: di ricerca, per localizzare difficoltà e mali, d'invenzione, per formar piani da usare come ipotesi di lavoro nel trattar con essi. E il significato pragmatico della logica delle situazioni individualizzate, avente ognuna il suo bene e il suo principio insostituibili, è di spostare il centro della teoria dalla preoccupazione dei concetti generali al problema di sviluppare efficaci metodi di ricerca». (Dewey 1920, it.: 147)

¹⁴⁵ È questione ancora dibattuta se sia corretto o meno parlare di rifiuto della metafisica da parte di Dewey. Dal Pra sottolinea come il rifiuto della metafisica sia parte organica dell'impostazione filosofica di Dewey. La metafisica deriva infatti, secondo Dewey, da una concezione della conoscenza secondo la quale essa è «teoretica e intrinsecamente autosufficiente» (Dal Pra 1952: 27), mentre per lui la teoria è strettamente legata alla prassi e la conoscenza rimanda costantemente al piano empirico e alla ricerca. «È il principio – nota Dal Pra – che Dewey indica come “continuità dell'indagine”; ovviamente i dati esistenziali dell'indagine mutano, ad ogni passo la scena del mondo è diversa; eppure l'indagine *continua*, nel senso che non si vede la possibilità di un *venir meno logico di essa*» (Dal Pra 1952: 31) Proprio la concezione della filosofia come indagine esclude in modo programmatico, conclude Dal Pra, la metafisica, anche se occorre notare che questa stessa posizione non sfugge a un certo dogmatismo, che però soltanto artificiosamente potrebbe essere a sua volta considerato “metafisico”.

Una morale basata sulla ricerca presuppone che si possa riconoscere e stabilire ciò che è peggio e ciò che è meglio. Anche se non esistono norme universali e ogni decisione etica è la risposta a un problema, l'umanità avanza complessivamente verso norme sempre più affidabili e valide. La morale quindi non è assoluta ma neppure relativa. Cioè, le scelte sono sempre relative a situazioni, ma i criteri che ci guidano sono sempre più avanzati e adeguati. Il migliorismo è valido sia per l'umanità nel suo insieme, sia per ogni singola comunità. Scrive Dewey: «Nessun gruppo o individuo sarà giudicato dal fatto che abbia ottenuto o meno un risultato stabilito ma dalla direzione che ha preso. Il cattivo è l'uomo che, non importa quanto *sia stato* buono, è peggiorato, è diventato meno buono. Il buono è l'uomo che, non importa quanto sia stato immeritevole, sta muovendosi per diventare migliore». (Dewey 1920, it.: 151) Il "bene", in definitiva, non consiste né nel piacere né nell'utilità, ma nella crescita continua, nel miglioramento, e la filosofia può contribuire a questo processo.

Il miglioramento, però, avviene sempre in una situazione data e ad opera di individui che sono anch'essi dati, formati da idee e da valori in gran parte collettivi. Accanto a una dimensione creativa dell'etica, accanto al contributo attivo che ognuno può dare per modificare l'esistente, Dewey sottolinea la continuità data dal fatto che ogni soggetto si forma con gli altri in un contesto socialmente e storicamente determinato e determinante.

«La vera difficoltà – conclude Dewey – è che l'individuo viene considerato come *dato*, come già qui.» (Dewey 1920, it.: 163) Di conseguenza ci si chiede come si può accrescerne il piacere e il benessere, come la società può aumentare (è la posizione dell'utilitarismo) la felicità collettiva e individuale. In realtà, le leggi e le istituzioni «non servono a procurare alcunché agli individui, nemmeno la felicità, bensì a *creare* degli individui. Soltanto nel senso fisico dei corpi che i sensi percepiscono come separati, l'individualità è un dato originario; in senso sociale e morale è qualcosa da forgiare. Significa iniziativa, inventiva, ingegnosità, assunzione di responsabilità nella scelta delle credenze e della condotta. Questi non sono talenti ricevuti, ma conseguimenti. Come tali, non sono assoluti, ma relativi all'uso che se ne fa, un uso che varia con l'ambiente.» (Dewey 1920, it.: 164)

La psicologia e la pedagogia, che Dewey conosce bene, hanno messo in chiaro come si

forma l'identità personale, che non è una condizione data alla nascita, ma il risultato di un processo articolato. Tale processo è di natura essenzialmente sociale e culturale. I valori morali preesistono all'individuo, che li interiorizza e può poi, nella migliore delle ipotesi, confrontarsi con essi e interrogarsi sulla loro validità, ma a partire da essi, che ne costituiscono ciò che chiamiamo "coscienza".

È possibile una sintesi tra il migliorismo, che presuppone un ruolo attivo degli individui per cambiare se stessi e la società, e la dimensione culturale della personalità, per cui ogni individuo è formato dai valori e dalle norme della comunità di cui è membro? Dewey la indica nelle pagine conclusive: cambiare la società per cambiare gli individui e viceversa, in un processo che vede l'ambiente sociale e i singoli individui come momenti di un unico processo.

«Ma quando il sé è percepito come un processo attivo, anche i cambiamenti sociali sono visti come gli unici mezzi per modificare la personalità. Le istituzioni sono considerate per i loro effetti educativi, per i tipi di individui che allevano. L'interesse per il miglioramento sociale del singolo e l'interesse sociale per una riforma obiettiva delle condizioni economiche e politiche coincidono, l'indagine sul significato degli ordinamenti sociali prende senso. Siamo condotti a chiederci quale sia il particolare potere di stimolare, crescere e accudire di ciascun ordinamento. La vecchia separazione tra politica e morale viene abolita alla radice.» (1920, it.: 164)

Si tratta di un passo molto importante. È alla base sia della prospettiva antropologica di Dewey, sia della sua concezione pedagogica e sociale. E, come conseguenza, spiega anche perché l'impegno sociale debba essere considerato una questione prioritaria dall'individuo.

6.2. Rileggere Esperienza e natura

La *Re-Introduction a Esperienza e natura* si compone di due parti distinte: la prima, molto lunga (un testo di alcune decine di pagine suddivise in 14 paragrafi), scritta nel 1949 e un'aggiunta del 1951, breve ma molto significativa, cui appartiene il brano citato

nelle pagine iniziali di questo lavoro. Nella prima, Dewey sottolinea e spiega il significato particolare che aveva inteso dare, in quest'opera, al termine "esperienza":

«Quando il testo fu terminato una delle caratteristiche peculiari era l'uso che in esso si faceva del termine "esperienza"; si parlava di "esperienza" *del* mondo naturale nel senso più pregnante; il termine era usato per indicare ogni effettivo e ogni possibile modo in cui l'uomo, egli stesso parte della natura, entrava in rapporto con ogni altro aspetto della natura, inclusi gli inganni, gli errori e le fantasticherie, così come le sue arti più utili e raffinate; le sue scoperte e invenzioni; le sue conoscenze controllate e accettate. "Esperienza" è un termine usato per indicare, in maniera sommaria, l'insieme di tutto ciò che è tipicamente umano»¹⁴⁶. (LW 1: 331)

Questo uso del termine contrasta ovviamente con il significato più circoscritto che di solito si attribuisce ad esso e ciò spiega l'affermazione di Dewey di preferirgli "cultura".

D'altra parte, in *Esperienza e natura* l'approccio antropologico è considerato già centrale. Dopo aver discusso il concetto di cultura sottolineandone l'importanza, Dewey afferma:

«Non voglio dire che la filosofia debba essere risolta in una visione antropologica della cultura. Ma in un diverso contesto essa ha il compito della scomposizione analitica e della ricostruzione sintetica dell'esperienza; i fenomeni della cultura così come vengono presentati dall'antropologo, forniscono pertanto un materiale prezioso che favorisce la realizzazione di questo compito e interessa più da vicino lo scopo della ricerca filosofica che non il materiale fornito da una psicologia isolata da una teoria della cultura.» (Dewey 1925, it.: 48)

¹⁴⁶ «When the text was written one of the features that distinguished it was its use of experience"; "experience" was asserted to be of the natural world in the most pregnant sense; it was employed to stand for every actual and every possible way in which man, himself a part of nature, has dealings with all other aspects and phases of nature, including man's delusions, errors and daydreams, as well as his useful and fine arts; his discoveries and inventions; his tested and approved knowings. "Experience" is a word used to designate, in a summary fashion, the complex of all which is distinctively human».

Ma consideriamo più in dettaglio *Esperienza e natura*, per verificare i punti di contatto con una prospettiva antropologico-culturale. L'opera analizza il rapporto tra l'uomo e la natura, con un approccio che si richiama da un lato all'evoluzionismo darwiniano e spenceriano, dall'altra a Hegel e in particolare alla nozione di "spirito"¹⁴⁷. Dewey sottolinea lo stretto legame tra la storia dell'umanità e la natura. Il problema principale che l'uomo si è trovato ad affrontare è la presenza, nel mondo naturale, di irregolarità, di imprevisti che si traducevano in pericoli e minacce, e di regolarità, come il ciclo delle stagioni o delle età della vita. L'uomo ha cercato di porre ordine nelle prime e di privilegiare le seconde, per costruire un mondo stabile e rassicurante, valorizzando quindi ciò che non muta e ciò che è definibile in modo univoco, come gli elementi quantitativi. In questo modo, ha potuto adattare la natura ai propri fini, ma al tempo stesso anche la mente umana ha sviluppato le potenzialità e le caratteristiche corrispondenti a tali aspetti. Quindi, plasmando la realtà ha plasmato contemporaneamente se stesso e tra la natura e la mente si è stabilita una sintonia perché l'una ha modellato l'altra e si è modellata sull'altra.

Questo spiega, secondo Dewey, la consonanza tra la nostra mente e la realtà, e quindi la possibilità di comprendere la realtà stessa, anche se nulla può garantire in ultima istanza l'oggettività della conoscenza. Noi comprendiamo la natura e le sue leggi perché la nostra mente si è modellata nel processo di interazione con la natura, assimilandone le caratteristiche.

Questo concetto, che è uno di quelli centrali nell'opera, è espresso da Dewey con una bella similitudine:

«Nella vecchia disputa se un cervo corre perché ha le gambe lunghe e snelle o se ha le gambe lunghe e snelle per poter correre, entrambe le parti trascurano il lato naturale e descrittivo: cioè che fa parte della natura di ciò che accade nel mondo che il cervo abbia le gambe lunghe e che avendole corra». (Dewey 1925, it.: 203) Allo stesso modo, la distinzione tra mente e natura con il successivo tentativo di spiegare le regolarità della

¹⁴⁷ Uno dei più convinti assertori della fecondità dell'apporto congiunto dello storicismo hegeliano e dell'evoluzionismo darwiniano nella filosofia di Dewey, è Richard Rorty. Cfr. tra gli altri *Dewey tra Hegel e Darwin*, in Rorty 1998.

mente a partire dalla natura (materialismo) oppure quelle della natura a partire dalla mente (idealismo) è erronea, perché separa gli elementi di un processo unitario. Dewey chiarisce questo concetto subito dopo: «Il mondo è il contenuto oggettivo della conoscenza, perché la mente si è sviluppata *nel* mondo; una realtà corporeo-mentale, le cui strutture si sono sviluppate secondo le strutture del mondo nel quale *essa* esiste, troverà naturalmente alcune delle sue strutture conformi e congeniali con la natura e alcune fasi della natura conformi e congeniali con se stessa.» (Dewey 1925, it.: 203-4)

Dewey definisce la propria concezione “naturalismo empirico” o “empirismo naturalistico”, sottolineando con queste espressioni la profonda dialettica sussistente tra uomo e natura. Essi sono polarità dello stesso processo, poiché la natura è ordinata e trasformata dall'uomo e l'uomo si è formato, storicamente, mediante il processo di interazione con la natura.

Lo stesso rapporto dialettico che esiste tra uomo e natura sussiste tra l'individuo e gli altri uomini. La ricostruzione e l'analisi di questo processo è uno dei temi principali di *Esperienza e natura*.

Fin dalle prime pagine, nel richiamarsi al metodo empirico, Dewey propone una definizione molto ampia di “esperienza”, che

comprende *ciò che* gli uomini fanno e soffrono, *ciò che* ricercano, amano, credono e sopportano, e anche il *modo* in cui gli uomini agiscono e subiscono l'azione esterna, i modi in cui essi operano e soffrono, desiderano e godono, vedono, credono, immaginano, cioè i processi dell'*esperire*. La parola “esperienza” denota il lavoro del campo, la semina, il raccolto e la mietitura, i cambiamenti del giorno e della notte, la primavera e l'autunno, l'umidità e l'arsura, il caldo e il freddo, in quanto vengono osservati, temuti, desiderati; denota anche colui che pianta e raccoglie, che lavora e gioisce, spera, teme, fa progetti, ricorre alla magia o alla chimica per aiuto, che subisce disastri o passa giorni fortunati. È una parola “a due facciate” in quanto nella sua primaria integrità non riconosce alcuna divisione tra atto e materiale, soggetto e oggetto, ma li contiene entrambi in una totalità non analizzata. (Dewey 1925, it.: 26-7)

Si notino i diversi piani della definizione: l'esperienza è la conoscenza dell'ambiente

ma anche le attività in esso svolte; si riferisce all'osservazione, ma anche alle reazioni del soggetto che osserva. L'esperienza è un insieme unitario, in cui si fondono il mondo delle cose e l'attività del soggetto, senza che i due termini siano più separabili, se non a scopo euristico.

Dewey ha superato ormai completamente la prospettiva idealistica e non dubita, ovviamente, dell'esistenza di una realtà oggettiva, separata dal soggetto conoscente. Ma l'esperienza è sempre unione di soggettività e oggettività. Ciò che viene esperito, di conseguenza, non è determinato semplicemente da ciò che è, o, in altri termini, la conoscenza non è un mero rispecchiamento della realtà. Essa è anche il risultato dell'attività del soggetto. Ma allora, aggiunge Dewey, l'esperienza è determinata anche dalle credenze e dalle aspettative sociali, è il risultato di dinamiche che potremmo definire "culturali".

«Le cose dell'esperienza primaria – scrive Dewey – sono così bloccanti e impacciati che noi tendiamo ad accettarle così come sono; la terra piatta, il corso del sole da oriente verso occidente e il suo tramontare dietro la terra. Le correnti credenze morali, religiose e politiche riflettono in modo simile le condizioni sociali in cui si presentano. Soltanto l'analisi sociale dimostra che *i modi in cui* noi crediamo e aspettiamo hanno un'influenza fortissima *su ciò che* crediamo e aspettiamo. Abbiamo infine scoperto che questi modi vengono posti in essere [*set*], quasi inevitabilmente, da fattori sociali, dalla tradizione e dall'influenza dell'educazione. Così noi scopriamo che si crede a molte cose non perché quelle cose siano così, ma perché siamo diventati abituati ad esse, sotto il peso dell'autorità, dell'imitazione, del prestigio, dell'istruzione, dell'inconscio effetto del linguaggio. In breve veniamo a sapere che le qualità che attribuiamo agli oggetti dovrebbero essere attribuite ai nostri modi di esperirli e che questi a loro volta sono dovuti alla forza dei rapporti sociali e dell'abitudine. Questa scoperta segna un'emancipazione; essa purifica e ricostruisce gli oggetti della nostra esperienza diretta o primaria. La forza del costume e della tradizione, tanto nelle credenze scientifiche quanto in quelle morali, non si è mai prestata a un serio controllo, finché l'analisi non ha rivelato l'effetto che i modi personali

del credere hanno sulle cose credute e la misura in cui questi modi sono stabiliti dal costume sociale e dalla tradizione senza che gli individui se ne accorgano». (Dewey 1925, it.: 30-1)

La concezione della conoscenza come una costruzione storico-sociale che fa riferimento a una comunità è presente anche nel fondatore del pragmatismo, Charles Sanders Peirce, che esercitò indubbiamente un'influenza su Dewey, così come fece William James, anche se esplorare in modo approfondito il rapporto tra il pragmatismo e Dewey, che non può essere identificato con questo movimento nonostante i molti tratti in comune, ci porterebbe ben al di là dei confini di questa ricerca.

6.3. Le matrici del comportamento

Dewey approfondisce l'importanza della dimensione culturale anche negli scritti che precedono *Esperienza e natura*. In *Human Nature and Conduct (Natura e condotta dell'uomo)*¹⁴⁸, del 1922, i fattori culturali hanno un ruolo non secondario nella spiegazione del comportamento umano e nella prospettiva etica. In apertura del saggio, Dewey sottolinea che Hume ha colto la funzione svolta dall'abitudine nel plasmare la vita sociale. Egli ha però trascurato un aspetto, che interessa particolarmente Dewey e che è di estrema importanza in ambito antropologico: il ruolo centrale del costume sociale e delle tradizioni, cioè in generale delle abitudini che si creano nel tessuto comunitario.

Nella *Prefazione alla seconda edizione*, scritta nel 1930, Dewey esplicita questa prospettiva, scrivendo:

«Egli [Hume] vide quale parte la struttura e le operazioni relative alla nostra comune natura avessero nel plasmare la vita sociale. Non vide invece con egual chiarezza l'influenza riflessa di quest'ultima sulla forma che una natura umana

¹⁴⁸ Il titolo nella traduzione italiana potrebbe suggerire la contrapposizione tra il mondo naturale da un lato e il comportamento umano dall'altro. Nella versione originaria è chiaro che ci si riferisce alla natura umana.

dotata di una certa plasticità assume a causa appunto del suo ambiente sociale.

Egli sottolineò l'importanza dell'abitudine e del costume, ma non considerò che il costume è essenzialmente un fatto della vita associata, la quale ha la massima influenza nella formazione delle abitudini dei singoli individui.

Per dare il giusto rilievo a questa relativa deficienza basti dire che egli pensava e scriveva prima del sorgere dell' antropologia e delle scienze ad essa legate.

Ai suoi tempi poco si conosceva dell'influenza così forte e penetrante esercitata da ciò che gli antropologi chiamano cultura, nel plasmare le manifestazioni concrete di ciascuna natura umana ad essa soggetta.

Era già una grossa conquista il giungere a insistere sull'uniformità dei modi d'operare di una comune natura umana pur nella diversità delle condizioni ed istituzioni sociali¹⁴⁹.

Ciò che le più ampie conoscenze conseguite in seguito ci autorizzano oggi ad aggiungere, è che tale diversità opera nel senso di stabilire differenti attitudini e disposizioni nel giuoco di fattori umani in ultima analisi identici». (Dewey 1922, it.: 6-7)

Il fondamento della morale è l'abitudine, definita però da Dewey in un modo che l'avvicina decisamente al termine «atteggiamento» o «disposizione». C'è, in realtà, una interessante oscillazione di significato, quasi una ricerca del termine più adatto. Questo sforzo emerge chiaramente nel tentativo di definire il concetto di «abitudine» sviluppato più avanti nel saggio:

«La parola “abitudine”, usata come l'abbiamo usata noi, può sembrare un pochino distorta dal suo uso abituale.

¹⁴⁹ Hume intendeva costruire una scienza della natura umana, sul modello delle scienze naturali e particolarmente della fisica newtoniana. Secondo la sua analisi, sia le categorie della conoscenza, a partire dal nesso causale, sia i parametri del giudizio morale si formano in seguito a esperienze ripetute, che sedimentano abitudini. A monte di queste, però, rimane una comune natura umana che in ambito morale si traduce nella “morale della simpatia”, cioè nella tendenza naturale a immedesimarci nei sentimenti altrui, e nella “morale del sentimento”, cioè in reazioni naturali a certi fatti che ci fanno apparire come sgradevole ciò che va contro il bene comune e, al contrario, come gradevole ciò che lo favorisce. Anche il problema di Dewey (e quello dell'antropologia culturale) è quello di conciliare la relatività delle norme

Ma noi abbiamo bisogno di una parola che esprima quel genere di attività umana che è influenzata da un'attività precedente, e in questo senso è acquisita; che contenga in se stessa un certo ordinamento o sistemazione di minori elementi di azione; che sia prospettica, di qualità dinamica, pronta a manifestarsi apertamente, e che operi in qualche forma attenuata e subordinata anche quando non domini palesemente l'azione: e la parola «abitudine» nel suo senso ordinario si avvicina più di qualsiasi altra a denotare questi fatti.

Riconosciuta che ne sia stata la natura, potremo usare anche le parole «attitudine» e «disposizione»: ma finché non abbiamo chiariti a noi stessi i fatti che sono stati esposti sotto il nome di «abitudine», le altre parole si prestano ad essere fraintese più della parola «abitudine», perché quest'ultima comunica esplicitamente il senso dell'operatività, dell'effettualità». (Dewey 1922, it.: 47-48)

Le caratteristiche dell'abitudine l'avvicinano al significato antropologico di «atteggiamento»: essa è infatti acquisita, gerarchica (nel senso che regola aspetti più o meno ampi del comportamento), ma soprattutto prospettica e dinamica, cioè rivolta a comportamenti potenziali e quindi, come si è detto (ed è la caratteristica fondamentale degli atteggiamenti culturali) è *disposizionale*.

Nelle stesse pagine, Dewey approfondisce l'analisi del concetto di "abitudine", con un significato antropologico sempre più esplicito, prospettando la possibilità di sostituirlo con quello di "atteggiamento".

«L'attitudine e la disposizione, come si usano ordinariamente, suggeriscono l'idea di qualcosa di latente e potenziale, di qualcosa che per divenire attivo richiede uno stimolo dall'esterno. Se ci rendiamo conto che esse denotano positive forme di azione che si liberano semplicemente mediante la rimozione di qualche tendenza neutralizzante, «inibitoria», e che allora divengono palesi, possiamo usare quelle due parole invece di «abitudine» per indicare forme

morali, legate alla specificità delle diverse culture, con l'esistenza di alcuni valori (come ad esempio la democrazia) che hanno una portata universale.

represe e non patenti di questa ultima.

In tal caso dobbiamo tener presente che la parola «disposizione» significa «predisposizione», prontezza ad agire palesemente in modo specifico non appena se ne presenti l'occasione, occasione consistente in ciò, che venga rimossa la pressione dovuta al predominio di qualche abitudine manifesta; e che «attitudine» significa un caso speciale di predisposizione, la disposizione che è lì in attesa come se dovesse balzare attraverso una porta aperta. Pur ammettendo di aver usato la parola «abitudine» in un senso un po' più ampio dell'usuale, dobbiamo tuttavia protestare contro la tendenza delle opere di psicologia a limitarne il significato alla ripetizione.

Questo uso è molto meno in accordo con quello comune di quanto lo sia quello più ampio che noi abbiamo dato alla parola. Quello ammette sin da principio l'identità dell'abitudine con la *routine*. La ripetizione non costituisce, in nessun senso, l'essenza dell'abitudine.

La tendenza a ripetere gli atti è una qualità inerente a molte abitudini, ma non a tutte. Un uomo che ha l'abitudine di cedere all'ira può mostrare questa sua abitudine col tentare di uccidere uno che lo abbia offeso: il suo atto non è meno dovuto all'abitudine per il fatto di capitare una sola volta nella sua vita. L'essenza dell'abitudine consiste in una predisposizione acquisita a modi determinati di risposta, non a particolari atti: eccetto il caso che essi, in particolari condizioni, esprimano un modo di comportamento. L'abitudine significa una particolare sensibilità o accessibilità a certe classi di stimoli, delle predilezioni e avversioni costanti, piuttosto che il mero ricorrere di atti specifici. Abitudine significa volontà». (Dewey 1922, it.: 48-49)

Conviene notare che in questo brano e nel precedente, il termine inglese tradotto con “attitudine” è *attitude*, che significa più propriamente *atteggiamento*. A tale proposito, non sembra inutile sottolineare che queste considerazioni di Dewey precedono la definizione classica di “atteggiamento” di Floyd Henry Allport, considerato il fondatore della psicologia sociale, secondo cui «un atteggiamento è uno stato o disposizione dell'intelletto o della fisiologia nervosa, organizzato dall'esperienza individuale, e che

esercita un'influenza direttiva o dinamica sulle reazioni dell'individuo a tutti gli oggetti e a tutte le situazioni alle quali l'atteggiamento si riferisce». (F. H. Allport, *Social Psychology*, 1924, cit. in Musio, 1978: 89-90)

James Campbell ricostruisce i diversi usi del termine "abitudine" in Dewey, mostrando come si avvicini sempre più ad "atteggiamento" come disposizione verso determinate reazioni alle diverse situazioni dell'esperienza.

«Le abitudini [...] danno continuità e stabilità: esse permettono agli esseri viventi di agire liberi dalla necessità di pensare a e di decidere in merito a un piano di azione per ogni passo particolare. Inizialmente, Dewey scrive che le abitudini sono "gli strumenti che mettono a nostra disposizione il risultato delle nostre precedenti esperienze, per economizzare le forze" (*EW* 4: 241). Più tardi, conclude che la metafora dello "strumento" è inadeguata, soprattutto perché può farci pensare alle abitudini come "in attesa, come utensili in una cassetta". Le abitudini sono, al contrario, "mezzi attivi, mezzi che progettano se stessi, forniti di energia e capaci di dominare i modi di agire" (*MW* 14: 22). Inoltre, un'abitudine è più di un semplice potere. Un'abitudine ha questo controllo su di noi, egli scrive, "poiché essa fa intimamente parte di noi stessi. Ha presa su di noi perché noi siamo l'abitudine" (*MW* 14: 21). Più in generale, egli afferma che l'essere umano è "una creatura delle abitudini, non della ragione né degli istinti" (*MW* 14: 88). La forza dell'abitudine, secondo Dewey, "è una parte della natura umana più forte e più profonda di quanto sia il desiderio di cambiamento" (*LW* 11: 133-34)»¹⁵⁰.

¹⁵⁰ « Habits, as we saw in 2.4, give continuity and stability: they enable the live creature to act free from the need to think through and decide on a plan of action at each particular step. Initially, Dewey writes that habits are "the tools which put at our immediate disposal the results of our former experiences, thus economizing force" (*EW* 4:241). Later, he concludes that the 'tool' metaphor is inadequate, especially since it may cause us to think of habits as "waiting, like tools in a box." Habits are, on the contrary, "active means, means that project themselves, energetic and dominating ways of acting" (*MW* 14:22; cf. 55). Moreover, a habit is more than just a power: it is a power over us. A habit has this control over us, he writes, "because it is so intimately a part of ourselves. It has a hold upon us because we are the habit" (*MW* 14:21). More broadly, he maintains that the human being is "a creature of habit, not of reason nor yet of instinct" (*MW* 14:88). The force of habit, Dewey believes, "is a stronger and deeper part of human nature than is desire for change" (*LW* 11:133-34)». (Campbell 1995: 124)

Ma l'aspetto forse più interessante, in chiave antropologica, del saggio di Dewey, è l'analisi che vi viene fatta delle idee morali, che sono sostanzialmente ricondotte ad abitudini. Interpretando, come abbiamo visto sopra, le abitudini come disposizioni verso specifici ambiti dell'esperienza, ne consegue la lettura in chiave antropologico-culturale della morale. Seguiamo l'argomentazione di Dewey:

«Di solito un individuo viene in possesso di una morale così come eredita la lingua del suo gruppo sociale. Le attività del gruppo egli le trova già, e una certa assimilazione dei suoi atti a quei modelli è un primo requisito per parteciparvi, e quindi per aver qualche parte in ciò che succede. Ogni persona nasce infante, ed ogni infante è soggetto, dal primo respiro che tira e dal primo suono che emette, alle attenzioni e alle richieste di altri. Questi altri non sono precisamente persone in generale dotate di una mente in generale: sono esseri con abitudini, ed esseri che in complesso stimano le abitudini che hanno se non altro per questo, che, avendole, la loro immaginazione ne è limitata. L'indole dell'abitudine è di essere perentoria, insistente, autoperpetuantesi. Nessuna meraviglia nel fatto che, se un bambino impara una lingua, impari la lingua che quelli intorno a lui parlano e insegnano, specialmente se si considera che la sua capacità di parlare quella lingua è la condizione prima per entrare in effettivo rapporto con loro, facendo conoscere e soddisfare i suoi bisogni. Spesso parenti e genitori raccolgono affettuosamente alcuni fra i modi di dire spontanei del bambino e per un po' di tempo almeno questi modi vanno a far parte del linguaggio del gruppo. Ma la proporzione che esiste tra il numero di tali parole e l'intero vocabolario in uso dà una chiara misura della parte che ha l'abitudine puramente individuale nel formare un costume, in paragone con la parte che ha il costume nel formare le abitudini individuali.

Poche sono le persone che hanno o l'energia o i mezzi finanziari per costruirsi strade private per viaggiarci. Trovano conveniente, «naturale», servirsi delle strade che ci sono già: del resto, a meno che le loro strade private non si riallaccino in qualche punto alla strada maestra, essi non potrebbero costruirle, anche se volessero.» (Dewey 1922, it.: 65)

L'analogia tra morale e linguaggio è significativa e consente di prospettare – intuitivamente – la soluzione di importanti problemi. Come il linguaggio, la morale è appresa in quanto insieme di disposizioni, ma deve poi essere usata coscientemente e intenzionalmente dall'individuo. Un individuo parla, poniamo, l'italiano, una lingua che non ha inventato personalmente, che ha trovato alla nascita e che ha assimilato. Però ciò che dice è «suo», è qualcosa di unico, che ha pensato e voluto, che risponde a determinate esigenze e finalità scelte da lui.

Queste considerazioni ci riportano al concetto hegeliano di «eticità», al quale Dewey sembra implicitamente richiamarsi. L'eticità è il clima comune, l'insieme di valori costituiti storicamente, che fanno parte della personalità di ogni singolo individuo e dai quali l'individuo non può prescindere. Nessuno può «saltare oltre Rodi», avrebbe detto Hegel. Il rapporto tra il “costume” e le “abitudini individuali”, suggerisce Dewey, è simile a quello tra “langue” e “parole”, nel significato che Ferdinand de Saussure dà a questi termini o, più semplicemente e più direttamente, è simile a quello tra “cultura” e “personalità”, come vedremo nel cap. 7.

In questo modo, dicevamo, si prospetta la riformulazione di problemi quali il rapporto tra condizionamenti sociali (ma vedremo che questa espressione è inadeguata, nella prospettiva di Dewey, per esprimere il rapporto tra comunità e individuo) e libertà individuale: ognuno partecipa di un sistema di valori e di atteggiamenti comuni agli altri membri del proprio gruppo, ma ognuno esprime questo patrimonio comune in modo originale e unico. Tutti parliamo italiano – e per questo ci intendiamo – anche se ognuno dice cose diverse.

Ma come si forma questa «lingua comune dei valori», questo tessuto etico in cui si costruisce la moralità individuale? Dewey affronta questo problema nel cap. IV, *Costume e abitudine*, che costituisce probabilmente quello centrale del saggio.

Secondo Dewey non ha senso parlare di una priorità della società sull'individuo. È però un dato di fatto banale che ogni individuo nasca all'interno di un gruppo sociale preesistente. Bisogna allora chiedersi qual è il significato dei gruppi sociali. Essi, sottolinea Dewey, «sono modi definiti di interazione reciproca fra persone; vale a dire, essi formano costumi, istituzioni» (Dewey 1922, it.: 66), cioè sono sistemi di interazione che hanno una specifica fisionomia, sono comportamenti standardizzati e valori codificati. Tutto il mistero che circonda il rapporto tra società e individuo e le controversie sulla unicità del singolo o sull'influenza dell'ambiente, si chiariscono se consideriamo il rapporto in modo dialettico e nel suo sviluppo temporale. Scrive Dewey:

«La famiglia in cui uno nasce è una famiglia in un villaggio o in una città che interagiscono con altri sistemi di attività più o meno integrati, e che comprendono in sé diversi aggruppamenti, voglio dire chiese, partiti politici, circoli, cricche, società, sindacati, corporazioni, ecc. Se partiamo dalla nozione tradizionale della mente concepita come qualcosa di completo in se stesso, ci imbattiamo nell'imbarazzante problema di come una mente o mentalità comune, comuni modi di sentire, di credere e di volere, possano determinarsi e quindi formare questi gruppi. La cosa si presenta del tutto diversa se si riconosce che in qualsiasi caso si deve partire da una azione di gruppo, cioè da qualche ben fissato sistema di interazione tra individui. Il problema dell'origine e dello sviluppo dei vari gruppi, o dei costumi definiti, esistenti in ogni tempo particolare e in ogni luogo particolare, non si risolve ricorrendo a cause, elementi o forze psichiche.

Tale problema va risolto ponendolo in rapporto alla realtà dell'azione, al bisogno di cibo, di casa, di un compagno, di un interlocutore che parli ed ascolti, di un'influenza sugli altri, bisogni che acquistano tutti di importanza per il fatto già altrove accennato che ciascuna persona comincia come una creatura senza aiuto, dipendente. Con questo, naturalmente, non voglio dire che la fame, la paura, l'amore sessuale, lo spirito gregario, la simpatia, l'amore dei genitori, l'amore del comandare e dell'essere comandato, l'imitazione, ecc., non abbiano

la loro parte; ma voglio dire che queste parole non esprimono elementi o forze che nella loro prima intenzione siano psichiche o mentali. Esse denotano *modi di comportamento*. Questi modi di comportamento implicano, vale a dire, un'interazione e precedenti aggruppamenti». (Dewey 1922, it.: 68-9)

Traducendo i problemi relativi alla psicologia collettiva in “modi di comportamento”, cioè in comportamenti istituzionalizzati e trasmessi ai nuovi membri, Dewey risolve i problemi relativi alla dimensione comune degli individui, a quella dimensione collettiva cui Hegel dava il nome di “spirito”. Si delinea una ricerca che condurrà Dewey a interpretare in chiave antropologico-culturale alcuni problemi classici della filosofia. Si tratta, però, di una ricerca intrapresa da un punto di vista filosofico e non antropologico, dato che l'antropologia non aveva ancora pienamente realizzato un approccio di questo tipo. Dewey non si richiama all'antropologia culturale, né poteva farlo nel 1922, ma traccia un percorso che condurrà a una feconda convergenza tra le due prospettive.

L'analisi di Dewey prosegue con intuizioni sorprendenti, se analizzati nel contesto degli sviluppi dell'antropologia (sia filosofica che culturale) del Novecento:

«Senza dubbio è un gran mistero perché debba esistere qualcosa come la coscienza. Ma se essa esiste, non c'è nessun mistero nel fatto che essa sia connessa con ciò con cui è connessa. Vale a dire, se un'attività che è una interazione di vari fattori, o un'attività di gruppo, giunge alla coscienza, par naturale che essa debba prendere la forma di un'emozione, credenza o proposito che rifletta l'interazione, e debba essere una «nostra» coscienza o una «mia» coscienza. E con ciò si vuol significare sia che a questa parteciperanno quelli che sono immersi nel costume sociale, o che essa sarà più o meno simile in tutti loro, sia che essa sarà sentita e pensata come riguardante altri allo stesso modo che noi stessi. [...] In aggiunta alla psicologia generale dell'abitudine – che è generale, non individuale, in ogni intelligibile senso della parola – dobbiamo scoprire come costumi diversi formino i desideri, le credenze, i propositi di coloro che ne sono affetti. Il problema della psicologia sociale non è come la mente individuale o quella collettiva formino gruppi e costumi sociali, ma come

costumi diversi, sistemi costituiti di interazioni, diano vita e sviluppo a menti diverse». (Dewey 1922, it.: 69-70)

L'intento di Dewey non è però soltanto quello di descrivere e di comprendere i fatti, ma di analizzarne criticamente anche i limiti e le possibilità. Il problema del costume o, potremmo dire, della trasmissione culturale, va di pari passo con quello di un'educazione che formi un atteggiamento attivo, in grado di modificare parzialmente la realtà, non in modo utopistico ma a partire dalla situazione esistente. Essa non deve però essere considerata come un dato di fatto, ma come un problema da affrontare, come un insieme di circostanze da modificare, pur nella consapevolezza che, data la complessità del sistema delle relazioni interpersonali che si esprime nel costume, i cambiamenti non potranno che essere gradualisti.

Dewey nota che le abitudini non possono non essere meccaniche e che tutte le attività umane si basano su abitudini, da quelle quotidiane a quelle artistiche. Anche il pensiero non è, in definitiva, che un insieme di abitudini. Ma anche un sistema di abitudini può essere più o meno flessibile e anche l'apertura al cambiamento, la non rigidità del pensiero, la creatività possono diventare abitudini, modi di essere (qui sarebbe più corretto parlare di "atteggiamenti", piuttosto che di "abitudini". In realtà, l'intera analisi di Dewey sarebbe più comprensibile operando questa sostituzione).

«Un'abitudine flessibile, sensibile, – scrive Dewey – diventa più varia, più agevole con la pratica e l'esercizio. Noi non comprendiamo ancora pienamente i fattori fisiologici riguardanti la *routine* meccanica da un lato e l'abilità artistica dall'altro, ma sappiamo con certezza che la seconda è abitudine tanto quanto i primi. Sia che si riferisca al cuoco, al musicista, al falegname, al cittadino o all'uomo di stato, l'abitudine intelligente e artistica è la cosa desiderabile, e la *routine* è la cosa indesiderabile o almeno desiderabile e indesiderabile». (Dewey 1922, it.: 78)

Poste queste premesse, come si accennava sopra, l'analisi sociale si coniuga in Dewey con la critica politica e con il rinnovamento dell'educazione. Il pensiero creativo può essere formato mediante un'educazione attiva e contribuisce a una democrazia effettiva.

«Coloro i quali desiderano il monopolio del potere sociale – prosegue Dewey – trovano che si deve desiderare la separazione di abitudine e pensiero, azione e anima, così caratteristica nella storia. Infatti tale dualismo dà loro la possibilità di pensare e progettare, mentre gli altri restano i docili, anche se goffi, strumenti di esecuzione. Finché non si cambi questo schema, nella sua realizzazione la democrazia è obbligata a pervertirsi. Con il nostro attuale sistema di educazione – con il che si vuol intendere qualcosa di molto più vasto che la scuola – la democrazia moltiplica le occasioni per l'imitazione, non le occasioni per il pensiero nell'azione». (Dewey 1922, it.: 78-9)

Al costume, come abbiamo visto sopra, è riconducibile, almeno in una certa misura, anche la moralità. Il rapporto tra questi due aspetti è l'oggetto del capitolo V, intitolato appunto *Costume e moralità*. Dewey esordisce sottolineando l'identità sostanziale dei due termini:

«Ai fini pratici, morale significa costumi, forme di vita popolare, abitudini collettive stabilizzate. Questo è un luogo comune per l'antropologo, sebbene il moralista teorico soffra dell'illusione che l'ambiente e il tempo suoi propri siano, o debbano essere, un'eccezione.

Ma sempre e ovunque sono i costumi a fornire i modelli per le attività dei singoli. Sono il paradigma sul quale l'attività individuale si deve comporre: ciò è vero oggi come lo fu in ogni tempo. Ma a causa della presente instabilità e della mescolanza dei costumi, oggi all'individuo si offre una stragrande quantità di costumi modello, così che egli può esercitare la sua ingegnosità personale nello scegliere e riadattare i loro elementi. In breve, egli può, se vuole, adattare i costumi alle condizioni, e con ciò rielaborarli. I costumi in ogni caso costituiscono dei modelli morali, in quanto sono richieste attive di certi modi di agire. Ogni abitudine crea un'inconsapevole aspettativa, forma una certa prospettiva». (Dewey 1922, it.: 81)

In queste poche righe, troviamo diversi motivi interessanti. L'equivalenza, ma non

totale, tra costumi e moralità; la pluralità, oggi, dei costumi e dei modelli culturali di riferimento, con uno spazio più ampio che in passato per l'iniziativa dell'individuo; la definizione dei modelli morali come disposizioni verso comportamenti possibili.

Dewey pone le abitudini in rapporto da un lato con le leggi, che ne costituiscono la formalizzazione, dall'altra con i sentimenti e con le emozioni, che esprimono il contrasto o l'accordo delle circostanze con esse.

«L'abitudine è energia incanalata in un certo modo. Quando è contrastata si ribella in forma di risentimento e di forza vendicativa. Dire che esige obbedienza, che il costume è legge, che il *nomos* è signore di tutto, equivale in fin dei conti a dire che l'abitudine è abitudine. L'emozione è un turbamento che deriva dall'urto e dall'insuccesso dell'abitudine, e la riflessione, per dirla alla buona, è il penoso sforzo che fanno le abitudini disturbate per rimettersi in sesto». (Dewey 1922, it.: 82)

Dewey analizza e critica sia le teorie che riconducono la morale ai sentimenti e alle emozioni, sia quelle che la fondano sulla ragione. Sia i sentimenti che la ragione derivano dall'azione, la quale è originata da abitudini.

La morale come abitudine è un dato di fatto, un punto di partenza per ogni altra considerazione. D'altra parte, però, ad essa si affianca la riflessione, cioè la capacità di riflettere sui costumi e sulle abitudini, prendendone consapevolezza ed eventualmente modificandoli. Anche questo atteggiamento è un'abitudine, nel linguaggio di Dewey, o, potremmo dire, un prodotto di alcune culture.

«La disposizione riflessiva non si fa da sé, né è un dono degli dèi. Nasce in qualche circostanza eccezionale dai costumi sociali, come si vede nel caso dei Greci, ma una volta generata stabilisce un nuovo costume che è capace di esercitare l'influenza più rivoluzionaria su altri costumi.

Di qui la crescente importanza, nella teoria se non nella pratica, della razionalità personale o intelligenza.

Che i costumi correnti si contraddicano l'un l'altro, che molti di essi siano ingiusti e che senza critica nessuno di essi possa fare da guida della vita fu la

scoperta con cui l'ateniese Socrate iniziò la teorizzazione morale consapevole». (Dewey 1922, it.: 84)

Una simile concezione della morale, pur evitando la subordinazione meccanica al costume, solleva comunque il problema di una morale che sarebbe di origine sociale e dunque perderebbe, agli occhi di molti, la propria dignità e dovrebbe rinunciare a una dimensione universale.

Questa posizione si basa in realtà su un falso problema, su una dicotomia inesistente: o la morale precede i costumi e li determina, oppure è prodotta da essi e allora non ha valore. La nascita della morale è in realtà il risultato di un processo storico. Dewey fa ricorso ancora all'analogia con il linguaggio. Esso non è nato già completo: inizialmente si trattava di suoni e balbettii abbinati a qualche gesto. Poi è andato perfezionandosi, fino a diventare un sistema articolato.

Una volta nato, il linguaggio produce esigenze, bisogni, nuove istituzioni. Lo stesso avviene per le altre attività, che vengono gradualmente codificate fino a presentarsi come realtà strutturate che influenzano la formazione dell'individuo. Chiarito ciò, resta però ancora aperto il problema della fondazione della morale e della sua forza normativa, che sembra venir meno nel momento in cui la storicizziamo.

D'altra parte, la domanda «perché seguiamo le norme morali?» è simile a: «perché usiamo il linguaggio?» o «perché sviluppiamo la scienza?» e la risposta è che si tratta semplicemente di attività che fanno parte della vita e quindi sono riconducibili in ultima istanza al fatto che viviamo e che vogliamo continuare a farlo.

Il problema è invece quello di *come* vogliamo seguire le norme morali. Dewey suggerisce e ripercorre da un lato la loro origine culturale, ma dall'altro afferma che prendendo coscienza dei meccanismi da cui derivano è possibile assumere un atteggiamento critico, cioè valutare quali delle norme inscritte, per così dire, nella nostra personalità, hanno una propria ragion d'essere e quali, invece, vanno superate e sostituite da altre. Questi due lati della questione sono in Dewey sempre congiunti.

Questo modo di considerare la morale ha conseguenze importanti, più in generale, sul rapporto tra personalità individuale e società. Dewey combatte la prospettiva psicologica che muove dall'individuo per analizzarne soltanto in un secondo momento i

rapporti con l'ambiente sociale, affermando che l'individuo stesso non è originario, ma è il risultato dell'interazione con il proprio ambiente. Per questo, tra l'altro, non ha senso parlare di stati interni, ma occorre far riferimento costante al comportamento e ai rapporti di interazione.

Non seguiremo il percorso di Dewey, che analizza prima “il posto dell'impulso della condotta”, come recita il titolo della seconda parte, e successivamente quello dell'intelligenza, come si afferma nella terza, sottolineando in particolare la necessità di superare il dualismo tra impulsi e intelligenza, cioè tra passioni e ragione¹⁵¹. L'ultimo capitolo della conclusione di tutto il saggio è significativamente intitolato: “La moralità è sociale”. La dimensione collettiva della morale, che richiama lo spirito oggettivo e il concetto di “eticità” di Hegel, riguarda anche il sapere, l'intelligenza. Anticipando l'analoga definizione di Lacan relativa all'inconscio («Ça parle»), Dewey scrive: «Essa [l'intelligenza] non è nostra per origine o per produzione: “essa pensa” è un'affermazione psicologicamente più vera che non “io penso”». (Dewey 1922, it.: 333)¹⁵²

¹⁵¹ Bausola concorda con l'esigenza di conciliare ragione e passioni ma critica Dewey per come conduce questa armonizzazione. In particolare, per Dewey occorre decidere volta per volta se e come gli impulsi vanno disciplinati dalla ragione per una migliore efficacia dell'azione; invece per l'etica classica, cui Bausola aderisce, va condannato una volta per tutte e in generale «la sporgenza dell'impulso (per sé buono) oltre i suoi limiti, tenuto conto della sua finalità ontologica». (Bausola 1969: 145).

¹⁵² Questa tesi, e l'ultimo capitolo in generale, sono stati duramente criticati da Bausola, che rimprovera a Dewey di far nascere l'individualità dall'interiorizzazione della pressione sociale, con il che verrebbe meno ogni autonomia della morale e sostanzialmente la stessa libertà.

«In questo capitolo Dewey – scrive Bausola – perviene al risultato che si è annunciato, analizzando il concetto di personalità. L'individualità non è un dato originario, dice Dewey; propriamente, egli aggiunge, non si dovrebbe dire, originariamente, neppure *io* penso; ma, piuttosto, *si* pensa. Il pensiero infatti è in origine impersonale, nasce per controllare gli impulsi e per guidarli; ma gli impulsi e le abitudini che così sorgono non hanno originariamente carattere consapevolmente individuale. Perché pensieri ed impulsi vengano detti propri di un io, perché avvenga la loro appropriazione, è necessario che gli altri, cioè la società, giudichino gli atti derivanti da quegli impulsi e da quei pensieri, approvando o disapprovando, accettando o respingendo. Solo allora sorge la responsabilità personale, e sorge la consapevolezza dell'io». (Bausola 1960: 105-6) La conclusione di Bausola è che la morale non è altro, per Dewey, che il soddisfacimento delle richieste degli altri, in modo conformistico, in modo che «la morale e il diritto sono ridotti al fatto, alla forza». (Bausola 1960: 106)

L'individuo agisce sullo sfondo di conoscenze e di valori condivisi, è parte di una cultura che lo forma e che gli fornisce pensieri e norme che poi rielabora, sceglie, usa per produrre nuove idee e nuovi comportamenti. Il margine di "novità" è però limitato, paragonabile a quello del linguaggio, cioè si realizza all'interno di un orizzonte oltre il quale non può andare, seguendo una grammatica, una sintassi e un lessico che strutturano quanto di nuovo viene detto e lo rendono intelligibile agli altri e all'individuo stesso. Questa prospettiva è sviluppata in modo approfondito da Dewey:

«I pensieri germogliano e vegetano; le idee proliferano. Essi derivano da sorgenti profonde e inconscie. "Io penso" è una affermazione circa un'azione volontaria. Dall'ignoto sale qualche suggestione: il nostro attivo complesso di abitudini se ne impadronisce e il vago suggerimento diventa allora un'affermazione. Non viene più semplicemente a noi, ma viene accettato e proferito da noi. Noi agiamo su di esso e perciò per implicazione ne accettiamo le conseguenze. Il materiale della credenza e della proposizione non trae origine da noi; ci deriva da altri, dall'educazione, dalla tradizione; ci viene suggerito dall'ambiente. La nostra intelligenza è legata, per quanto riguarda il suo contenuto, alla vita della comunità di cui facciamo parte. Noi sappiamo ciò che essa ci comunica, e lo sappiamo a seconda delle abitudini che essa forma in noi. La scienza è affare della civiltà, non dell'intelletto individuale.

Così per la coscienza. Quando un bambino agisce, quelli intorno a lui reagiscono. Gli fanno piovere addosso incoraggiamenti, lo osservano con approvazione oppure lo gratificano di un cipiglio e di una sgridata.

Quello che gli altri fanno nei nostri riguardi, quando noi agiamo, è una conseguenza della nostra azione altrettanto naturale quanto lo è quella del fuoco quando ci ficchiamo dentro le mani. L'ambiente sociale può essere artificiale quanto vi pare, ma la sua azione in risposta alla nostra è naturale, non artificiale. Col linguaggio e con l'immaginazione noi facciamo le prove delle risposte degli altri allo stesso modo che drammaticamente ci rappresentiamo altre conseguenze. Noi sappiamo già da prima come gli altri agiranno e la prescienza è il principio del giudizio portato su di una azione. Noi sappiamo *con* essi: ecco

la coscienza. Nel nostro petto si forma un'assemblea che esamina e valuta gli atti proposti e compiuti. La comunità esterna diventa un fòro e tribunale interno, una corte di accuse e assoluzioni. I nostri pensieri sulle nostre proprie azioni sono saturi delle idee che gli altri professano intorno ad esse, idee che non solo sono state espresse con un insegnamento esplicito, ma con efficacia ancora maggiore nella loro reazione ai nostri atti». (Dewey 1922, it.: 333-4)

Dewey ricostruisce qui il processo di *inculturazione*¹⁵³, cioè l'insieme delle dinamiche che conducono i nuovi membri ad interiorizzare le credenze e i valori del gruppo, della comunità in cui crescono. È a partire da questa interiorizzazione che si svilupperà poi l'iniziativa individuale (e la stessa consapevolezza di essere "individui") tesa a riconoscere le componenti sociali della propria personalità, a scegliere, a selezionare, a innovare, eventualmente: ma tutto a partire da ciò che si è, cioè – in misura notevole – dalla cultura che abbiamo assimilato.

Vale appena la pena di notare che quel "drammaticamente" si riferisce alla rappresentazione, mediante il linguaggio e l'immaginazione, delle reazioni altrui al nostro comportamento, quasi immaginando nella nostra mente (e spesso in modo inconscio) una rappresentazione drammatica, teatrale¹⁵⁴. In altri termini, non siamo condizionati soltanto dalle reazioni effettive degli altri, ma anche da quelle che possiamo prevedere o attenderci.

La conclusione cui giunge Dewey è il carattere sociale della morale, non in quanto la società debba essere il criterio per giudicare i nostri atti, come sosteneva l'utilitarismo, ma perché la personalità individuale è "costruita" socialmente.

«Questi due fatti, che il giudizio morale e la responsabilità morale sono l'opera prodotta in noi dall'ambiente sociale, dimostrano che tutta la moralità è sociale; non perché noi *dovremmo* tener conto dell'effetto dei nostri atti sul benessere degli altri, ma come dato di fatto. Gli altri *di fatto* tengono conto di ciò che facciamo e rispondono ai nostri atti in conseguenza.

¹⁵³ Come aveva già fatto in altre opere, fin da quelle etiche giovanili: si veda il par. 4.2.

¹⁵⁴ Si veda il concetto di "rappresentazione drammatica" (*Dramatic Rehearsal*) nel par. 4.4.3

Le loro risposte effettivamente influiscono sul significato di ciò che facciamo. Questo significato al quale essi così contribuiscono è tanto inevitabile quanto lo è il risultato dell'interazione con l'ambiente fisico. In realtà a mano a mano che la civiltà progredisce, l'ambiente fisico sempre più si umanizza, perché il significato delle energie e degli avvenimenti fisici viene incorporandosi nella parte che questi ultimi hanno nelle attività umane. La nostra condotta è socialmente condizionata sia che ce ne rendiamo conto o no». (Dewey 1922, it.: 335)

L'origine sociale dell'etica è per Dewey tale che lo stesso egoismo è una conseguenza dell'influenza sociale: siamo egoisti perché viviamo in una società che forma in questa direzione¹⁵⁵.

«Questa saturazione sociale è, ripeto, una questione di fatto, non di ciò che dovrebbe essere, non di ciò che è desiderabile o non desiderabile. Ciò non garantisce la giustezza o la bontà di un atto; non è in alcun modo giustificata l'idea che un'azione cattiva sia individuale e un'azione giusta sia sociale. La ricerca deliberata e senza scrupoli dell'interesse privato è altrettanto determinata dalle opportunità, dal tirocinio e dal concorso della società, quanto lo è un corso d'azione suggerito da una splendida benevolenza. La differenza sta nella qualità e nel grado della percezione dei vincoli e delle interdipendenze; nell'uso cui questi vengono adibiti.

Osservate la forma che assume oggi comunemente l'egoismo – e cioè il dominio del denaro e la potenza economica. Il denaro è un'istituzione sociale; la proprietà è un costume giuridico; le opportunità economiche dipendono dallo stato della società; gli oggetti cui si mira, i guadagni cercati, sono quello che sono a motivo dell'ammirazione, del prestigio, della competizione e potenza loro attribuiti nella società. Se il far denari è cosa biasimevole dal punto di vista morale, lo è a causa del modo con cui questi fatti sociali vengono trattati, non

¹⁵⁵ L'importanza dato all'ambiente nella formazione della personalità, e anche alcune tesi economiche che sottolineano l'esigenza di una effettiva giustizia sociale, hanno indotto alcuni studiosi ad avvicinare il pensiero di Dewey a quello di Marx. Si veda in particolare Sidney Hook (*John Dewey*, 1950) e Jim Cork (*John Dewey and Karl Marx*, 1950).

perché un uomo che fa denari si sia ritirato dalla società in un isolato egoismo o le abbia voltate le spalle. Il suo “individualismo” non si trova nella sua natura originaria, ma nelle abitudini acquisite per influenze sociali». (Dewey 1922, it.: 336-7)

Dewey non deriva però da queste premesse un’etica puramente descrittiva, come potrebbe sembrare ovvio. «L’ammettere esplicitamente questo fatto – conclude – è un requisito preliminare per il miglioramento dell’educazione morale e per una intelligente comprensione delle idee principali o “categorie” della morale». (Dewey 1922, it.: 337) La morale, infatti può essere influenzata direttamente, mediante l’educazione intenzionale, ma anche e soprattutto dall’organizzazione generale della società, per cui una democrazia effettiva, ad esempio, non è soltanto un valore politico ma un fattore di miglioramento morale per tutti i cittadini. La superiorità della democrazia su altri regimi, sostiene Dewey, consiste nel fatto che essa fa della ricerca, del cambiamento e del miglioramento la propria caratteristica saliente.

Il collegamento tra morale consuetudinaria e morale intenzionale, tra costume e volontà, è costituito da uno dei concetti più originali di Dewey, di cui si è detto (par. 4.5.2) ma che è introdotto proprio in quest’opera, quello di “rappresentazione drammatica” (*dramatic rehearsal*), dove l’aggettivo deve essere inteso nel senso teatrale del termine e si ricollega all’immaginazione. In una situazione data, ci rappresentiamo, quasi visualizzandole, le varie alternative prodotte dalle scelte possibili e ci orientiamo verso quella che ci appare più convincente. Questo concetto intende sottolineare, secondo Dewey, che anche la scelta è il risultato di un’attività e non un momento soltanto teoretico o contemplativo. Scrive Dewey:

«Noi non possediamo una diretta consapevolezza di ciò che ci proponiamo di fare. Possiamo giudicare della sua natura, assegnargli il suo significato, solamente seguendo nelle situazioni a cui porta, osservando gli oggetti contro i quali va a cozzare e guardando come quelli lo respingono o impensatamente lo incoraggino.

Nell’immaginazione allo stesso modo che nel fatto noi conosciamo una strada

soltanto per mezzo di ciò che vediamo mentre la percorriamo. Inoltre gli oggetti, che servono a delineare il corso di un atto intenzionale fino a che possiamo vederne il disegno generale, servono anche a dirigere un'eventuale azione manifesta. Ogni oggetto scoperto mentre l'abitudine percorre il suo cammino immaginario ha un effetto diretto sulle attività reali. Esso rafforza, inibisce, riorienta abitudini già operanti, oppure ne promuove altre che in precedenza non avevano agito attivamente. Tanto nel pensiero come nell'azione reale gli oggetti che si esperimentano seguendo passo passo fino in fondo un processo di azione, attraggono, respingono, soddisfano, annoiano, promuovono e ritardano. In tal modo procede la deliberazione. Dire che alla fine essa cessa equivale a dire che subentra la scelta, la decisione». (Dewey, 1922 it.: 206)

Il concetto di *dramatic rehearsal* è discusso da Steven Fesmire, 1997. Fesmire denuncia una sottovalutazione di questo concetto da parte dei commentatori di Dewey¹⁵⁶. Ad essi rimprovera in particolare di aver considerato la “rappresentazione drammatica” come un metodo per valutare le conseguenze piacevoli o dolorose, in senso utilitaristico, mentre si tratta di una vera e propria indagine sperimentale che riassume in sé tutte le componenti della morale, dal carattere dell'individuo alle abitudini e agli atteggiamenti socialmente acquisiti, fino alla ricerca del piacere, ma come una delle componenti – e neppure tra le principali – della scelta. Secondo Fesmire, «la rappresentazione drammatica è una fase o una funzione del processo deliberativo. Non è la totalità di questo processo. Ma la sua funzione di *crystallizzare le possibilità e di trasformarle in ipotesi guida del comportamento* è talmente essenziale che presta il proprio nome all'intero processo. È per questo che gli scritti di Dewey trattano la rappresentazione drammatica e la deliberazione come sinonimi»¹⁵⁷. (Fesmire, 1997: 70)

Non si tratta semplicemente di valutare le conseguenze delle scelte possibili, ma di

¹⁵⁶ Ricorda a tale proposito il saggio, per altri versi apprezzabile, di Jennifer Welchman (1997) e l'*Introduzione* di Charles Stevenson all'*Ethics* del 1908.

¹⁵⁷ «Dramatic rehearsal is one phase or function of the deliberative process. It is not the sum of this process. But this function of *crystallizing possibilities and transforming them into directive hypotheses* is so essential that it lends its name to the whole process. This is why in his ethical writings Dewey treats dramatic rehearsal and deliberation synonymously».

indagare i valori che di volta in volta mettiamo in gioco e la rilevanza in generale dei principi morali implicati. In altri termini, la rappresentazione drammatica è l'inizio di una vera e propria indagine sulla morale, che si conclude con una scelta proiettata su ciò che è bene impersonalmente nella situazione data.

Queste ultime considerazioni sembrano allontanare il sospetto di una morale deterministica, secondo l'accusa formulata invece da Bausola. Egli riconosce che Dewey in tante opere esalta l'iniziativa dell'individuo, la libertà, la necessità di trasformare le istituzioni, ma lascia intendere che il determinismo che traspare da quest'opera sarà in qualche modo "riscattato" da altre. Diciamo che (secondo Bausola), Dewey saprà "farsi perdonare" la «prospettiva sociologista» di *Human Nature and Conduct* (Bausola 1960: 110).

La critica di Bausola non sembra fondata e il rapporto con l'antropologia culturale può essere fecondo per spiegare dinamiche che sul piano strettamente filosofico potrebbero apparire come contraddizioni, come sottolinea qui Bausola, che contrappone il costume, l'impersonalità di ciò che è comune a tutti, all'affermazione dell'individualità che si pone criticamente verso il costume e cerca in parte di modificarlo. Si tratta di dinamiche che in ambito antropologico sono state a lungo studiate e spiegate, anzi costituiscono la base di ogni teoria e in particolare della scuola di "cultura e personalità" che si occupa in modo approfondito del rapporto tra la cultura e l'individuo (v. cap. 6).

La posizione di Dewey verso il costume è d'altra parte di critica costruttiva, partendo però dal fatto che da esso e di esso siamo fatti, che esso costituisce il nostro orizzonte: detto ciò, è però necessario, scrive Dewey, guardarlo con pensiero riflessivo, in modo sperimentale, per verificare ciò che è ancora funzionale e ciò che va modificato. Questo atteggiamento è d'altra parte riconosciuto dallo stesso Bausola, seppure con giudizi un po' troppo netti e in parte discutibili.

«Non tutto il discorso deweyano, però, corre a partire (con connessione essenziale) dalle premesse teoretiche rigide che si sono espresse. È possibile riscontrare nella indagine del Dewey una messe di rilevazioni fenomenologiche, le quali appaiono spesso valide e feconde; sarà bene, perciò, occuparci almeno di qualcuna di esse. Lo sfondo sul quale tali considerazioni vengono svolte è più

equilibrato per quanto riguarda il tema individuo-società, di quello visto in precedenza, e ciò permette una maggiore aderenza alla realtà dell'esperienza. Tale miglioramento è avvertibile, in *Human Nature and Conduct*, in tutti quei passaggi in cui, senza apriorismi estremistici, ci si limita ad affermare la reciproca influenza tra ambiente sociale ed individuo, e si preferisce svolgere concrete analisi sul modo e le tecniche di tale influenza, sui problemi morali che ne conseguono, ecc». (Bausola 1960: 117-8)

In realtà le analisi di Dewey sono interessanti, come abbiamo visto, proprio perché egli non si limita a parlare di una generica influenza reciproca tra l'individuo e l'ambiente sociale, ma sottolinea come essi si formino insieme, congiuntamente, in quel processo che più tardi definirà di *transazione*.

6.4. Antropologia e etica

L'interesse di Dewey per l'approccio antropologico-culturale, soprattutto in relazione al modo di affrontare i problemi etici, diviene esplicito con un breve ma significativo saggio del 1927, intitolato *Anthropology and Ethics* (in *LW* 3: 11-24).

In apertura, Dewey propone due problemi legati al rapporto tra le due discipline:

1. i costumi e le abitudini che troviamo ancora nei popoli moderni e che sono documentate per il passato, costituiscono delle sopravvivenze o non sono piuttosto gli aspetti fondamentali dell'etica?
2. I valori sono convenzionali o hanno un fondamento che li rende universali? Possiamo dire che molti sono relativi, ma ce ne sono anche alcuni comuni a tutti i popoli. Di fronte a questa universalità ci sono due diverse spiegazioni: alcuni studiosi la attribuiscono a caratteristiche proprie della mente umana o della coscienza, mentre altri le considerano come elementi strutturali, necessari per il funzionamento di una qualsiasi aggregazione sociale.

Nell'antropologia, Dewey trova conferme ad alcune delle tesi che abbiamo analizzato nei paragrafi precedenti. Ricorda in particolare il pensiero di Edvard Westermarck (1862-1932), antropologo e filosofo finlandese, il quale, in *The origin and development*

of the moral ideas (1908), sostiene che la morale dipende soprattutto dai sentimenti, in particolare dal sentimento di approvazione e di condanna da parte degli altri.

Tale sentimento viene riferito anche agli altri, è simpatetico. Il costume è riconosciuto come il principale fattore nel determinare gli oggetti e i contenuti verso cui l'approvazione o la condanna simpatetica è rivolta. Il costume rende partecipato e impersonale il sentimento di approvazione o condanna.

Dopo aver analizzato brevemente altri studiosi (Wundt e Hobhouse), nelle conclusioni Dewey sottolinea che i fattori emozionali nella condotta sono presenti in ogni cultura. Non esiste però uno sviluppo etico comune a tutte le comunità. Il relativismo convive con una uniformità per gli aspetti più generali. Richiamandosi alle domande iniziali, Dewey sottolinea che nonostante la grande varietà dei costumi, due fattori lavorano per la stabilità e per una certa uniformità, almeno per alcuni valori generali. Da un lato abbiamo la similarità psicologica della natura umana in relazione ai bisogni fondamentali. Tutte le culture devono soddisfare i bisogni di cibo, di protezione, di unioni sessuali, di socialità e così via. In secondo luogo ci sono alcune caratteristiche che ogni organizzazione sociale deve possedere per sopravvivere. «Un certo grado di pace, di ordine e di armonia interna deve essere assicurata se gli uomini devono vivere insieme»¹⁵⁸. (LW 3: 22)

Considerando questi due fattori, le posizioni radicalmente relativistiche non possono essere sostenute. D'altra parte non possiamo neppure cercare la spiegazione delle uniformità in principi trascendentali. Le basi di tali uniformità sono empiriche e naturalistiche e quindi dobbiamo indagare uniformità e differenze in base alle correlazioni che è possibile stabilire tra le diverse culture¹⁵⁹.

6.5. Conoscenza e valori

Come la morale, anche la conoscenza ha origini storiche e sociali. Questa tesi,

¹⁵⁸ «Some degree of peace, order, and internal harmony must be secured if men are to live together at all».

svilupata soprattutto nell'opera *La ricerca della certezza*, del 1929, è molto più innovativa dell'altra, nel panorama filosofico, ma a ben guardare non è molto lontana dalla prospettiva hegeliana, spogliata però da ogni idealismo e tradotta in quello che lo stesso Dewey definisce «naturalismo umanistico».

Nel primo capitolo, Dewey critica sia l'idealismo sia il realismo, perché entrambi presuppongono un oggetto della conoscenza anteriore all'attività conoscitiva, salvo spiegarne in modo diverso l'origine.

«Le teorie idealistiche sostengono che, in definitiva, la mente e l'oggetto conosciuto si identificano, mentre le dottrine realistiche riducono la conoscenza alla consapevolezza di ciò che possiede un'esistenza indipendente, e così via. Ma tutte hanno in comune un presupposto: tutte affermano cioè che l'operazione dell'indagine esclude qualsiasi elemento di attività pratica che possa far parte della costruzione dell'oggetto della conoscenza. Potrà sembrare strano, ma questo vale tanto per l'idealismo quanto per il realismo, per le teorie dell'attività sintetica come per quelle della recettività passiva. Infatti, secondo tutte queste dottrine, la “mente” non costruisce l'oggetto della conoscenza in via osservativa, per mezzo di azioni pratiche, controllabili apertamente, aventi una qualità temporale, ma in virtù di operazioni interiori ed occulte.

In breve, il tratto essenziale comune a tutte queste teorie, è costituito dal fatto che ciò che viene conosciuto è antecedente all'atto mentale dell'osservazione e dell'indagine e non viene modificato per nulla da tali atti, ché altrimenti non potrebbe più essere fisso e immutabile». (Dewey 1929, it.: 23)

Il denominatore comune di queste filosofie è la separazione netta tra teoria e prassi, tra conoscenza ed azione, che Dewey contesta in quanto da essa derivano conseguenze filosofiche negative.

In chiusura di capitolo, Dewey traccia una sintesi dell'opera che ce ne fa comprendere il

¹⁵⁹ Tesi molto simili vengono affermate in antropologia culturale da Bronislaw Malinowski (1884-1942), che Dewey non ricorda in questo scritto, ma che sarà ampiamente citato nella già ricordata *Prefazione* alla nuova edizione di *Esperienza e natura* del 1951.

significato complessivo:

«Considereremo anzitutto l'effetto di tale separazione tradizionale sul modo di concepire la natura della filosofia, con speciale riguardo per il problema del posto sicuro dei valori dell'esistenza. Proseguiremo quindi trattando del modo con cui le moderne tendenze filosofiche sono state dominate dal problema di come conciliare le conclusioni della scienza naturale con la validità oggettiva dei valori in base ai quali gli uomini vivono e regolano la loro condotta: problema che non esisterebbe senza la precedente accettazione acritica della nozione tradizionale che la conoscenza ha il monopolio dell'accesso della realtà. Poi la discussione seguirà le varie fasi dello sviluppo della conoscenza effettiva, desumendo esempi dai procedimenti scientifici, in modo da mostrare, attraverso l'analisi della ricerca sperimentale nelle sue varie fasi, come i presupposti tradizionali, di cui si è parlato, siano stati completamente abbandonati nei concreti procedimenti scientifici. Ché la scienza, diventando sperimentale, è anche divenuta essa stessa un modo di azione pratica e diretta. Seguirà poi una breve esposizione degli effetti che la distruzione delle barriere che hanno tenuto divise teoria e pratica ha avuto circa la mente e il pensiero, e circa la soluzione di un complesso di problemi tradizionali riguardanti la teoria della conoscenza. Verranno quindi prese in esame le conseguenze della sostituzione di una ricerca della sicurezza, attuabile attraverso mezzi pratici, alla ricerca di una certezza assoluta, raggiungibile grazie a mezzi conoscitivi, e gli effetti di tale sostituzione sui nostri giudizi circa i valori che informano la nostra condotta, specie nei suoi aspetti sociali». (Dewey 1929, it.: 25)

Il motivo conduttore, come vedremo, è lo stretto legame che sussiste tra teoria e pratica e, di conseguenza, tra conoscenza e valori. Seguiamo gli aspetti centrali di questo percorso.

La “ricerca della certezza”, per dare stabilità alla propria esperienza del mondo, si è tradizionalmente tradotta nella ricerca di un fondamento stabile nel divenire della natura. Dewey ricostruisce la storia della filosofia per illustrare la separazione tra ciò che cambia e ciò che è stabile, che si traduce nella separazione tra una realtà

immutabile, conoscibile mediante la ragione, e un ambito soggetto a trasformazione, riguardante i fenomeni. Questa dicotomia è stata superata dalla scienza moderna, che nel secolo XVII ha individuato anche nei fenomeni naturali delle leggi universali poste al di là del cambiamento delle singole cose, ma immanenti alla natura stessa.

La stessa mancanza di verità che caratterizza il mondo fenomenico, riguarda nella filosofia classica la prassi, legata a impulsi e sentimenti. Allora, la conoscenza è assimilata alla ragione, fino a porre come condizione per raggiungerla «una ragione non toccata da desideri e passioni». (Dewey 1929, it.: 25) Questa conoscenza “pura” è in grado di cogliere valori immutabili e oggettivi, per cui anche la sfera pratica viene divisa tra ciò che è particolare e irrilevante (l’utile, il piacere, ecc.) e i valori universali e importanti (il Bene, la giustizia, ecc.). Da questo atteggiamento è derivata la svalutazione dell’azione pratica e la rinuncia a modificare, mediante essa, l’esistenza. Scrive Dewey:

«Ciò che sta a cuore a noi tutti, in quanto esseri umani, è precisamente la massima sicurezza di valori raggiungibile nella realtà concreta. Il pensiero che quei valori, i quali sono ondegianti e instabili nel mondo in cui viviamo, siano poi eternamente sicuri in un mondo superiore (che la ragione dimostra, ma di cui non possiamo avere esperienza), che ogni forma di bene che qui è sconfitto là trionfa, può forse consolare gli animi ma non cambia minimamente la situazione di fatto. Il divorzio fra teoria e pratica, con la conseguente sostituzione di una ricerca conoscitiva di una certezza assoluta di rendere più sicura l’esistenza del bene nell’esperienza, ha avuto come effetto di distogliere l’attenzione e sottrarre energia a un compito la cui realizzazione avrebbe risultati ben definiti». (Dewey 1929, it.: 36-7)

Anche in questo caso, la soluzione è simile a quella cui è pervenuta la conoscenza con la scienza, consistendo nel considerare i valori immanenti rispetto alla prassi, ricongiungendo così la conoscenza all’azione. «Il controllo delle condizioni da cui dipendono i risultati che si vogliono raggiungere, è possibile soltanto tramite l’azione, ma una azione che operi secondo una direzione stabilita dall’intelligenza, e che prenda

coscienza delle condizioni ambientali, osservi la relazione tra le diverse serie di eventi, e alla luce di tale conoscenza, tracci i suoi piani e li esegua». (Dewey 1929, it: 37)

Per dimostrare la validità di questa tesi, Dewey ricostruisce l'origine della conoscenza, immaginando che per l'uomo preistorico essa rappresentasse uno strumento di adattamento all'ambiente, in modo da conseguire i risultati che di volta in volta si prefiggeva. Il fine della conoscenza è sempre il raggiungimento di una certezza sul piano pratico, anche quando si presenta come eminentemente teoretica. «Coloro che hanno dato tanta importanza alla dimostrazione che l'Essere Assoluto racchiude entro di sé, a salvaguardia eterna, tutti i valori, hanno avuto interesse nel fatto che, se anche la dimostrazione non modifica affatto l'esistenza concreta di questi valori – se non fosse per indebolire lo sforzo nel generarli e sostenerli – modifica però il loro atteggiamento personale, dando loro una sensazione di conforto e liberandoli da ogni responsabilità, e dando un intimo sentimento, insomma, di “vacanza morale”, che per alcuni filosofi, costituirebbe la differenza fra etica e religione». (Dewey 1929, it.: 40-1)

Dopo una rapida ricostruzione dei momenti più significativi della storia del pensiero, relativamente al rapporto tra conoscenza e morale, Dewey sottolinea il problema sollevato dalla scienza moderna, che spiega la natura su base meccanicistica, rischiando di prospettare anche un determinismo morale. Il problema, già affrontato da Cartesio, trova la sua soluzione in Kant che, distinguendo tra fenomeno ed essere, limita il meccanicismo all'ambito fenomenico, che è quello delle scienze, affermando invece la libertà nell'ambito morale.

Non ci interessa qui la complessa ricostruzione, in questa chiave, dello sviluppo del pensiero filosofico. Il denominatore comune è il rapporto parallelo tra fenomeni e essere, sul versante della conoscenza, e tra beni esperiti e valori eterni, sul piano morale. Così come il metodo scientifico ha ricavato l'universale (la legge) a partire dal particolare (il fenomeno), anche per quanto riguarda la morale dovremmo poter passare dal desiderato (che è un fatto) al desiderabile (che è un valore). Il valore non è quindi né un fatto né un oggetto, ma qualcosa che soddisfa determinate condizioni. Dewey distingue *satisfying* (“che soddisfa”) da *satisfactory* (“che è in generale fonte di soddisfazione”). Posta questa differenza, sottolinea che dire che la cosa soddisfa è il

contenuto di una proposizione di fatto, mentre dire che essa è fonte di soddisfazione è un giudizio, una stima, un apprezzamento. Mentre il dato di fatto deriva da una reazione immediata, il giudizio è il risultato di un'operazione intenzionale.

Dewey, continuando a sviluppare il parallelismo tra conoscenza e morale, sostiene che dovremmo applicare anche alla seconda il metodo sperimentale, come atteggiamento da formare negli individui, in modo che diventi una disposizione permanente del comportamento. L'applicazione del metodo sperimentale alla condotta si traduce nella scelta dei valori sulla base delle conseguenze prodotte dalle scelte relative, cioè dalle scelte che derivano dal considerare alcune cose come dei valori. Pur ammettendo che la base del nostro comportamento è determinata dal costume e dalla tradizione, Dewey sostiene che dobbiamo avere un atteggiamento attivo verso queste componenti, producendo i necessari cambiamenti, che si inseriranno comunque nell'esistente.

Riporre fiducia in ciò che è anteriore, in istituzioni create nel passato, specie nel campo giuridico, in norme morali che ci sono giunte soltanto in forza del costume e dell'abitudine, senza il minimo controllo, nella tradizione non toccata dalla critica, è una forma di dipendenza. Non si suppone neppure per un istante che ci si possa allontanare dalla tradizione o dalle istituzioni già stabilite. Se si rompe con esse, ne deriverà indubbiamente il caos. Ma non vi è il minimo pericolo di una tale frattura; il genere umano è troppo conservatore sia per costituzione sia per educazione perché ci si possa prospettare l'idea di una simile eventualità. Ciò che invece dobbiamo seriamente temere è che la forza di nuove condizioni produrrà esternamente e automaticamente uno sfacelo; questo è sempre un pericolo. E le possibilità che esso avvenga sono accresciute anziché diminuite proprio da questo conservatorismo che riafferma la piena adeguatezza dei vecchi modelli ad affrontare condizioni nuove. Ciò di cui c'è bisogno è una disamina intelligente delle conseguenze che vengono concretamente provocate dalle condizioni e dai costumi tradizionali, in maniera che ci sia una considerazione intelligente dei modi in cui essi vanno sottoposti ad una modifica intenzionale, perché se ne generino conseguenze differenti. (Dewey 1929, it.: 281-2)

Se, nelle opere che abbiamo considerato in precedenza, Dewey insiste sul fatto che la cultura forma la personalità, qui analizza l'altra faccia della medaglia, cioè la possibilità di modificare la cultura, mediante un metodo critico-sperimentale che valuti le conseguenze dei valori tradizionali. Nel momento stesso in cui afferma il condizionamento della tradizione in cui siamo cresciuti, Dewey nega ogni determinismo, affermando il ruolo attivo dell'individuo e del gruppo. Il cambiamento, però, avviene sempre a partire dall'orizzonte di ciò che siamo e di come siamo, che deriva dalla cultura: per questo la posizione di Dewey è denominata "migliorismo", che implica un cambiamento nella continuità.

Sottolineare il ruolo attivo del soggetto non significa, però, riportare la morale all'individualismo. Infatti, se partiamo dal principio sperimentale che l'azione del soggetto produce un cambiamento, che a sua volta modifica lui stesso e altri soggetti, proiettiamo i valori morali che guidano l'azione in una dimensione "oggettiva" dove i loro effetti sono riconoscibili e sperimentabili anche dagli altri.

Dewey sottolinea una terza, importante conseguenza dell'applicazione del metodo sperimentale all'ambito morale: lo strumentalismo morale, simile a quello conoscitivo, che chiarisce con queste parole:

«Un terzo cambiamento significativo che deriverebbe dal tradurre il metodo sperimentale dal campo della fisica a quello prettamente umano, riguarda l'importanza di modelli, principi, norme. Con tale trasferimento questi – e tutti i dogmi in fatto di bene e di beni – verrebbero riconosciuti come ipotesi. Invece di essere rigidamente fissati, essi verrebbero trattati come strumenti intellettuali che vanno provati e confermati e modificati, attraverso conseguenze prodotte agendo su di essi che, in tal modo, verrebbero a perdere ogni pretesa di finalità – che è la fonte ultima di ogni dogmatismo. È motivo di stupore e di tristezza il fatto che tanta energia sia stata spesa dal genere umano nella lotta (combattuta con armi vere e proprie oltre che con armi spirituali) per l'affermazione di fedi religiose, politiche e morali; mentre una quantità ben più esigua di energia è stata invece impiegata per provare quelle fedi agendo in loro conformità. Il mutamento prospettato abolirebbe l'intolleranza e il fanatismo che accompagna-

no la tesi che credenze e giudizi abbiano verità e autorità in sé, nel senso di essere indipendenti da ciò cui conducono quando vengano usati come principi direttivi. Tale trasformazione non implica soltanto che gli uomini debbano agire secondo ciò che professano di credere (questa è una dottrina assai antica), ma va molto oltre: ogni credenza, in quanto tale, è esplorativa, ipotetica; essa non serve solo per agire in sua conformità, ma deve venir formata relativamente al suo compito di guida dell'azione e, di conseguenza, dovrebbe essere l'ultima cosa del mondo che possa venir accettata a caso, e poi seguita ciecamente. Quand'essa viene considerata come uno strumento, e solo come uno strumento di guida, allora metteremo nella sua formazione la stessa cura scrupolosa che ora poniamo nella costruzione di strumenti di precisione nel campo della tecnica». (Dewey 1929, it.: 286-7)

Dewey ha combattuto ogni forma di dualismo, compreso quello tra teoria e prassi, tra conoscenza e etica. Lo strumentalismo, in entrambi gli ambiti, non significa rinunciare a criteri di verità e validità, non significa affermare il soggettivismo e il relativismo. Scrive a tale proposito Giulio Preti: «È uno dei più volgari luoghi comuni della critica filosofica europea quello di dire che per i pragmatisti il vero non è il vero, ma l'utile. Questa interpretazione non è esatta per nessun pragmatista in generale, e tanto meno per lo strumentalismo di Dewey. È *un fatto* che la scienza è vera, è *un fatto* che la scienza è pratica. Se si oppone verità a praticità si è fuori del fatto». (Preti in Dal Pra 1952: 38) La verità¹⁶⁰ non è un punto di arrivo e non è mai assoluta, ma è una tappa lungo l'itinerario di ricerca i cui risultati sono costantemente confrontati con la realtà mediante il metodo sperimentale. Anche l'etica è ricerca e anche in questo caso se non esistono verità ultime esistono tuttavia valori validi qui ed ora, e probabilmente, come vedremo più avanti, ci sono anche alcuni valori validi nel lungo periodo e tendenzialmente per tutta l'umanità, come, ad esempio, la democrazia. La logica e i metodi dello strumentalismo sono quindi applicabili anche all'ambito etico.

Lo strumentalismo potrebbe apparire in contrasto con la prospettiva seguita in *Natura e*

condotta dell'uomo e soprattutto in *Esperienza e natura*, opere dove l'interpretazione culturale dei valori è centrale. In realtà, anche in queste opere i valori morali sorgono come processo di adattamento attivo all'ambiente, codificando, interiorizzando e trasmettendo gli atteggiamenti che si sono rivelati più idonei per tale adattamento e per una produttiva e pacifica interazione con gli altri. Dewey suggerisce qui che tali meccanismi possono divenire coscienti in seguito a un processo di ricerca, avvalendosi di una variante del metodo sperimentale usato nelle scienze naturali, che proprio in quanto intenzionale evita il determinismo.

Parallelamente al superamento della frattura tra teoria e prassi, tra etica e conoscenza, occorre superare, secondo Dewey, anche la separazione tra mezzi e fini dell'azione. I mezzi sono la realizzazione parziale dei fini, nel momento in cui consideriamo i fini come derivanti dalla situazione che andiamo costruendo con l'attività. I valori non rinviano a un mondo trascendente, e neppure ne derivano, ma non coincidono neppure con l'oggetto immediato dei beni immediatamente godibili. I beni sono invece parte di un progetto, di «un'attività intelligentemente diretta» (Dewey 1929, it: 295), in cui mezzi e fini sono momenti di un processo non dissimili qualitativamente.

Si delinea così quella che Dewey definisce «una rivoluzione copernicana» (Dewey 1929, it.: 296), in riferimento all'analoga rivoluzione effettuata da Kant nell'ambito della conoscenza. Per certi aspetti, sottolinea Dewey, la rivoluzione di Kant dovrebbe essere definita “tolemaica” piuttosto che copernicana, poiché egli pone l'uomo al centro del mondo (fenomenico). In realtà, Copernico aveva spiegato l'apparente rotazione del sole come il risultato delle condizioni percettive del soggetto e non come realtà oggettiva. La rivoluzione di Kant è dunque copernicana nel senso che interpreta il mondo a partire dal soggetto conoscente, anche se, in realtà, Kant resta più legato alla vecchia filosofia di quanto egli stesso supponga, poiché presuppone sempre un mondo e un soggetto separati, pur sostenendo che il primo è modellato, dal punto di vista fenomenico, dal secondo. La vera rivoluzione copernicana consiste nel considerare sia la natura che la società come realtà fluide, indeterminate, rispetto alle quali i soggetti

¹⁶⁰ Al termine “verità”, Dewey preferisce l'espressione “asseribilità garantita” (*warranted asseribility*), per evitare le connotazioni metafisiche del primo termine.

agiscono trasformandole ma ne sono al tempo stesso formati. Conoscenza e prassi, soggetto e oggetto si trovano quindi collocati in un orizzonte comune, in un “campo” (nel senso che questo termine ha nella dinamica) di relazioni dal quale dipendono congiuntamente.

«Le fasi di questa rivoluzione ci hanno via via interessato nelle pagine precedenti. Abbiamo visto come il contrasto tra conoscere e agire, fra teoria e pratica sia stato abbandonato nel campo della ricerca scientifica effettiva; e come la conoscenza possa progredire per mezzo dell'azione. Abbiamo constatato come la ricerca conoscitiva dell'assoluta certezza, perseguita con mezzi puramente mentali, abbia dovuto cedere di fronte ad una ricerca della sicurezza con un largo margine di probabilità, attuata mediante una regolamentazione attiva delle condizioni. Abbiamo considerato alcuni dei passi ben definiti attraverso i quali la sicurezza si è mostrata in stretta dipendenza da una regolazione dei mutamenti più di quanto l'assoluta certezza non dipendesse da essenze immutabili. Abbiamo avuto modo di notare come, in conseguenza di tale trasformazione, il modello di ogni giudizio si sia trasferito dagli antecedenti ai conseguenti, dalla dipendenza inerte del passato alla costruzione intenzionale di un avvenire.

Ma se tali mutamenti non costituiscono, nell'essenza e nello scopo del loro significato, un rovesciamento radicale paragonabile a una rivoluzione copernicana, non so più dove dovremo ricercare un mutamento del genere né a che cosa esso dovrebbe assomigliare. Il centro di tutto era la mente che conosceva per mezzo di un insieme di facoltà complete nel suo ambito ed esercitate solo su di una materia antecedente, esterna e ugualmente completa in sé. Il nuovo centro è costituito da un numero infinito di interazioni che avvengono nell'ambito di un processo naturale che non è né fisso né completo, ma è capace di servire da guida per risultati nuovi e differenti mediante operazioni intenzionali. Né la personalità interiore, né il mondo, né l'anima, né la natura (intesa nel senso di qualcosa di isolato e di finito nel suo isolamento) sono il nucleo centrale, allo stesso modo che né il sole né la terra costituiscono il

centro assoluto di un singolo sistema di riferimento universale e necessario. Vi è invece una totalità mobile, composta di infinite parti interagenti; un centro emerge là dove c'è uno sforzo teso a far confluire quelle parti verso una direzione particolare. Questo rovesciamento ha molte fasi ed esse sono strettamente legate fra loro. Non possiamo dire che una sia più importante di un'altra. Ma un mutamento spicca sugli altri. La mente non è più uno spettatore che contempi il mondo dal di fuori e che trovi in questa contemplazione autosufficiente il suo più alto godimento. La mente si trova all'interno del mondo come parte integrante del suo processo continuo. Si distingue poi come mente per il fatto che, là dove la si incontra, i mutamenti cominciano tutti ad effettuarsi in una maniera che rivela una guida precisa; in modo che si attua un movimento orientato verso una ben definita direzione da ciò che è dubbio e confuso a ciò che è chiaro, risolto e sistemato. Dal conoscere inteso come contemplazione dall'esterno, al conoscere inteso come partecipazione attiva al gran dramma di un mondo in eterno divenire: ecco il trapasso storico che abbiamo descritto in queste pagine». (Dewey 1929, it.: 300-1)

La prospettiva aperta da Dewey è molto interessante dal punto di vista antropologico-culturale: le strutture conoscitive e i valori, ma più in generale la personalità e la natura degli individui, si formano nella dinamica con l'ambiente e con la società, caratterizzandosi dunque come realtà culturali. Al tempo stesso, come abbiamo visto in precedenza (e anche questo aspetto è degno di nota nel panorama antropologico-culturale) tale formazione non avviene in modo meccanico, ma con il contributo attivo dell'individuo, contributo che può essere più o meno cosciente in relazione alla consapevolezza filosofica del metodo che utilizziamo per analizzare noi stessi. La mente e la cultura si formano, cioè, attraverso l'azione degli individui e della società e, reciprocamente, gli individui si formano all'interno di una cultura che ne circoscrive le possibili caratteristiche.

6.6. La “matrice culturale” della logica

Il riconoscimento dei fattori culturali non riguarda soltanto l’ambito morale, ma anche quello del pensiero, anzi la stessa logica formale, considerata di solito, nella tradizione filosofica, come l’esempio per eccellenza di una dimensione universale, valida indipendentemente dalle coordinate storiche e geografiche. È vero che questa visione ingenua era già stata messa in discussione nella seconda metà dell’Ottocento dalle nuove logiche, che avevano posto in luce la pluralità dei sistemi assiomatici possibili; ma si continuava comunque a ritenere che la consistenza di un sistema assiomatico fosse una questione valida in sé, indipendentemente dai soggetti che lo esaminano o che lo usano, tanto che all’inizio del Novecento si afferma, con Frege, la convinzione che gli enti della logica sussistano in qualche modo indipendentemente dai soggetti umani, quasi a somiglianza delle idee platoniche.

Nel saggio del 1938, *Logica, teoria dell’indagine*, Dewey rovescia questa prospettiva, riconducendo la logica a una dimensione storica e culturale, nel quadro del cosiddetto “strumentalismo”.

Secondo l’analisi di Dewey, la logica è nata appunto come strumento d’indagine, per la soluzione di problemi concreti. Il testo di Dewey non è, in realtà, un libro *di* logica, ma *sulla* logica, cioè quasi un’ampia introduzione, come scrive lo stesso Dewey, a una nuova logica da costruire. Non vi sono infatti simbolizzazioni, sistemi di assiomi o cose simili – cui Dewey si riprometteva di porre mano in un secondo tempo – ma considerazioni sulla logica in generale.

La tesi di fondo di Dewey è nota: la logica deve essere intesa come teoria dell’indagine, come “indagine sull’indagine”, per comprendere quali sono le strategie migliori per l’avanzamento della conoscenza. Qui, però, non ci interessa ricostruire il percorso dell’opera, ma sottolinearne alcuni aspetti più vicini alla prospettiva antropologico-culturale.

Per questo aspetto, l’analisi di Dewey si articola in una prospettiva evoluzionistica che ricostruisce la nascita e lo sviluppo della logica come strumento di adattamento all’ambiente prima e come risultato delle relazioni interpersonali poi. Nella parte prima, egli approfondisce la “matrice biologica” della logica, seguita dalla “matrice culturale”.

La prima si occupa del «carattere naturalistico» (Dewey 1938, it.: 36) della logica, intesa, da questo punto di vista, come «una prosecuzione naturale del comportamento organico», come «un modo progredito di tale comportamento» (Dewey 1938, it.: 52). Ma è la seconda a interessarci qui in modo più diretto.

«L'ambiente in cui vivono, agiscono e investigano gli esseri umani – scrive Dewey – non è soltanto fisico. Esso è anche culturale. Problemi che provocano indagine nascono dalle relazioni reciproche di esseri sociali, e gli organi per coltivare tali relazioni non sono soltanto l'occhio e l'orecchio, ma le significazioni sviluppatesi nel corso della vita, assieme ai modi di formazione e trasmissione della cultura con tutti i suoi elementi di ritrovati strumentali, arti, istituzioni, tradizioni e credenze abituali» (Dewey 1938, it.: 59).

Uno degli aspetti caratteristici della natura umana è la socialità, che si traduce nella nascita di un tessuto di relazioni che genera un mondo diverso da quello naturale, un mondo di significati, di abitudini e di istituzioni. Questa dimensione sociale si presenta per il singolo come una realtà oggettiva che preesiste agli individui e trasmette loro valori e significati storicamente determinatisi. Dewey sottolinea a tale proposito:

«L'uomo, come notava Aristotele, è un animale sociale. Questo fatto lo pone in situazioni e genera problemi e modi di risolverli che non hanno precedente alcuno al livello organico biologico. Infatti l'uomo è sociale in altro senso che non l'ape e la formica, perché le sue attività s'inseriscono in un ambiente culturalmente trasmesso, di modo che ciò ch'egli fa e il modo in cui agisce non è determinato da strutture organiche ed eredità fisiche soltanto, ma dall'influenza di un'eredità culturale, incanalata in tradizioni, istituzioni, costumi e nelle finalità e credenze che quelle comportano ed ispirano». (Dewey, 1938, it.: 60).

Il tessuto culturale in cui si forma l'individuo non gli comunica soltanto valori, ma anche modalità di pensiero, procedure di ragionamento. La logica, dunque, è storica, in quanto è un insieme di procedure sedimentatesi nel tempo e trasmesse alle nuove generazioni.

Nell'analisi di Dewey, la logica è ricondotta soprattutto al linguaggio, che è parte della

cultura. Esso si presenta come un sistema, la cui coerenza e la cui struttura non sono però date da caratteristiche interne, ma dagli usi e dalle abitudini della comunità dei parlanti¹⁶¹.

Dewey contesta decisamente, come farà più tardi Wittgenstein, la teoria del linguaggio come corrispondenza, per cui il nome sta per la cosa e viene appreso in modo ostensivo, associandolo cioè alla cosa stessa che viene mostrata quando lo si pronuncia. Che le cose stiano diversamente, risulta in modo chiaro dal seguente aneddoto:

«Un viaggiatore che si trovava presso una tribù selvaggia aveva bisogno in una certa occasione della parola per esprimere “tavolo”. «Avevo intorno cinque o sei ragazzi, e picchiando leggermente il tavolo col dito indice domandai “Cos’è questo?”. Un ragazzo disse che era *dodela*, un altro che era *etanda*, un terzo dichiarò che era *bokali*, un quarto che era *elamba*, e il quinto disse che era *meza*». Dopo essersi rallegrato fra sé e sé della ricchezza della lingua il viaggiatore scopri poi «che un ragazzo aveva pensato che mi occorreva la parola per dire picchiare; un altro capì che cercavamo la parola per esprimere il materiale di cui il tavolo era fatto; un altro ebbe l’idea che volessimo sapere il termine per dire durezza; un altro pensò che desiderassimo il nome di ciò che copriva il tavolo; e l’ultimo... ci diede la parola *meza*, tavolo». (Dewey, 1938, it.: 72-73)

Questo aneddoto dimostra, secondo Dewey, che i simboli dipendono dalla forma di vita (potremmo dire seguendo Wittgenstein) e che «senza l’intervento di una forma specifica d’operazione esistenziale essi non possono indicare o discriminare gli *oggetti* ai quali si riferiscono». (Dewey 1938, it.: 73)

Emerge chiaramente la relazione tra il significato e il contesto d’uso. D’altra parte il linguaggio non è semplicemente *in rapporto* con la cultura, esso è parte integrante del

¹⁶¹ «Mentre tutti i linguaggi o complessi di simboli-significazioni sono quelli che sono in quanto parti di un sistema, non ne segue che essi siano stati determinati in base alla loro attitudine ad essere elementi in un sistema; ed assai meno in base al loro far parte di un sistema più ampio. Il sistema può essere il linguaggio d’uso comune. Le sue significazioni sono in mutua dipendenza non in virtù di una relazionalità reciproca attentamente studiata, ma in quanto sono d’uso corrente nel medesimo complesso d’abitudini ed aspettative del gruppo» (p. 68).

sistema culturale, ne dipende ma al tempo stesso lo forma, in un rapporto dialettico. «La “cultura”, e tutto ciò che la cultura comporta, come distinto dalla “natura” – scrive Dewey – è ad un tempo condizione e prodotto del linguaggio. In quanto il linguaggio è il solo mezzo di ritenere e trasmettere alle generazioni successive le abilità *acquisite*, le conoscenze acquisite e gli abiti acquisiti, la cultura è piuttosto il prodotto del linguaggio. In quanto, tuttavia, i sistemi di significazioni e la capacità di scorgere la significanza degli eventi differisce nei diversi gruppi culturali, essa può considerarsi anche condizione». (Dewey 1938, it.: 77)

Il ragionamento è un «abito» che si stabilisce attraverso la capacità, acquisita gradualmente nella storia dell'umanità, di manipolare simboli. «L'abito del ragionamento una volta affermatosi – conclude Dewey – è capace di sviluppo indefinito per proprio conto». (Dewey 1938, it.: 78) In questo modo nasce la riflessione sul ragionamento stesso e quindi la logica.

Con la nascita, nella Grecia classica, di questa disciplina specifica si ebbero indubbi progressi nella definizione di strategie di ragionamento, ma vi furono anche due conseguenze negative: l'attività teoretica venne separata da quella pratica cui era originariamente connessa, in quanto insieme di strategie per risolvere problemi; all'attività teoretica venne data una dignità maggiore rispetto a quella pratica e a coloro che se ne occupavano uno status superiore rispetto a coloro che si occupavano degli ambiti pratici e produttivi.

La logica nasce dunque dalla ricerca di soluzioni a problemi concreti e viene successivamente codificata e trattata separatamente dall'esperienza. Le procedure dell'indagine, una volta verificate sperimentalmente, divengono patrimonio trasmesso culturalmente, risultando quindi implicitamente condivise da tutti i membri della collettività. Essi le interiorizzano fin da piccoli, trovandole quindi in sé come le condizione stesse del pensare; in un certo senso, precedono il pensiero e lo formano. Sia la logica che il linguaggio sono in ultima istanza convenzionali. Si tratta, però, di convenzioni forti, in quanto formate storicamente e trasmesse alle nuove generazioni. Al singolo individuo si presentano come realtà oggettive, poiché sia le procedure e le regole della logica, sia i significati delle parole, sono stabiliti socialmente e vengono dunque sottratti all'arbitrio e anche alla possibilità di interpretazione del singolo. È una

dinamica simile, per molti aspetti, a quella che si stabilisce nella filosofia hegeliana tra l'individuo e lo spirito oggettivo.

6.7. *L'individuo e la società*

Dalle opere di Dewey emerge chiaramente la dimensione comunitaria dell'individuo, anche relativamente alla coscienza, alla morale e, come abbiamo visto nella logica, alle categorie per interpretare la realtà. D'altra parte, sia in ambito politico che educativo, Dewey esalta l'individualità, il diritto di ogni singolo uomo di pensare con la propria testa e di dare il proprio originale contributo alle dinamiche sociali e politiche.

Questa apparente contraddizione è spiegata da Dewey in molte opere e in particolare in *Individualism Old and New*, scritto nel 1930, all'indomani della grande crisi che aveva messo in discussione il liberismo e il liberalismo tradizionali. Il vecchio individualismo è appunto quello della tradizione liberale, che considera l'individuo come legato agli altri unicamente da diritti e da doveri sanciti per legge, ma per il resto ne afferma la completa indipendenza e in particolare l'assoluta sovranità sulla propria coscienza. Il nuovo individualismo vuole coniugare sviluppo dell'individualità nel contesto dei propri rapporti sociali e grazie ad essi.

«L'individualità è da prima spontanea ed informe; è una potenzialità, una capacità di sviluppo. Tuttavia è l'unico modo in cui sia possibile operare in un mondo e con un mondo di oggetti e di persone. Non è qualche cosa di completo in se stesso, come una stanza in una casa o un cassetto segreto in uno scrittoio, pieni di tesori che aspettano di essere elargiti al mondo. Giacché l'individualità è un modo particolare di sentire gli urti del mondo e di mostrare una tendenza e una preferenza nel reagire a quegli urti, essa prende una sua forma solo attraverso l'influsso che esercita sull'ambiente reale e che a sua volta subisce; non è in se stessa completa più che non sia un tubo di colori senza relazione con la tela. L'opera d'arte è la cosa veramente individua; ed è risultato di azione reciproca di colore e tela attraverso quel mezzo che è la visione propria dell'artista e del suo potere. Nel suo determinarsi, l'individualità potenziale dell'artista

assume una sua visibile e durevole forma. La sovrapposizione di un'individualità come cosa fatta in anticipo sta solo a testimoniare manierismo, non maniera: ch  questa   qualcosa di originale e creativo, qualcosa che s'  formato nel processo stesso della creazione di altre cose». (Dewey 1930b, it.: 140-1)

L'immagine del colore e della tela   particolarmente chiarificatrice: il colore non   nulla senza la tela e solo "impastandosi" con essa realizza l'individualit  dell'opera d'arte. Allo stesso modo la personalit  deve "impastarsi" con l'ambiente sociale, modificarsi e modificarlo, per diventare individualit , in un senso, per , lontano da quello del liberalismo classico. La posizione di Dewey   quasi la ricerca di una sintesi tra il liberalismo e Hegel, tra il forte senso dell'individualit  che in Hegel rischia di perdersi e la dimensione comunitaria che il liberalismo escludeva.

E questa sintesi ritorna nell'immagine che conclude il saggio, che rimanda da un lato a Voltaire, rappresentante per eccellenza del liberalismo illuministico, e dall'altra alla dimensione universale sottolineata costantemente da Hegel.

«Per conquistare un'individualit  compiuta ciascuno di noi deve coltivare il suo orto. Ma non v'  steccato intorno a quest'orto, che non   un pezzo di terra nettamente recinto e separato. Il nostro orto   il mondo, nell'angolo in cui esso tocca il nostro particolar modo di essere. Accettando il mondo di societ  industriali e finanziarie in cui viviamo e adempiendo cos  la condizione preliminare per entrar con esso in reciproca influenza, noi, che siamo parte del mobile presente, creiamo noi stessi come creiamo un ignoto futuro». (Dewey 1930b, it.: 140-1)

Dewey allude ovviamente alla celebre frase che conclude il *Candide* di Voltaire: «Il faut cultiver notre jardin»: il giardino recintato, da coltivare privatamente, come simbolo dell'individualismo liberale, quello senza recinto, che interagisce con i terreni circostanti e tramite essi, pi  o meno direttamente, con tutto il mondo, come immagine della nuova individualit .

Dewey riprende in opere successive il problema del rapporto tra individuo e società, un rapporto talmente stretto che non può definirsi neppure nei termini di interazione continua, ma che avrà bisogno di un nuovo concetto per essere compiutamente espresso, quello di “transazione”, che significa che l’individuo si definisce soltanto in termini sociali e la società esiste soltanto in relazione agli individui. Tale dinamica trova la sua espressione nel concetto di cultura¹⁶², in base al quale la personalità individuale si forma per interiorizzazione di atteggiamenti e valori comunitari e la società è espressione dei rapporti e delle interazioni tra gli individui. Questo concetto viene analizzato e applicato esplicitamente da Dewey nell’opera *Libertà e cultura* (1939), dove il primo termine sottolinea l’importanza dell’individualità nella sua capacità di autodeterminarsi e il secondo rimanda invece all’orizzonte culturale che fa parte dell’individuo stesso e quindi lo orienta, lo fa essere quello che è. Scrive Dewey:

«Considerazioni di questo genere – che possono venir corroborate da un ampio esame della storia del significato dato alla libertà in condizioni diverse – ci forniscono un esempio, e un esempio importantissimo, dei rapporti della cultura con tutto quanto il problema della libertà. I fatti si accordano perfettamente con la conclusione del capitolo precedente, conclusione che si può riassumere dicendo che l’idea della cultura, che è divenuta un’idea centrale per l’antropologia, ha una così vasta applicazione sociologica, da gettare una nuova luce sul vecchissimo problema dei rapporti fra l’elemento individuale e l’elemento sociale: l’idea della cultura elimina addirittura i termini secondo cui il problema era stato concepito, e ciò a prescindere dai suoi effetti sulle soluzioni proposte. Infatti spesso il problema è stato impostato come se vi fosse qualche intima differenza che portasse a un contrasto fra l’elemento chiamato individuale e quello sociale. Di conseguenza c’era una certa tendenza fra coloro che avevano interessi teorici a schierarsi in due gruppi, i cui estremi erano talmente diversi che gli uni negavano qualunque cosa affermata dagli altri. Un

¹⁶² Il significato antropologico-culturale del concetto di “transazione”, così come è definito da Dewey, è sottolineato in Carlo Tullio-Altan 1979: 333-6.

gruppo sosteneva che le convenzioni sociali, le tradizioni, le istituzioni le leggi sono mantenute solo in virtù di qualche forma di coercizione aperta o nascosta, che limita la libertà naturale degli individui, mentre l'altra scuola sosteneva che la natura degli individui è tale che l'unico problema sociale esistente consiste nel trovare i mezzi per porre gli individui recalcitranti sotto controllo sociale, cioè per "socializzarli". Ognuna delle scuole si è fatto un punto d'onore di biasimare l'altra». (Dewey 1939b: 28-9)

Dewey respinge entrambe le posizioni (da un lato l'indipendenza dell'individuo dalla società se non per obblighi giuridici – liberalismo classico – dall'altra la subordinazione dell'individuo alla società – assolutismo di Hobbes) sostenendo come alternativa la natura culturale dell'individuo, la cui dimensione comunitaria non ne diminuisce l'originalità, così come il parlare un linguaggio comune non impedisce la creatività.

Il rapporto tra individuo e comunità non va visto in astratto ma «consiste nell'appurare gli effetti dei rapporti scambievoli fra i diversi esseri umani e i diversi costumi, norme, tradizioni, istituzioni, cioè tutte quelle cose che vengono chiamate "sociali"». (Dewey 1939b: 36)

Questi espliciti riconoscimenti dell'importanza per la filosofia dell'antropologia culturale e del concetto di cultura costellano tutto il libro, senza però che tale rapporto venga affrontato in modo approfondito. L'attenzione di Dewey è infatti qui rivolta soprattutto al piano politico e all'analisi delle condizioni che favoriscono od ostacolano la democrazia intesa come realizzazione effettiva della libertà dei cittadini. È interessante tuttavia notare come, accanto ai motivi politici che sono prevalenti, alla democrazia vengano connessi anche atteggiamenti culturali, che non sono mai univoci e uniformi, ma presentano una dialettica interna che da un lato spiega il cambiamento sociale, dall'altro apre lo spazio all'attività consapevole degli individui all'interno della società e la possibilità di modificare le condizioni date.

«Nessuna valutazione degli effetti della cultura su quegli elementi che ora creano la libertà può essere adeguata se non tien conto delle divisioni morali e religiose che si riscontrano nella formazione stessa della nostra personalità. Non

si può trattare in modo soddisfacente del problema della creazione di una vera democrazia in teoria o in pratica se non riusciamo a creare un'integrazione morale e intellettuale da sostituire al disordine attuale. Scissioni e divisioni fra atteggiamenti sentimentalmente e congenialmente intonati al passato e abiti che sono stati creati dalla necessità di affrontare la situazione presente sono la causa principale delle continue professioni di fede nella democrazia da parte di coloro che quotidianamente non agiscono in accordo con le esigenze morali di tali professioni. La conseguenza è un ulteriore indebolirsi delle condizioni ambientali con cui urta la vera democrazia, sia che la divisione si verifichi negli uomini d'affari, in quelli di chiesa, negli educatori o nei politici. La seria minaccia alla nostra democrazia non viene dall'esistenza di stati stranieri totalitari. È l'esistenza nell'ambito dei nostri atteggiamenti personali e delle nostre proprie istituzioni di condizioni simili a quelle che hanno portato alla vittoria dell'autorità esteriore, della disciplina, dell'uniformità e della dipendenza al Capo in paesi stranieri. Il campo di battaglia è quindi ancora qui: dentro di noi e dentro le nostre istituzioni». (Dewey 1939b: 54)

La visione deweyana della società è dinamica e articolata. L'esistenza di atteggiamenti culturali che orientano il comportamento non è uniforme, neppure all'interno della personalità individuale, dove spesso convivono orientamenti prevalenti e altri secondari ma comunque attivi, e le condizioni esterne possono determinare le dinamiche tra queste componenti. In questa prospettiva si colloca il problema dei valori, cioè di finalità del comportamento che hanno origine culturale ma che possono mutare o anche essere intenzionalmente modificati, all'interno però di possibilità che il sistema culturale stesso, anche se in modo non rigido, stabilisce.

6.8. Una teoria dei valori

Dewey affronta il problema dei valori in molte delle sue opere e dedica a questo tema alcuni saggi specifici, fino a quello principale, *Theory of Valuation*, scritto nel 1939

come contributo per la *International Encyclopedia of Unified Science*¹⁶³.

Nel saggio del 1925, *Existence, Value and Criticism*, Dewey condanna la tendenza a separare i valori dalla realtà concreta, facendone un mondo a sé, contrapposto a quello dell'esperienza. Egli sottolinea invece come i valori siano parte dell'esperienza stessa, o meglio, siano aspetti della realtà ai quali noi assegniamo un significato particolare. Si tratterà allora di comprendere, mediante l'indagine critica (il termine "criticismo" del titolo non è ovviamente inteso in senso kantiano), da dove deriva questo significato e, in definitiva, quali problemi risolvano le cose o i comportamenti che consideriamo "valori". Bisogna distinguere i valori immediati (il desiderato) da quelli definiti criticamente (il desiderabile). La differenza è importante, perché costituisce il passaggio dal livello individuale a quello pubblico, comune. Questo passaggio avviene attraverso il criticismo o, potremmo anche dire, la riflessione.

La posizione di Dewey può essere così riassunta: i "beni" sono dati di fatto, sono aspetti dell'esperienza che valutiamo positivamente in modo spontaneo; applicare ad essi la critica vuol dire indagarne l'origine e le conseguenze e fare di alcuni, sulla base dei risultati dell'indagine, dei "beni" ai quali è riconosciuta una validità oggettiva e universale, o almeno interindividuale. In questo modo diventano valori, cioè sono riconosciuti come beni anche dagli altri, sulla base di una ricerca critica.

Il metodo non è diverso da quello che la scienza applica alle credenze relative all'ambito conoscitivo, per valutare quali abbiano un fondamento oggettivo e quali no. Il metodo critico applicato alla morale consente di far passare i convincimenti morali dall'adesione inconscia all'analisi cosciente della loro origine e delle loro conseguenze, per decidere, alla fine di questa indagine, quali hanno un fondamento razionale e quali no.

«C'è una qualche differenza intrinseca tra la relazione dell'indagine scientifica con le "credenze-valori", rispetto al criticismo estetico verso i valori estetici, e

¹⁶³ L'*Enciclopedia internazionale della scienza unificata* è un'opera in due volumi pubblicata dall'Università di Chicago. Diretta da Otto Neurath coadiuvato da Rudolf Carnap e da Charles Morris, non si presenta come una vera e propria enciclopedia, ma come una raccolta di saggi sul linguaggio della scienza per arrivare a una collaborazione tra i diversi saperi in vista di una visione scientifica della realtà nel suo complesso, da quella fisica a quella sociale e psicologica. Il progetto nacque all'interno del

del giudizio morale verso i beni morali? C'è qualche differenza nel metodo logico? Se prendiamo una teoria attuale, e diciamo che siamo in presenza di valori immediati ogni volta che ci sono una preferenza, un interesse, delle disposizioni, è chiaro che questa preferenza è un atto, se non manifesto almeno come tendenza disposizionale e come direzione. Ma la maggior parte delle preferenze, tutte le preferenze nel loro primo manifestarsi, sono cieche e grossolane. Non si sa che cosa riguardano né perché si riferiscono a questo o a quell'oggetto. [...] Considerare qualcosa come un bene è dichiarare di fatto, anche se non immediatamente del pensiero, che è meglio di altre cose. Questa decisione è arbitraria, capricciosa, non ragionata, poiché è stata presa senza la riflessione su altri oggetti e senza comparazione. [...]

Una comparazione è comparazione tra cose, cose considerate nella loro efficacia, nella loro capacità di promozione o nel loro essere di ostacolo. La cosa migliore è quella che farà di più sulla via della sicurezza, della liberazione e della fecondità, per altre preferenze e valori.

Fare una valutazione, giudicare in modo valutativo, è allora portare alla coscienza le relazioni di produttività o di resistenza e quindi fare una valutazione significativa, intelligente e intelligibile. [...] Come le indagini finalizzate alla conoscenza partono da credenze preesistenti, così il criticismo estetico e morale parte dagli esistenti beni naturali del piacere contemplativo e delle relazioni sociali. Il suo intento è rendere possibile di preferire e scegliere a ragion veduta e in modo sensato, invece che ciecamente. Ogni criticismo degno di questo nome, è un altro modo di indicare la scoperta rivelatrice delle condizioni e delle conseguenze che rendono possibili alle preferenze, ai pregiudizi e agli interessi di esprimersi in modo responsabile e informato invece che in modo inconsapevole e fatalistico»¹⁶⁴. (LW 1: 320-1)

Circolo di Vienna per trasferirsi negli Stati Uniti dopo l'occupazione nazista dell'Austria. Dewey vi contribuì anche con un secondo saggio, *La scienza unificata come problema sociale*.

¹⁶⁴ «Is there any reason for supposing that the situation is any different in the case of other values and valuations? Is there any intrinsic difference between the relation of scientific inquiry to belief-values, of esthetic criticism to esthetic values, and of moral judgments to moral goods? Is there any difference in logical method? If we adopt a current theory, and say that immediate values occur wherever there is

Il compito della filosofia non è quello di produrre valori, ma di sottoporre a critica quelli esistenti in un concreto modo di vivere, in una concreta cultura, per portare alla coscienza ciò che orienta il nostro comportamento, in modo da scegliere a ragion veduta quelli che rivelano, in seguito all'indagine, di possedere un fondamento razionale e di non essere semplicemente delle sopravvivenze culturali, cioè residui di valori che hanno avuto una loro ragion d'essere in passato ma che vengono attualmente seguiti soltanto per abitudine.

Fin qui Dewey e, come vedremo, questa prospettiva ritornerà anche nelle opere successive, costituendo uno dei motivi principali della sua concezione etica. Resta aperto il problema se questa fondazione razionale derivante da un'indagine critica, individui valori condivisibili "qui ed ora", cioè in una comunità e in un'epoca date, o abbia una validità più generale.

Una prospettiva simile è presente anche nel saggio del 1927, *The Meaning of Value*. Esso nasce da una polemica con David Wight Prall, il quale aveva sostenuto¹⁶⁵ che i valori derivano da predilezioni spontanee legate alla natura umana, senza alcun intervento dell'intelletto. Come conseguenza, secondo Prall i valori sono universali e immutabili. Dewey obietta che la predilezione o più in generale il fatto che a certe cose è legato un atteggiamento positivo, è una componente dei valori, ma non è sufficiente a definirli. Essi devono avere anche un significato per noi, significato che implica un giudizio e quindi una valutazione intellettuale.

liking, interest, bias, it is clear that this liking is an act, if not an overt one, at least a dispositional tendency and direction. But most likings, all likings in their first appearance, are blind and gross. They do not know what they are about nor why they attach themselves to this or that object. [...]

Comparison is comparison of things, things in their efficacies, their promotions and hindrances. The better is that which will do more in the way of security, liberation and fecundity for other likings and values.

To make a valuation, to judge appraisingly, is then to bring to conscious perception relations of productivity and resistance and thus to make value significant, intelligent and intelligible.

[...] As inquiries which aim at knowledge start from pre-existent beliefs, so esthetic and moral criticism start from antecedent natural goods of contemplative enjoyment and social intercourse. Its purpose is to make it possible to like and choose knowingly and with meaning, instead of blindly. All criticism worthy of the title is but another name for that revealing discovery of conditions and consequences which enables liking, bias, interest to express themselves in responsible and informed ways instead of ignorantly and fatalistically».

¹⁶⁵ D. W. Prall, *Value and Thought-process*, ora in *MW* 3: 393-402.

«In secondo luogo, è chiaro che Mr. Prall non intende con predilezione un semplice stato emotivo, ma un atteggiamento attivo, un atto motorio e selettivo che non è semplicemente una differenza nella coscienza, ma che produce differenze nelle cose esterne. È la caratteristica del tropismo. Quindi un cieco impulso o un appetito produce una differenza nella stessa misura di chi ha un senso e un'intenzione. Ma in una propensione significativa e riflessiva, il significato esprime consapevolezza della differenza oggettiva prodotta, o nella forza dell'impulso selettivo nel modificare gli altri esistenti. È legato a ciò che riguarda l'esistenza essere in un certo modo piuttosto che in un altro. Quindi si merita il nome di interesse [...].

È per questa ragione che il bene è capace di giudizio, di sviluppo e di confronto e di connessione e sistematizzazione nel pensiero. [...]

Di conseguenza, ed è la terza considerazione, la concezione che la mera predilezione è adeguata a costituire una situazione di valore non dà ragione dell'educazione e della coltivazione del gusto e rende il criticismo, sia estetico, sia morale, o logico, arbitrario e assurdo. La concezione di una predilezione riflessiva, d'altro lato, fa del miglioramento e dell'atteggiamento critico una conseguenza intrinseca di un fattore già contenuto nella situazione di valore»¹⁶⁶.
(*MW* 2: 75)

Pur non escludendo una componente spontanea o pulsionale nei valori, secondo Dewey

¹⁶⁶ «In the second place, it is clear that Mr. Prall does not mean by liking a mere state of feeling, but an active attitude, a motor and selective act which not merely is a difference in consciousness, but which makes a difference to external things. It is of the nature of a tropism. Now a blind bias or appetite makes a difference as much as one having meaning and intent. But in a significant or thoughtful liking, meaning expresses awareness of objective difference as making, or of the force of the selective bias in altering the otherwise existent. It is connected with the concern that existence be of a certain sort rather than of another. It hence deserves the name of interest, as a blind liking does not save metaphorically. It is for this reason that the good is capable of judgment, of development and comparison and connection and systematization in thought. [...]. Accordingly, and this is the third consideration, the conception that mere liking is adequate to constitute a value situation makes no provision for the education and cultivation of taste and renders criticism, whether esthetic, moral, or logical, arbitrary and absurd. The

essi sono anche oggetto di riflessione e di indagine, per determinare la loro adeguatezza alla situazione. Possiamo dire, anticipando una tesi che svilupperemo più avanti, che per Dewey i valori hanno origine in parte pulsionale – essendo legati a propensioni naturali, a simpatia (potremmo dire alla Hume) verso certi oggetti piuttosto che verso altri – e in parte culturale, derivando dal costume e dalle esperienze storiche del gruppo. Su di essi, però, interviene la riflessione, che ne prende coscienza e li mette alla prova – sperimentalmente – per verificarne la validità.

In un successivo articolo, *Value, Objective Reference and Criticism*, scritto a pochi mesi di distanza dal primo, Dewey sostiene una tesi simile. È vero che ai valori sono associati sentimenti spontanei di simpatia, ma essi implicano sempre un'azione, un “andare verso”, un fine da raggiungere. Essi implicano quindi la definizione di un comportamento, la scelta di mezzi adeguati al fine. Tutto ciò richiede un'elaborazione e una riflessione teorica, un'indagine e l'impiego di una serie di strumenti intellettivi che fanno dei valori molto di più di semplici desideri spontanei. I valori non sono semplicemente ciò che approviamo, ma «ciò che approviamo di approvare» (LW 2: 85). In altri termini, non tutto ciò che ci piace è un valore: il sentimento positivo è un punto di partenza per riflettere su ciò che lo ha prodotto e decidere, usando ragione e intelletto, se è un valore o meno.

«Un giudizio di valore – conclude Dewey – non è la semplice affermazione che una certa cosa è stata apprezzata; è un'indagine sulla *pretesa* della cosa in questione di essere stimata, apprezzata, considerata cara. Questo riguarda anche la vecchia e familiare distinzione tra un bene apparente e uno reale, in modo che, accettando il significato dato a questi termini sulla base della nostra precedente discussione, l'oggetto di ogni criticismo è di determinare se un bene apparente, qualche cosa considerata come un bene in base a condizioni più o meno nascoste e implicite, o “presupposti”, effettivamente soddisfa queste condizioni»¹⁶⁷. (LW 2: 96-7)

conception of thoughtful liking, on the other hand, makes refinement and criticism intrinsic outgrowths of a factor already contained in the value situation».

¹⁶⁷ «A valuative judgment is therefore not a mere statement that a certain thing has been liked; it is an investigation of the claims of the thing in question to be esteemed, appreciated, prized, cherished. This

In questo modo, Dewey introduce riferimenti che definisce “oggettivi” per la morale: non è il singolo a decidere ciò che è morale e ciò che non lo è, in base alle proprie propensioni o al proprio gradimento; la decisione avviene sulla base di criteri e di principi. Resta da stabilire chi definisce principi e criteri. La posizione di Dewey, come abbiamo già visto in precedenza e come analizzeremo meglio in seguito, tenta di mettere insieme un approccio culturale, che affida tale compito a comunità storicamente determinate, e un approccio dialogico-razionale (simile a quello che più tardi verrà proposto da Habermas) per cui un’indagine sviluppata intersoggettivamente da parte di soggetti razionali e privi di pregiudizi è in grado di fondare principi morali condivisi.

Queste considerazioni vengono riprese e approfondite in *Theory of valuation*. Il saggio si apre con l’analisi dei valori, partendo dall’etimologia della parola e di quelle correlate, che evidenziano due accezioni che si sovrappongono continuamente: “valere” come essere importante oppure come stima economica. Troviamo questi significati, ad esempio, anche nei termini italiani “stimare” o “caro” e nelle stesse espressioni “valere”, “avere valore”, ecc. Chiarito ciò, che cosa avviene quando pronunciamo giudizi di valore? In prima istanza i giudizi di valore sembrerebbero espressione di sentimenti o stati d’animo. Se dico a qualcuno: «Sbagli a rubare» la mia frase equivale all’asserzione che sta rubando, accompagnata dalla manifestazione di un sentimento negativo. In realtà, però, quest’analisi non ci porta da nessuna parte, perché sentimenti e stati d’animo non sono controllabili empiricamente, cioè in modo intersoggettivo. Quindi non esiste (o non è utilizzabile) una dimensione privata dell’etica. I giudizi di valore servono piuttosto (o almeno, questo è l’aspetto analizzabile) per indurre cambiamenti nel comportamento altrui.

«Ora è irrilevante e non necessario il domandarsi, in rapporto agli eventi che osserviamo, se vi siano in realtà tali stati interiori, poiché, anche se vi sono tali stati, essi sono per definizione del tutto privati, accessibili soltanto all’ispezione

involves the old and familiar distinction between an apparent and a real good, so that, subject to the meaning given these terms upon the basis of our prior discussion, the object of all criticism is to determine whether an apparent good, something taken to be good, under more or less hidden and unavowed conditions, or “presuppositions,” actually meets and satisfies these conditions».

personale. Di conseguenza, se pure ci fosse una legittima teoria introspezzionistica degli stati di coscienza o dei sentimenti come puri fatti mentali, non vi è giustificazione alcuna di assumere questa teoria nel fornire una spiegazione degli avvenimenti in esame. Inoltre, il riferirsi ai “sentimenti” è superfluo e gratuito, perché la parte importante della spiegazione fornita concerne l’uso di “espressioni di valore” per influenzare la condotta altrui, provocando in essi certe risposte. Dal punto di vista di un resoconto empirico la cosa è priva di significato, giacché l’interpretazione è mantenuta nei termini di qualcosa non soggetta alla pubblica ispezione e verifica. Se vi sono “sentimenti” della specie menzionata, non vi può essere alcuna assicurazione che una qualunque parola, quando è usata da due persone diverse, neppure si riferisca alla stessa cosa, giacché la cosa non è soggetta alla comune osservazione e descrizione»¹⁶⁸. (Dewey 1939a, it.: 17)

I giudizi di valore, e più in generale le espressioni etiche, hanno invece carattere sociale, perché in sé non sono altro che segni finalizzati a produrre o a modificare certi comportamenti.

«I fenomeni in discussione sono fenomeni *sociali*, dove “sociale” significa semplicemente che vi è una forma di comportamento che ha la natura di una interazione o transazione fra due o più persone. Una simile attività interpersonale esiste ogni volta che una persona – come una madre o una bambinaia – tratta un suono, fatto da un’altra persona nel corso di un più esteso comportamento organico, *come un segno* e vi risponde in base a questo carattere invece di reagire ad esso in base alla sua elementare esistenza. L’attività interpersonale è ancora più evidente quando la parte dell’organico compor-

¹⁶⁸ Non può non venire in mente, a proposito di questa argomentazione di Dewey, la celebre critica di Wittgenstein al linguaggio privato e l’esempio della scatola contenente il coleottero (*Philosophische Untersuchungen*, § 293). Se dico, scrive Wittgenstein, che solo io so che cos’è il mio dolore è come se ognuno avesse una scatoletta in cui c’è qualcosa che chiamiamo “coleottero”. Ma se nessuno può guardare nella scatola dell’altro, allora potremmo avere tutti cose diverse, o addirittura la scatola potrebbe essere vuota.

tamento personale in questione ha luogo *per lo scopo* di evocare una data specie di risposta da parte di altre persone. Se, dunque, seguiamo lo scrittore nel riconoscere espressioni di valore là dove egli ne riconosce, noi siamo condotti, dopo aver effettuata la necessaria eliminazione dell'ambiguità del termine "espressione" e della irrilevanza del termine "sentimento", alla conclusione che le espressioni di valore hanno a che fare con le reciproche relazioni di comportamento delle persone, o vi sono implicate». (Dewey 1939a, it.: 18)

Le espressioni etiche hanno dunque senso in un contesto che dà loro un significato. Soltanto in contesti specifici possono essere usate per produrre cambiamenti nel comportamento. Così intese, possono essere definite come strumenti per modificare la situazione esistente e produrne una migliore. Si pongono allora, conclude Dewey, due problemi ulteriori: quello della definizione di ciò che viene giudicato negativo o positivo, cioè, semplificando, del piacere e del dolore, e quello del rapporto tra i mezzi e i fini.

Una delle tesi di fondo del saggio è la continuità e l'omogeneità di mezzi e fini: la valutazione morale riguarda entrambi nella stessa misura, dato che «le proposizioni nelle quali le cose (atti e materiali) sono valutate quali mezzi entrano necessariamente nei desideri e negli interessi che determinano i valori finali». (Dewey 1939a, it.: 55) La differenza tra mezzi e fini va quindi superata, perché anche i mezzi, nel momento in cui si agisce per conseguirli, sono fini. Il fatto che a loro volta rimandino ad altri fini deve essere interpretato come l'esistenza di un *continuum* in cui l'azione modifica progressivamente la situazione, che così modificata impone modificazioni nell'azione successiva, e così via. I mezzi possono essere definiti «fini intenzionali» o «fini in vista» (*ends-in-view*), poiché indirizzati verso fini ulteriori e in questo senso possono essere visti come piani di azione.

La tesi centrale è comunque che l'etica non si fonda su considerazioni metafisiche né su valori universali determinabili razionalmente, ma sulla concreta dimensione esistenziale: «Le valutazioni – scrive Dewey – hanno le loro radici in un'esistenza che, come qualsiasi esistenza presa in se stessa, è *a-razionale*». (Dewey 1939a, it.: 29).

Che cosa significa fondare l'etica sulla dimensione esistenziale? In definitiva, significa

ricondurla a comportamenti che possono essere descritti nelle loro dinamiche e nella loro origine, ma non regolati, cioè che le norme etiche fanno parte del modo di vivere dei soggetti e non di una dimensione superiore. In ultima istanza, significa affermare un'etica descrittiva e non normativa.

Queste posizioni avvicinano Dewey alle scienze sociali in generale e all'antropologia in particolare, come sottolinea in una delle pagine conclusive:

«La necessità di una teoria delle relazioni umane in termini di una sociologia che potrebbe forse in maniera istruttiva essere denominata antropologia culturale, è un'ulteriore condizione dello sviluppo di una teoria della valutazione quale effettivo mezzo strumentale, poiché gli organismi umani vivono in un ambiente culturale. Non vi è nessun desiderio e nessun interesse che, in quanto distinto dal semplice impulso e dall'appetito meramente organico, non sia quel che è a causa della trasformazione effettuata in questi ultimi dalla loro interazione con l'ambiente culturale. Quando si esaminano le teorie correnti, che, del tutto a ragione, mettono in relazione la valutazione coi desideri e con gli interessi, nulla colpisce più della loro negligenza – tanto grande da essere sistematica – nel considerare la funzione delle condizioni ed istituzioni culturali nella formazione dei desideri e dei fini e quindi delle valutazioni. Questa negligenza è forse la prova più convincente che si possa avere del fatto che si sostituiscono manipolazioni dialettiche del concetto del desiderio all'investigazione dei desideri e delle valutazioni come concretamente esistono. Inoltre, la concezione che un'adeguata teoria del comportamento umano – inclusi in particolare i fenomeni del desiderio e del proposito – possa essere formata considerando gli individui staccati dal contesto culturale in cui vivono, si muovono, si realizzano – teoria che può giustamente essere chiamata individualismo metafisico – si è fusa con la credenza metafisica in un regno del mentale per mantenere i fenomeni di valutazione in stato di soggezione rispetto alle tradizioni accettate senza esame, alle convenzioni ed ai costumi eretti ad istituto.

La pretesa separazione che esisterebbe fra il “mondo dei fatti” ed il “regno dei valori” sparirà dalle credenze umane soltanto quando si costaterà che i fenomeni di valutazione hanno la loro immediata sorgente nei modi biologici di comportamento e traggono il loro concreto contenuto dall’influenza delle condizioni culturali». (Dewey, 1939a, it.: 96-7)

Sono molti i passaggi di questo brano che meritano un commento. L’inizio è particolarmente esplicito e sottolinea il legame tra la concezione dell’uomo (l’antropologia filosofica) e la teoria dei valori. Questa relazione è mediata, secondo Dewey, dall’antropologia culturale perché l’uomo vive in un ambiente culturale. Subito dopo, però, questo “vivere” acquista un significato più pregnante: l’ambiente culturale forma l’uomo in ogni suo desiderio e in ogni interesse, quindi la cultura non è semplicemente l’ambiente in cui vive l’uomo, ma ne costituisce la personalità, fa parte della sua natura. La critica alle teorie etiche che ignorano la componente culturale sottolinea che questo approccio è indispensabile per studiare queste dinamiche, altrimenti si cade nell’individualismo metafisico, cioè nel considerare l’individuo come monade, come una sostanza autodeterminata a prescindere dall’ambiente e dalle relazioni con gli altri. I valori nascono nella e dalla dimensione culturale dell’individuo, che è anche costitutiva della sua personalità.

L’analisi antropologico-culturale di Dewey va ancora oltre queste considerazioni. Al penultimo capoverso, dopo “istituto”, è apposta una nota che sembra interessante riportare.

«L’asserzione che si fa, talvolta, che i principi metafisici sono “senza significato”, ordinariamente non tien conto del fatto che, culturalmente parlando, essi sono assai lungi dall’esser privi di significato, nel senso che non avrebbero significativi effetti culturali. Infatti, sono tanto lontani dall’essere insignificanti in questo senso che non vi è nessuna scorciatoia dialettica per la loro eliminazione, giacché quest’ultima può conseguirsi soltanto mediante concrete applicazioni del metodo scientifico che modifichino le condizioni culturali. Ritenere che gli enunciati che non hanno un riferimento sperimentale siano senza

significato è giustificato nel senso che ciò che essi intendono o pretendono di significare non può essere reso intelligibile, e questo è presumibilmente quel che si intende da coloro che sostengono quest'opinione. Interpretati quali sintomi o segni di condizioni effettivamente esistenti, essi possono essere, e di solito sono, altamente significativi, e la più efficace critica di essi è la rivelazione delle condizioni di cui sono indizio». (Dewey 1939a, it.: 97)

La metafisica in sé è priva di significato perché indica oggetti che non possono essere resi intelligibili, ma considerata come insieme di credenze di una comunità ha conseguenze nel comportamento e nella visione del mondo di tutti i membri della comunità e quindi ha un significato importante. Questa posizione è significativa se consideriamo le circostanze in cui è stato scritto questo saggio. Esso venne richiesto a Dewey da Neurath per la *International Encyclopedia of Unified Science*, promossa dagli scienziati e dai filosofi che facevano capo al positivismo logico. Dewey era in dissenso con questo gruppo almeno su due questioni importanti: l'atomismo logico, cioè la convinzione che tutte le proposizioni complesse fossero riducibili a proposizioni elementari confrontabili con singoli fatti e la separazione tra la scienza naturale e l'etica, o meglio tra i metodi da utilizzare nei due ambiti. In seguito alle insistenze di Neurath accettò alla fine di scrivere la voce sui valori. La nota riportata sopra è in parziale sintonia con il rifiuto della metafisica affermato dal neopositivismo, ma lo corregge per un aspetto importante, sostenendo l'importanza culturale della metafisica stessa¹⁶⁹.

Le norme etiche hanno valore strumentale e rappresentano l'adattamento, elaborato storicamente, all'ambiente sociale, in modo da rendere i comportamenti dei diversi membri non conflittuali o comunque compatibili e reciprocamente prevedibili. Quest'analisi non implica però un determinismo, nel senso che i valori del singolo siano interamente determinati dall'ambiente culturale in cui si forma: esso costituisce

¹⁶⁹ È una posizione molto simile a quella del "secondo" Wittgenstein, che riconduce l'essenza alla grammatica, cioè al linguaggio e al significato culturale dei concetti in esso espressi, individuando come fondamento ultimo della "metafisica" così intesa quelle che chiama "le forme di vita", cioè le diverse comunità.

piuttosto l'orizzonte comune, su cui si innesta la ricerca di innovazioni che non sono però mai radicali, che avvengono a partire da un sistema di valori condivisi e in esso si inseriscono, così come, ad esempio, i neologismi non stravolgono la lingua ma la rendono solamente più adatta ad esprimere le nuove realtà e le nuove esperienze.

L'indagine dialogico-razionale cui accennavamo in precedenza si inserisce in un orizzonte normativo dato, ma è in grado, entro certi limiti, di rivederlo criticamente e soprattutto di cercare e individuare soluzioni per problemi morali nuovi, di fronte ai quali non esistono risposte storicamente elaborate dalla comunità. Traducendo queste considerazioni in termini di valori, possiamo dire che in gran parte essi sono già dati e fanno parte del nostro modo di essere, ma siamo in grado di sottoporli a indagine per accertarne la validità e di elaborarne di nuovi di fronte a situazioni emergenti.

Ma come può avvenire il cambiamento di alcuni valori o la nascita di nuovi? Dewey si distacca da ogni prospettiva intellettualistica (come sarà ad esempio quella di Habermas) negando che la semplice analisi dialogica dei valori possa modificare il nostro atteggiamento verso di essi. Per capire meglio la sua posizione bisogna considerare la distinzione che pone già in *Esperienza e natura* tra il valutare (*valuing*) e la valutazione (*valuation*). Il primo termine si riferisce al giudizio di valore diretto, che orienta la prassi senza una riflessione intenzionale del soggetto, il secondo alla riflessione sui valori stessi. In altri termini, la valutazione riguarda l'indagine scientifica sulle convinzioni e sui valori, mentre il valutare è un'attività relativa al piano esistenziale. Nell'attività quotidiana noi viviamo i valori, non li valutiamo: li seguiamo come disposizioni che guidano il nostro comportamento. Quando ci soffermiamo su di essi con un'attività intenzionale (ed è uno dei compiti principali della filosofia), elaboriamo valutazioni. È possibile, allora, che si giunga alla conclusione che uno specifico valore è un residuo del passato senza più una ragion d'essere, o possiamo elaborare nuovi valori per rispondere a situazioni nuove. Tutto ciò, però, non modificherà il nostro comportamento, almeno finché le conclusioni intellettuali non si tradurranno in nuove abitudini e in nuove disposizioni. Seguiamo l'argomentazione di Dewey:

«La psicologia, la quale riflette la vecchia separazione dualistica dello spirito

dalla natura, ha diffuso l'idea secondo cui il processo che termina con la conoscenza muova da innocenti dati sensibili o da puri principi logici, o da entrambe le cose, come da un punto di partenza e da un materiale originario.

Quest'idea, come storia naturale della mente è completamente mitologica. Ogni conoscenza e ogni sforzo di acquisire conoscenza partono da qualche credenza, da qualche significato ricevuto e stabilito, che è il precipitato della precedente esperienza personale e collettiva. In ogni caso, sia che si tratti di una curiosità passeggera, sia che si tratti di un'elaborata indagine scientifica, l'arte della conoscenza critica è una credenza che è stata ritenuta moneta buona e corrente avendo di mira la sua revisione. Essa ha termine quando oggetti più liberi, più ricchi e più sicuri di credenza vengono costituiti come beni di immediata accettazione. L'operazione è costruttiva e fattiva nel senso letterale della parola. Partendo da un bene, considerato apparente e discutibile, e giungendo ad un altro bene che è verificato e sostanziato, l'atto finale della conoscenza è l'accettazione e l'apprezzamento intellettuale di ciò che è significativamente conclusivo.

C'è qualche ragione di supporre che la situazione sia diversa nel caso di altri valori e di altre valutazioni? C'è qualche differenza sostanziale fra la differenza che intercorre tra la ricerca scientifica e i valori-credenza e quella che intercorre tra la critica estetica e i valori estetici o i giudizi morali e i beni morali? C'è qualche differenza quanto a metodo logico? Se adottiamo la teoria corrente e diciamo che i valori immediati si verificano dovunque ci sia preferenza, interesse, inclinazione, è chiaro che questa preferenza è un atto che, anche se non esplicito, è almeno una tendenza e una direzione dell'abito. [...]

Fare una valutazione, giudicare mediante l'apprezzamento significa pertanto portare a consapevole percezione le relazioni di feconda produzione e di resistenza e in tal modo rendere il valore significativo, intelligente e intelligibile. Diventando consapevoli, in sede di discriminazione, delle condizioni causali dell'oggetto desiderato e preferito, noi diventiamo consapevoli delle sue operazioni finali. Se, nel caso dei beni estetici e morali, le condizioni causali che la riflessione rivela come fattori determinanti dell'oggetto buono, risultano fondate

nella costituzione organica in un grado superiore di quanto risulti nel caso degli oggetti di credenza, questa scoperta è di straordinaria importanza per la tecnica del giudizio critico. Essa tuttavia non modifica in alcun modo la logica che vige nella conoscenza della relazione reciproca tra i valori e le valutazioni. Essa indica il particolare contenuto che deve essere controllato e adoperato nella consapevole arte di ricostruire i beni. Come le ricerche aventi per scopo la conoscenza muovono da credenze già costituite, così la critica estetica e morale muovono da beni naturali antecedenti, che sono oggetto di godimento contemplativo e di partecipazione collettiva. Il suo scopo è quello di rendere possibile un desiderio e una scelta fatta a ragion veduta, anziché alla cieca». (Dewey 1925, it.: 304-5)

Nella prima parte del brano, Dewey equipara l'arte e la morale alla conoscenza scientifica: tutte, infatti, anche l'ultima, si basano su presupposti ultimi non dimostrabili, cioè su credenze, spesso ereditate dal passato e che fanno parte della cultura, dello sfondo a partire dal quale si sviluppa la nostra azione. Queste diverse credenze si traducono in abitudini e in disposizioni e quindi in comportamenti, influenzando la nostra esistenza prima ancora che ne prendiamo coscienza. Il compito della filosofia, in questo quadro, è quello di renderci consapevoli (*valuation*) dei presupposti impliciti (*valuing*) del nostro comportamento, scientifico o morale.

Uno dei più autorevoli commentatori di Dewey, Gregory Pappas, dedica molto spazio all'analisi di questi due concetti. Dopo aver sottolineato che entrambi i termini si riferiscono all'approccio che Dewey definisce "indagine" sulla morale, aggiunge:

«Il significato di questi distinti aspetti dell'indagine è che sono due modi in cui possiamo giudicare o apprendere qualcosa nell'esperienza: nella sua immediatezza (*valuing*) o nelle sue relazioni con altre cose nell'esperienza (*valuation*). Il valutare è l'operazione diretta, spontanea e pre-cognitiva in cui apprezziamo qualcosa per la sua qualità immediata prima che sia sottoposta alla riflessione. [...] La riflessione è comparativa e attenta alle condizioni, alle relazioni dei mezzi e dei fini, alle conseguenze, alle implicazioni e alle

inferenze. Il processo riflessivo che porta a questo tipo di giudizio di valore è chiamato valutazione»¹⁷⁰. (Pappas 2008: 104-5)

Per esemplificare la differenza tra il valutare e la valutazione, Pappas ricorre ad un esempio: in quanto eterosessuale, scrive, provo repulsione verso l'omosessualità, associandola spontaneamente a qualcosa di moralmente negativo (*valuing*); riflettendo razionalmente, però, non posso che giungere alla conclusione che si tratta di un modo moralmente lecito di vivere la sessualità tra persone adulte e dunque la mia repulsione istintiva non deve tradursi in comportamenti discriminanti, da parte mia, verso gli omosessuali (*valuation*). Ciò non toglie, però, che continui a sentire la stessa istintiva repulsione di fronte a manifestazioni di omosessualità e il processo mediante cui il livello della riflessione razionale può influenzare la reazione immediata è estremamente lungo e complesso. In ogni caso, però, è importante che ogni reazione immediata (*valuing*) sia sottoposta all'analisi razionale. «Per Dewey – conclude Pappas – il nostro valutare [*valuing*] dovrebbe essere sottoposto a una costante e anche intensa analisi critica, ma la riflessione critica (indagine) non è un processo isolato e razionalistico che può guidare unicamente mediante la logica e i fatti. Le mie riflessioni critiche sulla sessualità possono alla fine cambiare il mio valutare, ma devono iniziare, aver luogo e dirigere il mio comportamento a prescindere da quali esperienze di reazione immediata [*valuing*] mi capitino di avere». (Pappas 2008: 107) Questi due livelli indicano dunque due tipi di reazione morale, una immediata, l'altra critica. La prima è determinata da come siamo fatti culturalmente, dai valori che abbiamo interiorizzato, dalla formazione ricevuta. Tra i due approcci c'è spesso sintonia, e per questo Hume e i moralisti inglesi di fine Settecento facevano coincidere la morale con il sentimento provato di fronte ai diversi eventi. Ma questa corrispondenza non deve essere data per scontata e l'indagine critica è sempre importante. Questa tensione positiva tra componente comunitaria e

¹⁷⁰ «The significance of these distinct traits for inquiry is that there are two ways in which one can judge or apprehend anything in experience: in its immediacy (*valuing*) or in its relations to other things in experience (*valuation*). *Valuing* is the direct, spontaneous, and pre-cognitive operation where we appreciate something by its immediate quality before it is subject to reflection. [...] Reflection is comparative and attentive to conditions, relations of means and ends, consequences, implications, and inferences. The reflective process of arriving at this kind of judgment of value is called valuation».

iniziativa individuale nella coscienza morale è uno dei tratti più originali e interessanti dell'etica di Dewey.

Non è necessario in questa sede ricostruire l'intero sviluppo argomentativo del saggio di Dewey. È sufficiente sottolineare alcuni passaggi conclusivi. I giudizi di valore sono legati ai desideri e agli interessi, ma essi a loro volta assumono maggiore o minore rilievo in quanto inseriti in un contesto che stabilisce la loro importanza. I valori sono di conseguenza disposti in una gerarchia che varia, in una certa misura, a seconda delle società.

«Anche l'opinione che “valore è il qualsiasi oggetto di qualsiasi interesse” deve essere accettata con gran cautela. Così a prima vista essa pone tutti gli interessi esattamente allo stesso livello. Ma quando gli interessi vengono esaminati nella loro concreta struttura in relazione al posto che occupano in qualche situazione, è chiaro che tutto dipende dagli oggetti in essi involti. E ciò a sua volta dipende dalla cura con cui sono state esaminate le esigenze delle situazioni esistenti e altresì la capacità di soddisfare o realizzare quelle esigenze insita nelle azioni progettate. Che tutti gli interessi stiano sullo stesso piano riguardo alla loro funzione di fattori valutativi è contraddetto persino dall'osservazione delle più ordinarie esperienze di ogni giorno. [...] Poiché gli interessi occorrono in contesti esistenziali definiti e non nel vago e nel vuoto, e giacché questi contesti sono situazioni che rientrano nell'attività vitale di una persona o di un gruppo, gli interessi sono così concatenati fra loro che per ciascun d'essi la sua capacità di essere fonte di valutazione è una funzione del complesso al quale appartiene. La nozione che sia egualmente un valore qualunque oggetto di qualunque interesse, può mantenersi soltanto in base a una concezione che isoli completamente gli interessi l'uno dall'altro, concezione tanto lontana dai fatti che cadono sotto i nostri occhi, che la sua esistenza può spiegarsi soltanto come un corollario della psicologia introspezionistica la quale ritiene che i desideri e gli interessi non siano altro che “sentimenti” anziché modi di comportamento». (Dewey 1939a, it.: 30-1)

I valori sorgono quindi dal rapporto dinamico con l'ambiente naturale e sociale e sono spesso il risultato di questo rapporto, così come si è storicamente sviluppato, che viene generalizzato e trasmesso nei suoi esiti alle nuove generazioni. In questo modo trova una facile soluzione anche il problema della relazione tra il desiderato e il desiderabile, cioè tra una dimensione soggettiva e individuale delle dinamiche che guidano il comportamento e quelle norme generali che definiamo più propriamente "morale". Il "desiderabile", secondo Dewey, è ciò che l'esperienza storica della società cui apparteniamo ha dimostrato produrre abitualmente, e non in modo casuale o sporadico, buoni risultati. Ed è anche ciò che, in questa prospettiva, è determinato in seguito al ragionamento e all'indagine, rielaborando e sottoponendo a critica l'impulso immediato e originario. Dewey riconosce quindi un livello generale dei valori, che non deriva però né da un *a priori* né da principi religiosi o metafisici, ma dalla cultura e dall'indagine razionale.

Questi due aspetti possono essere conciliati applicando anche alla teoria dei valori un metodo di indagine simile a quello delle scienze naturali, che assuma valori e norme esistenti, derivate dal costume e dalla tradizione, come oggetto per un'indagine razionale che ne determini la validità o meno. È a questo punto che si apre lo spazio per le scienze umane, in particolare la psicologia e l'antropologia culturale, come abbiamo visto in apertura, per rielaborare l'esperienza storica e individuale e per analizzare criticamente i valori che la orientano. Vedremo negli ultimi due capitoli come il rapporto con l'antropologia culturale può dare un apporto di rilievo a questa indagine critica.

6.9. Il problema dell'oggettività dei valori

L'applicazione del metodo delle scienze naturali all'ambito etico solleva la questione della oggettività o meno dei valori e della possibilità di controllarli mediante evidenze empiriche. È il problema affrontato nell'articolo *Valuation Judgments and Immediate*

Quality, pubblicato nel 1943 in risposta a quello di Philip B. Rice, “*Objectivity*” in *Value Judgments*¹⁷¹.

Secondo Rice i giudizi di valore «sono conclusioni di indagini all’interno di condizioni e risultati di oggetti di esperienza» (Dewey 1943: 66) e ciò equivale a dire che «l’oggettività risiede nelle condizioni pubblicamente osservabili e nelle conseguenze delle esperienze di valore» (*Idem*). Accanto a questi principi, desunti correttamente dal pensiero di Dewey, Rice parla però della dimensione soggettiva dei valori, riferendola alla sfera interiore e privata della coscienza. Rice attribuisce a Dewey il concetto di una “esperienza di valore” cui risultano connessi sentimenti di simpatia e di piacere. Secondo Dewey non è corretto parlare di “valori” come oggetti invariabili cui sarebbero sempre e costantemente connessi sentimenti positivi. I valori derivano piuttosto dall’indagine su situazioni specifiche e sono quindi essi stessi specifici, definendosi nel contesto della situazione stessa. È come quando, esemplifica Dewey, in un discorso qualcuno viene presentato come “il candidato” ad una carica. Non fa parte della sua natura essere “candidato”, ma lo è in quelle specifiche circostanze in riferimento a una specifica situazione. «Nella mia teoria generale sul giudizio e sulla verifica, la *situazione* è la parola-chiave» (Dewey 1943: 69), scrive Dewey. A partire dalla situazione, il problema del rapporto tra aspetti oggettivi e soggettivi è facilmente risolvibile, nel contesto di un metodo mutuato dalle scienze naturali. Ogni azione, infatti, muove da una situazione problematica e mira a modificarla in modo da risolvere i problemi (che per Dewey significa passare da una situazione fatta di qualità conflittuali, confuse e disordinate, all’individuazione di fatti capaci di rendere la situazione unitaria e ordinata). I valori sono piani per il futuro, sono progetti di cambiamenti tali da rendere la situazione migliore per gli individui coinvolti. In questo senso la loro funzione è simile alle ipotesi del metodo ipotetico-induttivo e la verifica consiste nella realizzazione (o meno) di una situazione migliore di quella di partenza e rispondente alle nostre attese.

¹⁷¹ Entrambi gli articoli, pubblicati originariamente nel “*Journal of Philosophy*”, sono adesso disponibili in *LW* 15, rispettivamente alle pp. 63-72 e 402-412.

Nell'articolo successivo (*Further as to Valuation as Judgment*)¹⁷², scritto in risposta alla replica di Rice, Dewey combatte in modo ancora più deciso la tesi di stati interni che rimandino in qualche modo all'anima, alla coscienza, alla mente, o in generale a qualche entità inaccessibile dall'esterno. Un mal di denti, ad esempio, è "sentito" dall'individuo che lo ha, ma ha una dimensione oggettiva nella misura in cui possiamo individuarne le cause (una carie, un ascesso), mediante l'osservazione o con strumenti diagnostici. Solo in questo senso può essere oggetto di conoscenza e di analisi, e ciò vale anche per i sentimenti, le intenzioni, i valori. In altri termini, possiamo parlare soltanto di ciò che si traduce in eventi osservabili, organici o ambientali che siano. Occorre poi considerare che tali eventi, di cui Dewey non intende ovviamente negare l'esistenza, diventano significativi nel momento in cui entrano a far parte del linguaggio e si inseriscono in un contesto che è pubblico. Solo in questa prospettiva, dunque, possono essere oggetto di indagine, e in particolare di indagine etica.

Dewey torna sul tema dell'oggettività dei valori in un articolo pubblicato nel 1944 nel "Journal of Philosophy", dal titolo *Some Questions about Value*¹⁷³. In esso pone il problema se sia sufficiente che qualcosa piaccia, sia desiderata o sia attraente per essere definita "un valore", o se non si richieda anche una valutazione e un apprezzamento sulla base di criteri. Nel caso in cui prevalga la seconda tesi, prosegue, è possibile determinare ciò che è degno di apprezzamento ed è definibile "valore" in base al metodo scientifico di indagine, in senso lato, oppure nella natura del "valore" c'è qualcosa di irriducibile a questo tipo di approccio?

Per rispondere a questa domanda e per dare un significato univoco al termine "valore", dobbiamo chiederci: «nelle proposizioni di valutazione *in quanto proposizioni* c'è qualcosa di specifico e distintivo?». (Dewey 1946, it.: 341) Non si tratta di confrontare i "fatti-valore" con altri tipi di fatti, ma di definire le caratteristiche delle proposizioni di questo tipo. Formulato in altri termini, il problema è se, a proposito dei valori, sia possibile un approccio cognitivo. Le scuole filosofiche che lo negano, ad esempio, equiparano le proposizioni valoriali a esclamazioni o ad auspici, negando che

¹⁷² Ora in *LW* 15: 73-83; tr. it. di G. Preti, in Dewey 1946, pp. 321-34.

¹⁷³ Ora in *LW* 15: 101-108; tr. it. di G. Preti, in Dewey 1946, pp. 335-45.

abbiano lo stesso statuto di quelle scientifiche. La conseguenza che deriva da questo approccio, e che è poi quella che a Dewey preme contro battere, è che le proposizioni etiche non sono argomentabili, né confrontabili, che insomma non è possibile discuterle con la prospettiva di trovare un accordo intersoggettivo, come avviene invece per quelle scientifiche. Se questa teoria fosse vera, avrebbe conseguenze gravi: le divergenze internazionali potrebbero essere risolte soltanto con la guerra, quelle sociali con il conflitto, quelle individuali con la lotta. Dewey prospetta una tesi diversa:

«Usando la parola “propensione” senza preconcetti, credo che si possa formularla nel modo seguente: i fatti di valore sono fatti di propensione di tale intensità ed esclusività da non potersi modificare con l’esame dei fondamenti e delle conseguenze? Il problema in discussione non è se di fatto alcuni valori siano considerati come di tale genere, ma se la causa dell’essere considerati in tal modo sia intrinseca a essi come fatti di valore o non piuttosto un fenomeno sociale-culturale. In quest’ultimo caso essi potrebbero venir modificati da mutamenti sociali-culturali. Nel primo caso invece le divergenze nel valutare che abbiano una seria importanza sociale non possono esser portate nel campo della ricerca in modo da risolverle ragionevolmente». (Dewey 1946, it.: 344)

Dewey sostiene ovviamente la tesi dell’origine socio-culturale dei valori, che rende difficile ma in linea di principio non impossibile superare i pregiudizi che li sostengono per giungere a un’indagine comune. Questa tesi non viene però approfondita nell’articolo, che si conclude con una domanda che almeno formalmente lascia aperto il problema: «i valori e le valutazioni sono di natura tale da poter esser trattati su di una base psicologica di un preteso genere “individuale”, oppure sono così definitamente e completamente di natura sociale-culturale da non poter essere effettivamente trattate che in tale contesto?». (Dewey 1946, it.: 345)

La seconda prospettiva è ovviamente quella che avvicina Dewey all’antropologia culturale e come abbiamo visto è quella che egli privilegia in misura sempre maggiore nelle opere più tarde.

6.10. Il concetto di transazione in Dewey: l'uomo fa l'ambiente che fa l'uomo.

Il concetto di “transazione” è implicito nella filosofia di Dewey fin dagli scritti giovanili e si definisce in modo compiuto nelle opere degli anni Venti (in particolare *Reconstruction in philosophy*, *Human Nature and Conduct* e *Experience and Nature*), fino a costituire il concetto centrale dell'ultima opera di Dewey, *Knowing and the Known*, scritta con Bentley nel 1949. Prima ancora di ridefinire il rapporto tra “conoscente e conosciuto”, come recita il titolo, il concetto ridefinisce il rapporto tra soggetto e oggetto, superando la loro distinzione per considerarli parte di un unico processo.

L'origine del termine “transazione” è economico, ed a questo ambito Dewey fa riferimento per chiarire il proprio punto di vista. Si ha una transazione economica quando si scambiano merci con merci o con denaro, quando si vende o si acquista. Nella transazione possiamo distinguere un venditore e un compratore, ma il primo è tale soltanto in funzione del secondo, ed entrambi sono definibili come elementi del processo di compravendita. Al di fuori del processo di compravendita non possiamo parlare né di venditore né di acquirente. Non risulterebbe ovviamente corretto parlare del venditore prescindendo dal compratore e al di fuori di questo contesto. Il venditore è tale in quanto è impegnato in un rapporto: non preesiste, come venditore, al rapporto, né indipendentemente da esso.

Il processo di transazione è molto diverso da quello di interazione, con il quale si tende a volte a confonderlo. Secondo Dewey è molto importante chiarire questa differenza e a questo compito dedica molto spazio.

«Tracciamo, in primo luogo, la distinzione tra transazione e interazione in termini descrittivi. Se l'interazione è una indagine di tipo tale che in essa gli eventi si presentano come se fossero stati descritti adeguatamente già prima che venga formulata una indagine sulle loro relazioni allora:

la *Transazione* è una indagine di tipo tale che in essa si accettano le descrizioni esistenti solo come descrizioni preliminari e di prova, così che a qualsiasi stadio

dell'indagine si possano dare liberamente delle nuove descrizioni degli aspetti e delle fasi degli eventi, siano esse in forma ampliata o ristretta.

Tracciamo ora la distinzione in termini di nomi e di nominare. Se l'inter-azione si trova lì dove i vari oggetti su cui si conduce l'indagine si presentano come se fossero adeguatamente nominati e conosciuti già prima che l'indagine cominci, sì che il procedimento successivo riguarderà quel che risulta dalla reciproca azione e reazione degli oggetti dati, e non quel che risulta dalla riorganizzazione dello status degli stessi oggetti presupposti, allora:

la *Transazione* è una indagine che si estende, in forza dell'osservazione, che ha posizione e importanza primaria, attraverso tutte le materie che si presentano, e che procede liberamente a ri-determinare e a ri-nominare gli oggetti compresi nel sistema.

O in termini di Fatto. Se l'inter-azione è un procedimento tale che i suoi elementi costitutivi inter-agenti sono posti nella indagine come dei "fatti" separati, ciascuno dei quali è indipendente dalla presenza degli altri, allora:

la *Transazione* è un Fatto tale che nessuno dei suoi elementi costitutivi può essere adeguatamente specificato come fatto a prescindere dalla specificazione di altri elementi costitutivi dell'intera materia trattata. [...]

Oppure tracciamo la distinzione prestando particolare attenzione al caso dell'organismo e dell'ambiente. Se l'interazione suppone che l'organismo e gli oggetti del suo ambiente siano presenti come esistenze o forme di esistenza essenzialmente separate, antecedenti al loro sottoporsi congiuntamente ad esame, allora:

la *Transazione* non ritiene adeguata alcuna pre-conoscenza né del solo organismo né del solo ambiente, neppure per quanto concerne la natura fondamentale delle distinzioni convenzionali ordinarie fra di essi, ma esige che essi si accettino prima di tutto in un sistema comune, riservando piena libertà al loro esame in sviluppo.

Oppure, più in particolare, concentrando l'attenzione sui conoscere e sui conosciuti. Se, al posto della vecchia auto-azione da parte di un conoscente, l'inter-azione suppone dei piccoli «reali» che interagiscono con o su parti della

carne di un organismo per produrre tutti i conoscere su su fino a comprendere sia le teorie della conoscenza più meccanicistiche che quelle meno meccanicistiche, allora:

la *Transazione* è il procedimento che osserva gli uomini nel loro parlare e scrivere, con i loro comportamenti linguistici e le loro attività rappresentazionali connesse con i loro percepire-cose e le loro manipolazioni, e che permette un pieno trattamento, descrittivo e funzionale, dell'intero processo, ivi compresi tutti i suoi «contenuti», siano essi chiamati «interni» o «esterni», nel modo, quale che esso sia, richiesto dalle sempre più progredite tecniche di indagine.

Ed infine, rispetto alla indagine in generale. Se la presentazione inter-azionale, sulla base dei suoi successi particolari raggiunti in campi particolari, si afferma dogmaticamente, o pretende di stabilire il suo procedimento come l'unico valido contro tutti i suoi rivali, allora:

L'Osservazione transazionale è il frutto dell'affermazione del diritto di procedere liberamente a scegliere e considerare tutte le materie di indagine nel modo, qualunque esso sia, che appaia opportuno in base ad un'ipotesi ragionevole, dimenticando le antiche pretese avanzate da parte delle menti o dei meccanismi materiali, o di qualunque surrogato delle une o degli altri. (Dewey e Bentley 1949, it.: 144-7)

Come appare chiaro da queste definizioni, la transazione è una vera e propria visione alternativa del mondo in tutti i suoi diversi aspetti, esprime un modo nuovo di considerare la realtà. Un modo nuovo che sembra però conservare ancora l'antica radice hegeliana, la cui dialettica appare come uno degli aspetti costitutivi del concetto (e forse quello principale). Ognuno degli ambiti toccati da Dewey nel lungo brano riportato meriterebbe un commento approfondito, che ci porterebbe però al di là dei limiti della nostra analisi: nella descrizione della realtà, "transazione" vuol dire considerare l'osservazione della realtà come un'indagine e non come un rispecchiamento; relativamente al linguaggio, significa che i singoli termini acquistano significato soltanto all'interno di un sistema, che l'indagine deve determinare, e così via.

Per quanto riguarda il "Fatto", ad esempio, Dewey aveva già illustrato in precedenza che cosa comportava considerarlo in ottica transazionale.

«“Fatto”, nella nostra accezione, deve considerarsi tale da avere un campo di riferimento ampio quanto quello assegnato a qualsiasi nome che stia per cosmo, universo o natura, lì dove risulti dal contesto che si tratta di termini conoscitivi e non poetici. Dobbiamo vedere in esso il suo passato e il suo futuro, il suo svilupparsi-da e il suo svilupparsi-in; il suo passare da registrazioni più povere a registrazioni più ricche, e dal meno al più. Deve considerarsi tale da avere tanta solidità e concretezza quanta ne hanno la natura, l’universo o il mondo, o quale che sia il nome che si voglia adottare. Deve considerarsi, tuttavia, in un modo che tenga sempre presente che invece di introdurre gratuitamente un qualcosa di sconosciuto a fondamento di ciò che viene fattualmente conosciuto, prendiamo la conoscenza nella sua totalità – i conoscere-conosciuti così come si presentano: e cioè, gli uni e gli altri unitariamente – senza appellarsi ad una tartaruga¹⁷⁴ cosmica che sorregga un elefante cosmico che a sua volta sorregga un pilastro cosmico che a sua volta sorregga quel cosmo fattuale a cui si rivolge il nostro esame». (Dewey e Bentley 1949, it.: 77)

I riferimenti alla dialettica hegeliana (ma potremmo anche dire “dewyana”, perché Dewey dopo averla fatta propria l’ha approfondita, ridefinita e largamente usata in tutte le sue opere principali) sono piuttosto espliciti, in particolare nel considerare il fatto come totalità se preso nel suo sviluppo, nella sua storia.

Riprendendo l’analisi del brano precedente, l’aspetto più interessante in prospettiva antropologico-culturale è il modo di considerare l’uomo, non dal punto di vista meccanicistico, ma, per così dire, “in situazione”, nella sua azione concreta che consente di superare la distinzione tra individuo e ambiente e tra interno ed esterno, riconducendo tutto a un processo di transazione.

Il concetto di transazione riguarda anche (e in quest’opera soprattutto) il modello epistemologico che caratterizza le diverse epoche, in una evoluzione che Dewey riassume in tre “stadi” (termine che fa riferimento a Comte): *autoazione*, *interazione* e *transazione*.

¹⁷⁴ Dewey si riferisce alla nota critica di Locke al sostanzialismo e al vano tentativo di trovare un “fondamento ultimo” dei fenomeni.

«Auto-azione: quando si considerano le cose come se agissero per proprio potere.

Inter-azione: quando ad ogni cosa se ne contrappone un'altra in rapporto di reciproca connessione causale.

Trans-azione: quando si impiegano sistemi di descrizione e di denominazione per trattare aspetti o fasi di azione, senza riferirsi alla fine ad “elementi” o ad altre presunte “entità”, “essenze”, o “realtà” individuabili o indipendenti, e senza che si isolino, da tali individuabili “elementi”, delle presunte “relazioni” individuabili». (Dewey e Bentley 1949, it.: 130)

Non è difficile riconoscere nei primi due lo stadio metafisico e quello “positivo” di Comte, mentre il terzo va ovviamente oltre la scienza e il sapere così come erano intesi durante il positivismo.

Il primo “stadio” si riferisce alla credenza che le cose abbiano in sé il principio di attività indipendentemente e prima dei rapporti con le altre, concetto espresso dai termini di “sostanza”, “entità”, “essenza”, ecc. In ambito filosofico, caratterizza tutto il pensiero antico ed è ben rappresentato da Aristotele. Le cose hanno in sé il principio del proprio essere (la forma) e dell'attività (potenza-atto). Il secondo momento sostituisce nella spiegazione alle cose isolate l'interazione tra esse, e in particolare il rapporto di causa-effetto. Dewey considera iniziatore di tale metodo Galilei, poi esso caratterizza la fisica e in generale la scienza fino agli ultimi decenni dell'Ottocento. È ben rappresentato dalla fisica di Newton, che costituisce un sistema in sé completo, in grado di descrivere le relazioni necessarie tra i suoi diversi elementi (leggi).

L'ottica transazionale inizia con la fisica di Einstein e con la biologia di Darwin. Essa introduce la nozione di “sistema”, in sostituzione alla relazione di sostanze già date indipendentemente da esso. In un sistema non esistono elementi o essenze, ma ogni parte è definita in rapporto alla totalità, come momento di un processo.

La prospettiva transazionale stenta ad imporsi invece nell'ambito delle scienze umane e sociali, il cui oggetto al contrario è transazionale al massimo livello. Con poche eccezioni, tra le quali Dewey ricorda la psicologia della Gestalt, in esse il punto di vista prevalente è ancora quello interazionale. Un punto di vista transazionale sarebbe invece

importante per una migliore comprensione del comportamento umano.

«Anche se può essere difficile in principio metterlo in opera, certo è che non appena il suo uso viene a consolidarsi, il punto di vista transazionale per i comportamenti si libera di tutti i vecchi raddoppiamenti e confusioni. Si pensi ai comuni comportamenti quotidiani, e li si consideri liberi sia da caratteristiche mentali personali e individuali che da meccanismi particolari. Si guardino da vicino e con attenzione le descrizioni che ne facciamo quando ci liberiamo di espressioni colloquiali e di altri espedienti e scorciatoie convenzionali.

Se vediamo un cacciatore che va con il suo fucile in un campo in cui scorge un piccolo animale già a lui noto col nome di coniglio, allora, in una cornice ristretta a mezz'ora e ad un acro di terra, è facile e, per scopi immediati, abbastanza soddisfacente descrivere lo sparo che segue in una forma interazionale nella quale coniglio e cacciatore e fucile si presentano separati l'uno dall'altro e si incontrano in un rapporto di causa ed effetto. Tuttavia, se prendiamo un'area abbastanza grande di superficie terrestre e un numero abbastanza grande di anni dell'ordine delle migliaia, e guardiamo al graduale aver luogo dell'identificazione della caccia al coniglio, che in un primo tempo sorge nei processi subnormali del gesto, del grido, del movimento vigile cui partecipano sia coniglio che cacciatore, e che continua poi attraverso vari livelli di descrizione e di nominare, vedremo subito che la spiegazione transazionale è quella che più si dimostrerebbe adeguata. E ciò vale non soltanto per il nominare del cacciatore, ma anche per una comprensione della sua storia giù giù fino al pre-umano e per i suoi espedienti e le sue tecniche. Nessuno potrebbe parlare con qualche successo del cacciatore e del cacciato come isolati rispetto al cacciare. D'altra parte è altrettanto assurdo porre il cacciare come un evento prescindente dalla connessione spazio-temporale di tutti i suoi componenti. Un tipo di esempio un po' diverso si troverà nel paragonare una partita di biliardo con un prestito di denaro, entrambi presi come eventi. Se ci limitiamo al problema delle palle sul tavolo da biliardo, possiamo anche, e vantaggiosamente, presentarle e studiarle interazionalmente. Ma una spiegazione culturale del

gioco, in tutta la sua estensione di sviluppo sociale e di adattamenti umani, ha già carattere transazionale. E se un giocatore perde del denaro a vantaggio di un altro non possiamo neanche trovare delle parole adatte per organizzare una spiegazione completamente interazionale radunando insieme gli elementi originariamente separati. Chi prende in prestito non può farlo senza qualcuno che dia in prestito, e chi dà in prestito non può farlo senza qualcuno che prenda in prestito, essendo il prestito una transazione che può essere identificata solo nella più ampia transazione di tutto il sistema legale-commerciale in cui si presenta come occorrenza. In che senso, nel comune comportamento quotidiano, possiamo esaminare un parlare a meno di non prendere insieme in considerazione un ascoltare? O uno scrivere senza un leggere? O un comprare senza un vendere? O una offerta senza una domanda? Come può esservi un capufficio senza un impiegato o un impiegato senza un capufficio? Possiamo, naturalmente, separare a piacere qualsiasi porzione di una transazione, e dare delle descrizioni provvisorie e delle registrazioni parziali. Ma tutto ciò deve essere soggetto alla osservazione più ampia dell'intero processo». (Dewey e Bentley 1949, it.: 160-2)

L'analisi transazionale consente una conoscenza più completa degli stessi fatti che potrebbero essere spiegati parzialmente anche dal punto di vista interazionale. Come nell'esempio della caccia, essa colloca gli eventi in una dimensione temporale e culturale che ne assicura la comprensione effettiva. Di solito la comprensione si produce comunque, dato che nel senso comune sono ormai acquisiti significati come "caccia" o "cacciatore" e non pensiamo più alla loro funzione in un contesto più ampio e alla loro origine in un passato più o meno remoto. Per un'analisi scientifica, occorre però spogliarsi dalle cristallizzazioni e dai preconcetti del senso comune per ricollocare l'oggetto del conoscere nel contesto globale che lo spiega, ad esempio il singolo atto di compravendita nell'ambito dei rapporti giuridici che presuppone.

Come dicevamo sopra, la transazione non è semplicemente un nuovo metodo di conoscenza, ma un nuovo modo di vedere il mondo, l'uomo e la sua azione nella società e nell'ambiente. Se l'affermazione dell'individualità è stata una conquista della

modernità, essa ha esaurito la sua funzione innovativa e la credenza in un soggetto sussistente indipendentemente dal proprio agire e dai rapporti con la realtà rischia di diventare un freno per la conoscenza e per la stessa concezione etica. La dimensione comunitaria della coscienza individuale, l'interiorizzazione dei valori culturali che caratterizza la personalità, dinamiche presenti nella filosofia di Dewey fin dalle grandi opere degli anni Venti, trovano mediante il concetto di transazione una formulazione compiuta.

«L'organismo, è vero, nella vita e nel linguaggio quotidiani, sembra risaltare in netta separazione dalle transizioni in cui è coinvolto. Ma tale è solo ad un'osservazione superficiale. Una delle ragioni che lo fanno apparire così sta nel fatto che l'organismo è coinvolto in un enorme numero di transazioni. Quanto più alto è il posto che l'organismo occupa nella scala evolutiva, tanto più complicate sono le transazioni in cui è coinvolto; e l'uomo presenta una notevolissima complessità. Immaginiamo un uomo che sia impegnato in una sola transazione con un solo altro uomo, per tutta la sua vita, non sarebbe difficile, allora, considerarlo avulso da quella transazione o da quell'altro suo simile? Ci vorrebbe, se non altro, una ben lunga analisi, sempre che esistesse chi potesse condurla, per riuscire a separarlo e distinguerlo come un elemento costitutivo del tutto. Un «uomo d'affari» non sarebbe chiamato così se di affari non ne facesse mai, d'altro canto, è proprio la varietà delle altre sue transazioni ciò che rende facile distinguerlo e caratterizzarlo come un «uomo d'affari». Pensiamo alla enorme varietà delle altre sue transazioni, e diverrà ancor più semplice tirare fuori da lui «un uomo» nel senso di una «essenza» o «sostanza», o «anima» o «spirito», secondo il modello richiesto dai nomi generali. Si giungerà così, alla fine, a considerarlo come se potesse continuare ad essere un uomo senza essere in alcuna transazione. La scienza moderna è proprio colei che rovescia questo processo conducendo il suo esame in modo molto più esauriente. Quando si consideravano le azioni come separate dal loro attore, mentre l'attore veniva considerato come separato dalle sue azioni, il risultato, tanto in particolare quanto in generale, era che si veniva a conferire una

posizione di autorità alla «essenza». Il lavoro di Galileo, Newton e Darwin, continuamente, poco a poco, ha distrutto questo tipo di osservazione, e gli sviluppi futuri completeranno quest'opera per quanto riguarda le attività comportamentali umane più complesse. Rovesceranno i vecchi processi e daranno alle transazioni una organizzazione descrittiva più completa senza più porre dietro di esse potenze auto-azionali, o «particelle inalterabili» interazionali». (Dewey e Bentley 1949, it.: 167-8)

L'individuo, quindi, è l'insieme delle sue transazioni, sia quelle attuali che quelle del suo passato personale, sia quelle della società nel suo insieme, sia quelle accumulate nella storia. Ad esempio, il linguaggio e le strategie logiche sono per l'individuo uno strumento che egli trova già pronto. Ma esse sono state costruite, storicamente, come risultato di transazioni tra l'umanità e l'ambiente, o tra uomo e uomo, e l'individuo che ne fa uso si pone dunque in qualche modo al centro di processi transazioni, anche se non istituiti direttamente. Lo stesso vale per tutti gli altri aspetti della personalità del singolo, che derivano dal processo di educazione e interiorizzazione, e dunque sono di origine culturale. Nella società stessa, poi, i diversi modi di vedere il mondo, di reagire all'ambiente, di sentire, si presentano come reazioni codificate, ma hanno avuto un'origine storica e dinamica. L'individuo ha in sé una serie di risultati di processi dinamici elaborati culturalmente, ed è dunque, nella sua natura più intima, un centro di transazioni socio-storiche.

Da questa concezione, e da un'interpretazione dell'uomo che è fondamentalmente antropologico-culturale, deriva la centralità che in Dewey assumono la democrazia e la formazione di una personalità democratica. L'individuo, infatti, è la società in uno dei punti di convergenza dei processi di cui si compone; di conseguenza ogni individuo, anche se spesso in modo non immediatamente palese, è formato dalla società e contemporaneamente la forma. Una società democratica forma perciò personalità democratiche, e viceversa. Uomo e società sono in definitiva modi diversi di guardare gli stessi processi, sono momenti complementari di un'unica totalità.

7. Individuo e cultura: la scuola di cultura e personalità.

Il problema dei valori e la concezione “transazionale” dell’uomo legano il pensiero di Dewey all’antropologia culturale statunitense, con i cui rappresentanti, come abbiamo visto, c’erano rapporti intellettuali non sporadici. Ci proponiamo adesso di analizzare in profondità alcuni delle concezioni e dei concetti antropologici più vicini al pensiero di Dewey, i quali (è questa una delle tesi principali che cercheremo di dimostrare) consentono di risolvere alcuni dei problemi da lui lasciati aperti e che al tempo stesso risultano più chiari alla luce delle teorie filosofiche di Dewey fin qui analizzate.

In via preliminare e introduttiva, possiamo affermare che il rapporto uomo-ambiente così come è delineato da Dewey almeno fin da *Natura e condotta dell’uomo* e *Esperienza e natura*, cioè in termini transazionali, non differisce molto da quello dell’antropologia di scuola boasiana. In entrambi i casi le dinamiche fondamentali sono quelle della formazione dell’individualità nel contesto ambientale e dell’interiorizzazione degli atteggiamenti che sono andati storicamente sedimentandosi nel rapporto tra una specifica comunità e uno specifico ambiente. Anche il rapporto individuo-comunità si pone in termini simili: una parte consistente della personalità individuale si forma per interiorizzazione e assimilazione di valori e atteggiamenti della comunità. Infine, il processo educativo, al quale Dewey dà tanta importanza, lo avvicina all’antropologia culturale, che vede nella trasmissione della cultura ai nuovi membri della comunità uno dei processi maggiormente studiati e discussi.

Le tre tesi che abbiamo enunciato necessitano ovviamente di una documentazione adeguata a sostenerle, mediante l’analisi dei principali concetti antropologici.

7.1. I modelli culturali

Abbiamo già fatto cenno alla “scuola di cultura e personalità” (v. par. 1.2.3), ispirata da Boas e sviluppata da Benedict, da Mead, da Linton e da Kardiner, da Clyde Kluckhohn. Un’analisi più approfondita dei concetti che propone evidenzierà i numerosi punti di contatto con la filosofia di Dewey.

Ruth Benedict ha definito il concetto di «modelli culturali» (*Patterns of Culture*, recita

il titolo della sua opera più nota).

La Benedict introduce le proprie intenzioni e la prospettiva di ricerca mediante la narrazione di un suggestivo mito, rimasto famoso nella storia dell'antropologia per la sua forte valenza allegorica.

«Un giorno, improvvisamente, Ramon interruppe con una strana frase la sua descrizione del modo di macinare il mesquite e di preparare la zuppa di farina di ghiande. “In principio,” disse, “Dio diede agli uomini una tazza di argilla, e da questa tazza essi bevvero la vita.” Non so se l’immagine ricorresse in qualche rito tradizionale del suo popolo, o se l’avesse inventata lui. È difficile figurarsi che l’avesse sentita dai bianchi che aveva conosciuto a Banning: non erano tipi da discutere sull’ethos di popoli diversi. Ma in ogni caso l’immagine, nella mente di quest’umile indiano, era chiara e piena di significato. “Tutti la immersero nell’acqua,” continuò, “ma le loro tazze erano diverse. Ora la nostra è rotta. Non c’è più.” La nostra tazza è rotta. Tutto ciò che aveva dato un senso alla vita del suo popolo, i riti domestici del pasto, i doveri imposti dal sistema economico, il succedersi delle cerimonie nel villaggio, il rito estatico della danza dell’orso, le loro misure del giusto e dell’ingiusto – tutto questo era finito, e la loro vita aveva perso forma e significato. Il vecchio indiano era ancora vigoroso; era un capo, per quanto riguardava le relazioni con i bianchi. Non intendeva dire che il suo popolo potesse estinguersi: pensava alla perdita di qualcosa il cui valore non era inferiore a quello della vita stessa, l’intera struttura dei costumi e delle credenze della sua gente. Rimanevano altre tazze, e contenevano fors’anche la stessa acqua, ma la perdita era irreparabile. Non si poteva riaggiustare la tazza aggiungendo qualcosa qui, togliendo qualcosa là. Era la modellatura, era la forma originaria che contava, fatta di un sol getto. Era stata la loro, e loro soltanto». (Benedict 1934, it.: 27-8)

Nell’immagine della tazza cogliamo molti aspetti del modo in cui Benedict concepisce la cultura: è una struttura unitaria nella quale tutti i diversi elementi sono connessi in modo significativo, è una “forma” (in senso gestaltico) mediante cui ogni comunità

beve l'acqua della vita, cioè è una forma che filtra la conoscenza della realtà, che esprime la visione del mondo di un gruppo. Il concetto di "modello culturale" esprime appunto l'esigenza di cogliere il significato generale di una cultura, di comprenderla in modo organico, come un tutto. Al tempo stesso, questa immagine esprime il rapporto tra individuo e comunità: tutti i membri di una comunità bevono con la stessa tazza, che è diversa da quella di altri popoli, e quando questa tazza è rotta si perde l'identità, il "chi siamo" e anche il senso che diamo al mondo. Abbiamo visto nel par. 1.2.3. che i due modelli principali vengono definiti dalla Benedict, richiamandosi alla terminologia di Nietzsche, "apollineo" e "dionisiaco", ma la sua analisi è molto più articolata.

Un modello è un insieme di comportamenti e di atteggiamenti correlati che danno una forma specifica alle diverse istituzioni sociali (dalla famiglia alla formazione dei nuovi membri, dalla religione alle attività economiche, dal diritto alla mitologia). Comportamenti e atteggiamenti vengono trasmessi ai nuovi membri, costruendone la "storia" che porta alla formazione di una personalità che in larga misura è culturale.

«Nessun uomo guarda il mondo con occhi vergini. Lo vede inquadrato in uno schema ben preciso di costumi, istituzioni, modi di pensare. Anche nella meditazione filosofica non può andare al di là di questi stereotipi; persino i suoi concetti del vero e del falso si riferiranno sempre al particolare costume della tradizione cui egli appartiene. John Dewey¹⁷⁵ ha detto con tutta serietà che la parte giocata dal costume nel plasmare il comportamento dell'individuo sta a ogni mutamento ch'egli possa portare al costume tradizionale, come il numero totale delle parole della sua lingua natale sta al numero di parole del suo linguaggio infantile che è entrato a far parte del vocabolario familiare. Se si studiano ordinamenti sociali che han potuto svilupparsi in modo autonomo, si troverà esatta e fondata quell'immagine. La storia di un individuo è innanzitutto e soprattutto la storia del suo adattamento ai modelli e agli esempi offerti dalla tradizione della sua comunità. Fin dalla nascita i costumi della gente fra cui è nato plasmano la sua

¹⁷⁵ Dewey 1922, it.: 65; cfr. il quinto brano citato nel par. 6.3 («Di solito un individuo viene in possesso di una morale così come eredita la lingua...»).

esperienza e il suo comportamento. Quando comincia a parlare, è già la piccola creatura della sua cultura e quando è abbastanza cresciuto da poter partecipare alle attività di quella, ne ha già fatti propri i limiti, le abitudini, le credenze. Ogni altro bambino nato in quel gruppo li condividerà con lui, e nessun bambino nato in un gruppo che viva sull'altra faccia del globo potrà farne propria neanche la millesima parte. Il più importante problema sociale che ci sia proposto è appunto questo, di capire a fondo la funzione del costume. Finché non ne avremo comprese tutte le leggi e varietà, ci rimarranno incomprensibili i fatti più importanti che complicano la vita umana». (Benedict 1934, it.: 8-9)

Il riferimento a Dewey è interessante non soltanto per documentare i rapporti intellettuali con la sua filosofia, ma anche per il concetto sotteso al paragone tra atteggiamenti culturali e linguaggio, cioè la dimensione comunitaria della personalità individuale, riconosciuta sia da Dewey che, ovviamente, dall'antropologia culturale.

In questa prospettiva, anche la Benedict, come Dewey, insiste sulla necessità di superare il dualismo individuo/società, per sottolineare invece la complementarietà tra i due, il loro costituirsi attraverso il rapporto reciproco.

«Ma la convinzione che esista un conflitto fra la società e l'individuo è così diffusa che il rilievo dato al comportamento culturale è spesso interpretato come una negazione dell'autonomia dell'individuo. La lettura del libro di Sumner, *Folkways*, spesso suscita proteste contro i limiti che esso pone al campo d'azione e all'iniziativa dell'individuo. L'antropologia è spesso considerata come un avvocato del diavolo, che costringe ad abbandonare ogni benefica illusione umana; ma nessun antropologo che conosca culture diverse dalla nostra ha mai pensato agli individui come automi, che eseguano meccanicamente le prescrizioni della loro civiltà; e nessuna fra le culture finora studiate è stata capace di sradicare le differenze di temperamento fra i vari individui che ne partecipano. C'è sempre un rapporto di dare e avere, e non si illumina il problema dell'individuo ponendo l'accento sull'antagonismo fra la cultura e l'individuo stesso, ma sottolineando questo rapporto: un rapporto così stretto che

non si può parlare dei modelli culturali senza considerare espressamente la loro relazione con la psicologia individuale». (Benedict 1934, it.: 253)

Nemmeno la Benedict, però, interpreta la forte componente culturale della personalità del singolo come una eliminazione delle differenze o come una riduzione dell'importanza dell'individualità. Abbiamo visto che Dewey distingueva, nell'*Ethics* (sia nell'edizione del 1908 che in quella del 1932) tra una morale consuetudinaria e una morale riflessiva, ipotizzando che la cultura offrisse una risposta già costruita soltanto ai problemi che la comunità si era trovata ad affrontare lungo la propria storia. Per problemi nuovi, legati a cambiamenti recenti, e anche per controllare la validità delle risposte culturalmente codificate, doveva intervenire la riflessione, l'attività dell'intelletto, cioè quella che egli definiva "morale riflessiva". Ciò anche in considerazione del fatto che una cultura non è mai del tutto omogenea: al suo interno ci sono contrasti e conflitti relativamente a valori e atteggiamenti che non tutti i suoi membri condividono. Questa valorizzazione dell'individuo e delle differenze individuali, nel contesto di una dimensione comunitaria dell'individuo che assicura comunque un'identità collettiva, è sottolineata anche dalla Benedict, come da Dewey¹⁷⁶.

«Abbiamo visto che ogni società sceglie un certo segmento dell'arco del possibile comportamento umano, e in tanto essa raggiunge l'integrazione, in quanto le sue istituzioni tendono a favorire le espressioni proprie del segmento scelto, e a proibire espressioni opposte. Queste ultime sono peraltro congeniali a un certo numero di individui che partecipano di quella cultura. Abbiamo già esaminato le ragioni per cui crediamo che questa selezione sia opera della cultura, e non avvenga in base a motivi biologici. Perciò non possiamo immaginare, neanche per amor di teoria, che le istituzioni di una cultura corrispondano a tutte le inclinazioni naturali di tutti coloro che ci vivono. Per comprendere il comportamento dell'individuo non basta esaminare il rapporto fra la storia della sua vita e le sue doti naturali, e misurare queste ultime a una "normalità" fissata

¹⁷⁶ Si veda in particolare il par. 5.14., *Individuo e comunità*.

arbitrariamente. È necessario anche esaminare il rapporto fra le reazioni a lui congeniali e il comportamento che le istituzioni della sua cultura hanno eretto a norma». (Benedict 1934, it.: 253-4)

In chiusura la Benedict affronta un altro problema presente nella filosofia di Dewey e che torneremo a considerare più avanti, quello della relatività dei valori e dei costumi e quindi di un tendenziale relativismo etico. La soluzione prospettata è quella più diffusa nell'antropologia classica, anche se negli ultimi decenni, e in particolare a partire dal secondo dopoguerra, ci si orienta verso un relativismo molto attenuato, che non esclude l'esistenza di valori comuni a tutta l'umanità.

«Oggi, il compito più importante che si proponga agli studiosi di scienze sociali è quello di rendersi conto della relatività del costume: questo avrà conseguenze importantissime sia in sociologia sia in psicologia, e offrirà una base scientifica alla comprensione dei contatti fra i popoli e del mutare delle norme di comportamento. Il sofisticato modo di pensare d'oggi ha fatto della relatività sociale (che pure riguarda solo la piccola area finora esplorata) una dottrina di disperazione: ha sottolineato com'essa distrugga le illusioni di valori permanenti, di condizioni ideali e di autonomia individuale, ha affermato che se l'esperienza umana deve rinunciare a queste cose il guscio di noce dell'esistenza rimane vuoto. Ma interpretare in questi termini il nostro dilemma significa essere per lo meno anacronistici. Solo un ritardo culturale ci spinge a insistere sulla necessità di riscoprire il vecchio nel nuovo, e ad affermare che non c'è altra soluzione se non quella di ritrovare la vecchia certezza e stabilità in ciò che sta ancora prendendo forma. Il riconoscimento della relatività del costume ha i suoi valori, che non debbono essere necessariamente quelli delle filosofie assolutiste. Certo, mette in crisi le opinioni tradizionali e coloro che vi sono stati educati, genera pessimismo perché getta la confusione nelle vecchie formule, ma non perché contenga qualcosa di intrinsecamente difficile. Non appena il nuovo modo di pensare sia accettato e diventi consueto, sarà un altro sicuro baluardo a protezione di una "buona" vita. Arriveremo allora a una fede sociale più

realistica, accettando come motivo di speranza e nuova base di tolleranza la coesistenza di sistemi di vita egualmente validi, che il genere umano si è creato elaborando le materie prime dell'esistenza». (Benedict 1934, it.: 275-6)

La relatività come valore si traduce in tolleranza, in accettazione dell'altro, in possibilità di cooperazione pacifica tra i diversi popoli. Tale valore sembrava talmente importante che un antropologo, Melville Herskovits (1895-1963), formulò, nel 1947, una proposta inoltrata alla Commissione dei diritti dell'uomo delle Nazioni Unite, nella quale si sottolineava che costumi e valori sono relativi alla cultura da cui derivano e la scienza non ha scoperto nessuna tecnica di valutazione qualitativa delle culture; di conseguenza ogni valore ha pari dignità. Inoltre, dato che la singola personalità si realizza attraverso la propria cultura, il relativismo culturale è presupposto necessario per il rispetto delle differenze individuali che costituisce uno degli assunti fondamentali dell'ONU. Suggeriva quindi di inserire il relativismo culturale tra i diritti dell'uomo. La dichiarazione venne però respinta perché avrebbe impedito di condannare anche fenomeni aberranti come il nazismo e si giunse invece, con la dichiarazione del 1948, ad affermare l'esistenza di alcuni "Diritti universali dell'uomo". Resta aperto il problema se ad essi si debba riconoscere carattere normativo o regolativo, se cioè si possa effettivamente parlare di valori universali o se questa idea non sia piuttosto una direzione verso la quale andare, una realtà da costruire. In questo caso, però, può esservi il sospetto (e non sono mancate accuse in questo senso) che si tratti di valori propri del mondo occidentale, che esso tenta di imporre a tutta l'umanità.

La questione è complessa e la riprenderemo più avanti per esaminare la posizione di Dewey e dell'antropologia culturale.

7.2. La costruzione della personalità secondo Margaret Mead

Tornando a Manus (una delle isole che aveva studiato nelle sue prime e più approfondite ricerche sul campo) dopo la fine della seconda guerra mondiale e notando profondi cambiamenti dovuti al contatto con i Giapponesi prima, con gli Americani poi, Margaret Mead propone alcune riflessioni sugli studi relativi al rapporto tra cultura e personalità e, soprattutto, tra cambiamento culturale e cambiamento della personalità.

«Venticinque anni fa non avevamo praticamente alcun sospetto delle relazioni tra tipo di personalità e politica. Marx e i suoi seguaci avevano insistito nel dichiarare che esisteva un legame tra istituzioni economiche e carattere, di modo che i capitalisti avevano caratteri “borghesi”. [...] Ma nessuno aveva ancora chiarito come le istituzioni borghesi producessero caratteri borghesi. Max Weber [*L'etica protestante...*] aveva insistito sulla connessione tra Protestantesimo e Rivoluzione industriale, ma, tuttavia, mancava sempre uno studio dettagliato del meccanismo mediante il quale l'etica protestante produceva o infondeva il carattere protestante. Freud aveva aperto tutto un nuovo campo alla comprensione della personalità umana. [...]

Io avevo fatto lo studio fra cultura e adolescenza in Samoa [*Coming of age in Samoa*, 1928]. Lasswell¹⁷⁷ cominciava allora ad applicare concetti psicoanalitici alle personalità politiche. Ruth Benedict stava sviluppando la sua teoria della cultura come completa espressione della personalità, una teoria che io avevo applicato al materiale di Samoa [*Social Organization of Manua*, 1930]. In nessuna di queste formulazioni teoriche eravamo però riusciti a risolvere il problema di come e quando i mutamenti nelle istituzioni politiche ed economiche, nella fede religiosa e nel panorama mondiale, influissero, mutandole, sulle personalità di coloro che subivano tale evoluzione.

Nel 1929 non possedevamo ancora il concetto della formazione del carattere – dei gradi specifici, importanti biologicamente, dettagliati, attraverso i quali gli individui sottoposti a particolari tipi di rapporti con altri individui di un determinato carattere sviluppano strutture del carattere che sono, in se stesse, sistematicamente collegate alla esistente struttura istituzionale». (Mead 1956, it.: 106)

Le lacune ricordate da Mead relativamente allo studio delle dinamiche cultura-

¹⁷⁷ Harold Lasswell (1902-1978), politologo statunitense, è stato particolarmente influenzato dal pensiero di Dewey, di George Mead e di Freud. Studioso della teoria della comunicazione, si è occupato in particolare dei simboli politici e dei condizionamenti sociali negli Stati democratici. Ha studiato i valori e la loro trasmissione ai nuovi membri.

personalità verranno colmate dagli studi di Kardiner, Linton, Kluckhohn e molti altri, oltre che della stessa Mead. Nel dopoguerra, come sottolinea, la situazione è diversa e gli strumenti teoretici per studiare queste dinamiche sono molto più sofisticati.

Nel suo studio sull'adolescenza nelle Isole Samoa, Mead (1928) aveva dimostrato che anche fenomeni di solito correlati ai processi biologici hanno una forte componente culturale: nel caso specifico, manca nella società osservata la crisi adolescenziale che caratterizza la nostra cultura e che attribuiamo in larga misura alle trasformazioni ormonali che caratterizzano questo periodo. In una società dove la sessualità prepuberale non è proibita, e secondo le analisi della Mead soprattutto a causa di ciò, non si ha una crisi nel passaggio all'età adulta.

Le apparenti conseguenze di un fatto biologico vanno più in generale ricondotte al diverso modello culturale, che per i samoani è caratterizzato da uno stile di vita non competitivo e dalla definizione di ruoli rigidi nell'età adulta, da una struttura sociale stabile e dalla divisione netta dei compiti tra uomo e donna. La preminenza dei fattori culturali su quelli biologici è argomentata dalla Mead in alcuni capitoli dedicati a un confronto approfondito tra l'adolescenza a Samoa e quella dei giovani (e in particolare delle ragazze) statunitensi. La crisi adolescenziale è dunque legata a fattori culturali e non biologici, in particolare, ipotizza la Mead, alla crescente indeterminazione, propria della società statunitense, circa la posizione sociale che i giovani, maschi e femmine, potranno occupare nel futuro.

L'importanza dell'opera sta anche nel fatto che la Mead, su indicazione di Boas, dedica molto spazio al confronto tra la cultura samoana e quella statunitense, particolarmente per quanto riguarda i costumi sessuali. La descrizione della sessualità prematrimoniale libera dei samoani e la sostanziale parità tra i sessi presente – sotto questo aspetto – in quella società avrebbe dovuto, nelle sue intenzioni, favorire o produrre una riflessione, da parte degli occidentali, sulla relatività dei propri modelli e sulla possibilità di metterli coscientemente in discussione. Questa funzione critica dell'antropologia sarà una costante della riflessione della Mead.

Nella formazione del carattere sono particolarmente importanti, secondo la Mead (che risente dell'influenza freudiana), le esperienze della prima infanzia, come ad esempio le tecniche di svezzamento. L'età e le modalità di questa pratica formano aspetti

importanti della personalità, dalla maggiore o minore disponibilità verso gli altri alla sicurezza in se stessi, al modo di relazionarsi tra maschi e femmine. Anche le esperienze sessuali permesse dalla comunità nella seconda infanzia e nel periodo pre-puberale, la maggiore o minore libertà in questo ambito, ha conseguenze di rilievo sul tipo di personalità. Ma seguire queste analisi ci porterebbe su un terreno lontano dall'antropologia filosofica.

Le ricerche successive, in particolare *Sesso e temperamento in tre società primitive* (1935) e *Maschio e femmina* (1949), approfondiscono il rapporto tra personalità e cultura, sostenendo la tesi secondo la quale gli individui di una determinata società hanno un comune modello di personalità determinato in larga misura dal processo inculturativo (la trasmissione della cultura ai nuovi membri), sia attraverso l'educazione intenzionale, sia soprattutto tramite una serie di influenze inconsce, mediante le istituzioni sociali nelle quali i bambini si trovano a vivere.

Lo studio del processo inculturativo conduce la Mead a stabilire una stretta correlazione tra le tecniche di svezzamento, prima alimentare (smettere di assumere il latte materno) e poi psicologico (indurre il bambino a staccarsi dalla dipendenza parentale e a muoversi in modo autonomo), e l'infanzia e l'adolescenza. Si tratta, sostiene la Mead, di un'unica sequenza culturale, in sé coerente e diversa da società a società. Il diverso modo di strutturare questa sequenza conduce a diversi tipi di personalità. Uno svezzamento brusco e precoce produrrà personalità aggressive, uno graduale e lento, rinforzato da comportamenti parentali non autoritari durante l'infanzia, produrrà personalità tolleranti e meno competitive.

La grande plasmabilità dell'uomo rimanda alla responsabilità della cultura che opera questo processo e alle scienze sociali che possono comprenderlo ed eventualmente dirigerlo. In che misura è auspicabile utilizzare le conoscenze di cui disponiamo per produrre personalità sulla base di un piano programmato, applicando intenzionalmente gli strumenti delle scienze dell'uomo? Si tratta di un problema complesso, perché si corre il rischio di realizzare progetti che potrebbero condurre a un controllo delle dinamiche sociali e individuali, né d'altra parte è auspicabile rinunciare a usare le potenzialità delle scienze umane per non correre questo rischio. La soluzione proposta dalla Mead non è molto lontana da quella di Dewey, che rispondeva mediante la teoria

dell'indagine, in base alla quale si indicava una direzione ma non una meta prestabilita e immutabile. La Mead parte dalla domanda se l'antropologia culturale può contribuire a sviluppare la democrazia e a costruire una società migliore.

«Questo ci porta a muovere un altro passo in avanti nell'ambito del relativismo culturale, passo che troppo di rado viene compiuto, ci porta cioè a renderci conto del fatto che una volta che fosse realizzato il mondo che noi sogniamo, i membri di quel nuovo mondo sarebbero così differenti da noi, che non lo valuterebbero più negli stessi termini in cui noi adesso lo desideriamo. Per sviluppare un futuro spirituale che trascenda i nostri attuali valori culturali abbiamo bisogno dell'umiltà che ci consenta di vedere che non saremmo più a casa nostra in un mondo del genere; che noi che lo abbiamo sognato potremmo non viverlo. Le stesse imperfezioni che costituiscono la spinta del nostro sogno ci renderebbero inadatti alla realizzazione di esso. Eppure le culture non hanno reale esistenza al di fuori dei corpi di coloro che le vivono. Pertanto c'è qui un dilemma che deve essere affrontato a viso aperto. Esso coinvolge lo scienziato, il quale è esecutore e programmatore di quel "sogno", perché esso è necessariamente una parte della propria cultura, e le sue aspirazioni nello stesso momento in cui egli si apprestasse a servire tale sogno con le proprie capacità. Ciò significa che lo sviluppo non può mai prendere la forma di un progetto finito; esso implica piuttosto un orientamento della cultura in una direzione nella quale nuovi individui, cresciuti sotto il primo impeto di tale direzione, potranno e *vorranno* portarci ulteriormente. Significa che lo studioso della cultura si rende conto del fatto che la cultura stessa è limitata nel suo sviluppo dagli individui che devono amministrarla, e così fa i suoi piani per una interazione fra istituzioni mutate e individui mutati, la quale procederà abbastanza lentamente da mantenere la direzione che egli vi ha impresso. Egli deve porre mano a un processo con un controllo per quanto è possibile sicuro e adeguato a tutto ciò che egli sa intorno ai processi culturali e intorno al tipo particolare della sua propria cultura; è per tutto ciò che egli non può, anzi non deve, avere in mente il fine verso il quale ha messo in moto questo processo.

Ogni immagine dettagliata del fine, ogni programma stabilito del futuro, di un modo di vita assolutamente desiderabile, è stato sempre accompagnato dalla spietata manipolazione degli esseri umani per adattarli, se necessario con l'uso di oltraggi, torture e campi di concentramento, al modello stabilito. Quando tentativi del genere sono stati semplicemente dei movimenti intuitivi a tastoni dei fanatici e dei detentori del potere, sono stati sufficienti a distruggere tutti i valori sui quali riposa il sistema di vita democratico. Se progettati dalla scienza, come potrebbero essere, essi creerebbero una nuova malvagità a cui non si era pensato nelle più oscure camere di tortura del passato. Le vittime di questo processo diventerebbero sempre più apatiche, passive, prive di spontaneità; i capi diventerebbero sempre più paranoici. Solo affidandoci alla determinazione di una direzione, e non di una meta prestabilita, ad un processo e non ad un sistema statico, allo sviluppo degli essere umani che sceglieranno e penseranno all'importanza della scelta, e saranno vigorosi, decisi e saggi nello scegliere; solo in questo modo possiamo sfuggire al dilemma. [...]

La scienza comparativa della formazione del carattere dimostra la dipendenza del bambino dalla cultura, la quale è mediata, per lui, da coloro che hanno a che vedere con lui nell'infanzia, e quindi dimostra l'assoluta dipendenza di ogni sistema culturale da coloro che lo trasmettono. Pertanto, la realizzazione più importante che la scienza sociale può offrire a coloro che tendono allo sviluppo dell'apprezzamento del valore supremo e della responsabilità morale di ogni essere umano, consiste nella comprensione delle tecniche di preservazione della spontaneità e dell'iniziativa di ogni nuova generazione». (M. Mead 1964, it.: 95-7).

L'antropologia culturale non può, quindi, costruire "un mondo migliore", né un uomo migliore, ma può offrire alcuni strumenti perché tra l'uomo e l'ambiente si stabilisca una dinamica di modificazione reciproca (di transazione, direbbe Dewey) che porti complessivamente in una direzione voluta, anche se non predeterminata perché suscettibile di cambiare via via, in seguito agli adattamenti reciproci tra il mutato ambiente e le mutate personalità.

7.3. *La personalità di base*

Uno dei concetti più interessanti nella definizione dei rapporti tra l'individuo e la comunità è il concetto di "personalità di base", formulato da Abram Kardiner e Ralph Linton, le cui ricerche sono esposte in pubblicazioni di grande successo, quali *L'individuo e la sua società* (1939) e *Le frontiere psicologiche della società* (1945).

Kardiner, psicoanalista, attenua l'importanza di alcuni concetti freudiani particolarmente controversi, a partire dal complesso edipico, focalizzando l'attenzione sulle tecniche di allevamento dei bambini e di trasmissione della cultura. Esse sono comuni agli individui di un'intera società e determinano la cosiddetta "personalità di base", cioè tratti della personalità comuni a tutti gli individui, organizzati in una struttura coerente, che costituisce il fondamento dell'identità culturale.

La personalità di base è un concetto complesso, costruito a partire da una serie di aspetti caratteristici di ogni gruppo culturale. Analizziamone la definizione proposta dallo stesso Linton.

«Il concetto di tipi di personalità di base, così come è stato sviluppato da Kardiner e da me, è in se stesso una configurazione che implica numerosi elementi di diverso genere e si basa sui seguenti postulati:

1. Le prime esperienze dell'individuo esercitano un'influenza duratura sulla sua personalità, particolarmente sullo sviluppo dei suoi sistemi proiettivi¹⁷⁸.
2. Esperienze simili tendono a produrre negli individui che le subiscono configurazioni di personalità simili.
3. Le tecniche usate dai membri di una società per la cura e l'allevamento dei bambini sono modellate dalla cultura e tendono ad essere simili, anche se non sono mai identiche per le diverse famiglie che vivono in una stessa società.
4. Le tecniche modellate culturalmente per la cura e per l'allevamento dei bambini differiscono da una società all'altra.

Se questi postulati sono corretti – e sembrano essere suffragati dalla forza

dell'evidenza – ne consegue che:

1. I membri di ogni data società avranno in comune molti elementi delle prime esperienze.
2. Come risultato di ciò, avranno in comune molti elementi della loro personalità.
3. Dal momento che le prime esperienze degli individui differiscono da una società all'altra, differiscono anche le norme che regolano la personalità nelle diverse società.

Il «tipo di personalità di base» di ogni società è quella configurazione della personalità che è condivisa dalla massa dei membri della società, come risultato delle prime esperienze che essi hanno in comune. Non corrisponde alla personalità totale dell'individuo, ma piuttosto ai sistemi proiettivi o, per usare una terminologia diversa, ai sistemi di valori e atteggiamenti che sono fondamentali per la configurazione della personalità individuale. Così lo stesso tipo di personalità di base può essere riflesso in molte forme diverse di comportamento e può entrare in molte configurazioni diverse della personalità totale». (Kardiner e Linton 1945, it.: 4-5)

Nella *Prefazione* a Kardiner 1939, Linton riassume la dinamica tra individuo e istituzioni sociali, mediata dalla “personalità di base”. Le istituzioni con cui l'individuo è in contatto nel suo periodo formativo «determinano in lui un tipo di condizionamento che finisce col creare un certo tipo di personalità; a sua volta questo, quand'è formato, determina le reazioni dell'individuo ad altre istituzioni con cui viene in contatto e alle innovazioni. I cambiamenti di certe istituzioni hanno così per effetto cambiamenti nella struttura della personalità di base, che a loro volta determinano la modificazione o reinterpretazione delle istituzioni esistenti». (Linton, *Prefazione* in Kardiner 1939: 6) Gli individui che costituiscono una società sono dunque plasmati all'inizio dalle istituzioni della cultura, poi a loro volta plasmano le istituzioni o ne creano di nuove,

¹⁷⁸ Sistemi di atteggiamenti valutativi verso i diversi ambiti della realtà, includenti anche valori e concezioni religiose.

però partendo da ciò che sono grazie all'azione delle istituzioni stesse, quindi in un rapporto di formazione reciproca che possiamo riassumere con il concetto deweyano di "transazione".

Pur collocandosi in linea di continuità con la Benedict e la Mead e pur riconoscendosi nella scuola di cultura e personalità, Linton sottolinea alcune differenze del concetto di "personalità di base" rispetto a quelli usati dagli altri antropologi. Ammette ad esempio l'utilità del concetto di "modello culturale", ma nota che ben poche culture sono caratterizzate in modo univoco da un atteggiamento dominante, mentre più spesso esistono costellazioni di atteggiamenti diversi, che il concetto di "personalità di base" è in grado di spiegare in modo più efficace. Esso è anche in grado di dare ragione delle differenze tra individuo e individuo, pur in un orizzonte culturale comune e nel quadro di una similarità degli atteggiamenti fondamentali.

Più in generale, nella *Prefazione* ricordata sopra e a proposito dell'opera di Kardiner, Linton sottolinea alcune importanti differenze rispetto all'antropologia dell'epoca:

«Una delle suddivisioni più ovvie consiste nel distinguere fra schemi di comportamento – cui è facile risalire dalle loro manifestazioni palesi – da una parte, e dall'altra le idee e gli atteggiamenti che motivano quegli schemi di comportamento. Una tale suddivisione è implicita nell'opera recente di parecchi antropologi, in particolare della Benedict e della Mead. L'autore di questo libro, che si accosta al problema da un punto di vista psicoanalitico, mettendo quindi l'accento sulla personalità, usa una divisione diversa, servendosi dei concetti di *istituzione* e di ego o *struttura della personalità di base*. Il primo è già d'uso comune nelle scienze sociali. Si distingue dal concetto di schema di comportamento in uso fra gli antropologi soprattutto in quanto raggruppa insieme costellazioni di schemi di comportamento in reciproco rapporto funzionale e le tratta come unità. Il concetto di struttura della personalità di base, o ego, suonerà meno familiare. È un derivato del concetto psicologico di personalità e ne differisce in quanto la sua delimitazione è fondata sullo studio della cultura più che su quello dell'individuo. Il termine "struttura della personalità di base", così com'è usato qui, indica la costellazione di caratteri-

stiche della personalità congeniali con la gamma totale delle istituzioni d'una data cultura; è stato dedotto da uno studio del contenuto e dell'organizzazione della cultura, ed è quindi un'astrazione come lo stesso concetto di cultura». (Linton, *Prefazione*, in Kardiner 1939, it.: 6)

Una delle conseguenze metodologicamente più interessanti di questo approccio è che l'analisi della cultura può essere fatta a partire dagli individui, rintracciando nella loro personalità quei tratti comuni che permettono di caratterizzare la base compartecipata, e quindi culturale, delle dinamiche psichiche, per studiare le quali si comincia ad usare tecniche prima ignorate dall'indagine psicologica, come la biografia, i disegni infantili o i test psicologici, il particolare quello di Rorschach (si tratta di un test proiettivo, consistente in dieci tavole rappresentanti macchie, la cui interpretazione rivela i tratti inconsci della personalità del soggetto, riproponendo in modo più elaborato e standardizzabile il metodo delle libere associazioni usato da Freud).

L'approccio psicoanalitico induce un importante cambiamento nel modo di intendere la "cultura": gli aspetti materiali, direttamente osservabili (manufatti, utensili, ecc.) non vengono più considerati elementi della morfologia culturale, mentre l'attenzione si sposta decisamente verso gli atteggiamenti mentali e le disposizioni a produrre comportamenti di un determinato tipo. «Una cultura è un gruppo organizzato di reazioni apprese, caratteristiche di una società particolare», scrive Linton (Linton 1938, it.: 221), aggiungendo: «si assume la presenza di un elemento di cultura se la risposta dei membri di una società a una situazione ripetitiva è anch'essa ripetitiva». (Ivi: 227)

Linton considera però la cultura come una realtà articolata e diversificata al proprio interno, caratterizzata da differenze in base alla posizione sociale (status) e ai ruoli corrispondenti, in modo tale che gli elementi comuni della personalità, derivati dalla cultura, non impediscono comunque di riconoscere le differenze individuali e l'importanza dell'individuo. Questa prospettiva sembra più vicina alle analisi del rapporto individuo-ambiente sviluppato da Dewey, che riconosceva elementi comuni nella coscienza dei membri di una stessa comunità, valorizzando però in misura significativa l'individualità.

«Sappiamo già parecchio sui rapporti fra individuo e cultura: ne ho parlato abbastanza diffusamente altrove [R. Linton, *The Study of Man*, New York, 1936, capp. XVI, XXVI], e qui mi basterà riassumere ciò che ho già detto. Nessun individuo, mai, esprime in sé tutta la cultura di cui partecipa; né il suo comportamento ne riflette tutti gli schemi. È vero invece che ogni società divide i suoi membri in una serie di categorie a ciascuna delle quali assegna un diverso settore della cultura totale: tutte le società distinguono fra uomini adulti e donne adulte, e dai membri di ciascun gruppo si aspettano attività diverse, diverse forme di sapere e persino risposte emozionali differenti. Inoltre l'allevamento dei bambini, nella misura in cui è consapevole, è sempre diretto al fine di prepararli ad occupare questo o quel posto nella società; al bambino si insegna ciò che un uomo deve sapere, alla bambina ciò che deve sapere una donna. Il modo in cui un individuo partecipa d'una cultura dipende così in primo luogo dalla sua posizione nella struttura della società, o in altre parole dalla sua condizione sociale. Nell'organizzazione formale di qualsiasi società, ad ogni condizione è associata una costellazione di schemi culturali¹⁷⁹, organizzati e reciprocamente adattati in modo tale che tutti gli individui di una data condizione sociale possono usare la costellazione come un tutto. Le costellazioni associate con condizioni sociali diverse sono a loro volta adattate l'una all'altra così da permettere il funzionamento totale della società. Le attività degli uomini da una parte, quelle delle donne dall'altra formeranno due complessi coerenti in sé, che però, per funzionare bene, dovranno essere interdipendenti – se l'uomo non va a caccia e non porta a casa della carne, la donna non potrà esercitare lo schema del cucinare che la cultura le assegna. Data questa differenziazione formale, è un gravissimo errore vedere una cultura come il denominatore comune delle attività, idee, atteggiamenti di tutti i membri d'una data società: comuni denominatori si possono stabilire in realtà solo per gli individui che hanno in comune una particolare condizione sociale. La cultura nella sua totalità

¹⁷⁹ Gli schemi culturali sono modelli standardizzati di comportamento relativi ad ambiti definiti dell'esperienza. Secondo Linton sono in parte differenziati in relazione ai diversi ruoli svolti all'interno di

è un'intricata configurazione composta di tutti questi denominatori comuni». (Linton, *Prefazione* in Kardiner 1939, it.: 12-3)

Non ci interessa in questa sede ripercorrere l'analisi di Kardiner, molto articolata e dettagliata. È sufficiente ricordarne gli assunti teorici fondamentali. In particolare, egli distingue tra istituzioni primarie e secondarie, che hanno una diversa influenza nella formazione della personalità di base. Le prime nascono per soddisfare i bisogni fondamentali e sono quelle che regolamentano la famiglia, la parentela, l'alimentazione, lo svezzamento e l'allevamento della prole, i tabù sessuali, le tecniche di sussistenza e così via. Le seconde si sviluppano in periodi successivi, soprattutto in relazione ai bisogni indotti dalla convivenza sociale e dalla necessità di regolarla e organizzarla. Riguardano gli aspetti politici, la religione, le tecniche di pensiero, i miti, le produzioni artistiche, ecc.

Le istituzioni primarie cambiano molto lentamente e fanno parte della personalità di ogni singolo membro tanto da non essere avvertite e da essere considerate cose naturali, non legate alle differenze culturali. L'amore dei genitori per i figli e viceversa, il tabù dell'incesto, ecc., non sono neppure sottoposte al dubbio né sono avvertite come suscettibili di cambiamenti. Quelle secondarie sono meno stabili, in una certa misura differenziate all'interno dello stesso gruppo ed esposte al cambiamento anche da una generazione all'altra.

Parallelamente, secondo la teoria di Kardiner, abbiamo un nucleo della personalità stabile e comune a tutti i membri di un gruppo, cui si accompagnano aspetti più variabili, in alcuni casi caratteristici di sottogruppi o presenti in misura diversa nei gruppi di età o di genere sessuale, ecc. La personalità di base non è quindi uniforme e unica per tutti gli individui, ma è organizzata a più livelli (gerarchici), alcuni più stabili e altri meno, alcuni più generali e altri più circoscritti e differenziati. La struttura gerarchica spiega anche il cambiamento culturale e i conflitti che a volte sorgono anche all'interno di comunità tradizionali e che sono normali in quelle moderne e complesse. Qualche anno più tardi la teoria della personalità di base venne impiegata in una serie

una comunità data (ad esempio, per gli uomini e le donne, come nell'esempio che segue).

di ricerche sul campo che avevano soprattutto lo scopo di mostrarne o meno il valore euristico. Tali ricerche vennero poi raccolte in un volume, curato da Kardiner, pubblicato nel 1945 (*Le frontiere psicologiche della società*). In quest'opera, Kardiner studia le caratteristiche della personalità di base in culture molto diverse l'una dall'altra (Comanche, Aloresi e una cittadina agricola statunitense) avvalendosi della collaborazione di antropologi di formazione boasiana (Ralph Linton, Cora Du Bois e James West).

Dalla ricerca emerge una correlazione importante, per l'analisi che stiamo sviluppando, tra personalità di base e valori: le diverse personalità di base sono ancorate al soddisfacimento dei bisogni vitali (anche se non solo biologici) ma si esprimono anche in sistemi di valori diversi.

«Un sistema di valori può essere definito come una valutazione generalmente accettata di modelli di relazioni interpersonali (per esempio, l'onestà), di azione (per esempio, l'eroismo), di fini (per esempio, la salvezza, il successo); di tipi approvati di gratificazioni (per esempio, estetici, pertinenti all'ordine, alla sistematizzazione, all'efficienza), e riguardanti gli ideali sociali (la rispettabilità, lo status, la forza, l'abilità) .

Questa lista non è completa. Tutti i sistemi di valori sono delle direttive conscie e, di conseguenza, implicano anche le proibizioni. Contengono tutte le aspirazioni, gli ideali, e la moralità che sono sanciti pubblicamente. Uno degli aspetti più cospicui di una cultura consiste nei suoi sistemi di valori, le incompatibilità più violente fra individui e gruppi nascono da contrasti nei sistemi di valori.

Mentre tutti i sistemi di valori sono consci, essi sono il risultato finale di un complesso di costellazioni radicate profondamente in fattori inconsci». (Kardiner 1945, it.: 334-5)

I valori sono strettamente correlati ai *drives* (impulsi), che sono invece spesso (o parzialmente) inconsci e costituiscono il riferimento dialettico dei valori. I valori, cioè, esprimono impulsi razionalizzati e resi coscienti, ma non li riflettono semplicemente, dato che in alcuni casi, al contrario, sono finalizzati a controllarli (si pensi all'impulso

sessuale). In realtà, secondo Kardiner, tra impulsi e valori ci sono dinamiche dialettiche che si esprimono in modo diverso nelle diverse culture.

La cultura può essere interpretata (in modo molto simile a Dewey) come soluzione dei problemi posti dal rapporto tra impulsi e ambiente, rispetto ai quali i valori costituiscono la soluzione elaborata storicamente dalla comunità e resa normativa (il che non vuol dire che sia sempre efficace o costituisca la soluzione migliore, ma è in ogni caso quella accettata e codificata dal gruppo).

«Il concetto di cultura diviene uno strumento operativo quando viene integrato dal seguente postulato psicologico: le diverse pratiche di vita sono create dai differenti problemi dell'adattamento, e se queste pratiche sono integrate durante il processo di crescita, esse esercitano specifiche influenze sull'individuo.

Questo ci libera dallo pseudoproblema dell'influenza biologica vista come opposta all'influenza sociologica. Infatti, quando parliamo delle influenze specifiche esercitate sull'individuo durante il suo processo di crescita, diamo per scontata ed assumiamo l'esistenza di *drives* biologici uniformi. Qualifichiamo però il controllo integrato di questi *drives* e l'influenza che questi controlli hanno sulla personalità una volta che essa sia completa.

In questo libro, e nell'altro che abbiamo scritto qualche anno fa¹⁸⁰, abbiamo studiato cinque culture, desumendo dalla loro analisi che ogni società ha un profilo psicologico distintivo, che abbiamo designato con il termine di personalità di base. Questo concetto è stato applicato a dati che presentano un diverso grado di completezza; in ognuno dei cinque casi, però, la personalità di base ci ha fornito un inventario delle differenze presenti nel corredo mentale ed emotivo a disposizione di ogni gruppo per il suo adattamento, nonostante che la formazione biologica dei gruppi sia identica. Le doti particolari che abbiamo trovato in ognuno dei gruppi non ci hanno fornito alcuna profondità temporale: non possiamo, cioè, dire in qual modo la personalità di base cambia quando la società incontra nuovi problemi di adattamento.

¹⁸⁰ Kardiner 1939.

Abbiamo tentato perciò di risolvere questo problema studiando – in modo frettoloso e sommario – una cultura dotata di una lunga storia¹⁸¹. I risultati di questa panoramica preliminare hanno dato le seguenti conclusioni: i cambiamenti culturali non coinvolgono simultaneamente tutte le istituzioni ma alcune istituzioni di base – e particolarmente quelle che riguardano l'organizzazione familiare, i modelli per l'allevamento infantile, la prima pratica educativa – hanno una tenacia che altre istituzioni, che riguardano l'organizzazione degli individui economicamente attivi, non possiedono. Perciò quando seguiamo, lungo un arco di tempo, i cambiamenti culturali, notiamo che alcune determinanti essenziali della configurazione della personalità rimangono costanti, mentre altre possono subire numerose modifiche. Tuttavia, se i fattori che sono decisivi per la personalità di base rimangono fondamentalmente invariati, tutti gli altri cambiamenti culturali dipendono – almeno in parte – dagli effetti psicologici di quelle caratteristiche che rimangono costanti, o che variano in un ambito molto ristretto.

In questa formula abbiamo, perciò, uno schema per valutare le differenze esistenti fra le culture; tale schema ci specificherà perché le mete sociali e i sistemi di valori differiscono da una cultura all'altra. [...]

Una seconda conclusione cui giungiamo seguendo un ampio arco di una traiettoria storica è che la personalità di base limita i tipi di adattamento cui noi assistiamo nella storia di un popolo: una società la cui coesione è determinata da un forte Super-io avrà una storia molto diversa da un'altra la cui coesione sia determinata dall'applicazione di una forza esterna. In altre parole, la natura delle tensioni infrasociali, presenti in una società, determinerà il modo in cui essa affronterà le vicissitudini esterne, quali la fame, i nemici, i terremoti, le nuove scoperte, ecc.». (Kardiner 1945, it.: 622-4)

Il brano presenta più motivi di interesse ai fini dell'analisi che stiamo sviluppando. In

¹⁸¹ Si tratta di una cittadina agricola degli Stati Uniti centrali, Plainville, già studiata nel 1939 da Linton, la cui indagine è stata aggiornata da James West.

apertura la cultura viene presentata, come affermava Dewey in *Human Nature and Conduct* e poi in *Experience and Nature*, come lo strumento (o meglio la dinamica) per eccellenza dell'adattamento all'ambiente. Per Kardiner, come per Dewey, le pratiche che si rivelano efficaci nella soluzione di problemi vengono interiorizzate e trasmesse ai nuovi membri. Pur non negando l'esistenza e l'importanza di impulsi di origine biologica, Kardiner afferma (anche in questo caso come Dewey) che sono comunque ridefiniti dal sistema culturale e modellati da esso. In questo contesto, si inserisce in modo armonico il concetto di personalità di base, che dà ragione sia della diversità tra le culture, sia della dimensione comunitaria ma al tempo stesso individuale del singolo. L'analisi della dinamica culturale nel tempo rivela infine, come abbiamo sottolineato sopra, che i diversi aspetti della personalità di base hanno una durata diversa, rivelando una diversa importanza e un ordinamento gerarchico all'interno del sistema culturale. Infine, la cultura influenza la storia di una comunità e il modo in cui reagisce agli eventi esterni, per cui eventi simili sono, nelle loro conseguenze, diversi per culture diverse. La cultura, quindi, opera da schermo o da filtro tra la comunità e la realtà empirica e tra ogni singolo individuo e il reale.

7.4. Cultura e natura

L'opera che Dewey avrebbe voluto riscrivere, secondo la più volte citata *Introduzione* all'edizione del 1951 di *Esperienza e natura*, intitolandola *Cultura e natura*, trova per certi aspetti una propria realizzazione nel volume di Clyde Kluckhohn e Henry A. Murray, *Personality in nature, society and culture*, 1948. Questa affermazione, indubbiamente da non prendere alla lettera, è però meno paradossale di quanto possa apparire ad un primo sguardo. La tesi di fondo dei due antropologi, molto vicina a quella di Dewey nell'opera ricordata, è che la tradizionale separazione tra individuo e ambiente e quella tra l'individuo e la propria società, più in generale il dualismo tra personalità e cultura, sono tesi «false o almeno tali da produrre gravi fraintendimenti»¹⁸². (Kluckhohn e Murray 1948: XI)

¹⁸² «false or at least misleading in some important senses».

«Nell'esperienza concreta, – aggiungono – gli individui e le società costituiscono un unico campo¹⁸³. Solo per astrazione si può considerare l'uno a prescindere dall'altro, sebbene nelle analisi scientifiche si può legittimamente alternare il *focus* dell'interesse tra gli individui e le culture o i gruppi»¹⁸⁴. (Kluckhohn e Murray 1948: XII) Dal punto di vista euristico, ciò implica che lo studio della personalità e quello della cultura devono andare di pari passo: la conoscenza di una cultura senza quella degli individui che ne partecipano è incompleta, ma è improponibile anche lo studio della personalità individuale prescindendo dagli atteggiamenti e dai valori culturali che ne costituiscono una componente essenziale.

Il problema del rapporto tra individualità e cultura è inquadrato dagli autori mediante una tesi articolata in tre punti. Essi affermano infatti che ogni uomo è per certi aspetti: a. come ogni altro uomo; b. come alcuni altri uomini; c. come nessun altro uomo. Il primo punto si riferisce alla dimensione biologica, il secondo a quella culturale, il terzo a quella psicologica ed esistenziale. Tra i tre ambiti ci sono però rapporti stretti e complementarietà che costituiscono l'oggetto della ricerca. In particolare il rapporto tra personalità e cultura è molto più stretto di quanto l'espressione solitamente usata indichi. Bisognerebbe piuttosto parlare di “culture *in* personality” e “personality *in* culture”, cioè da un lato la cultura è dentro l'individuo, è interiorizzata e forma la personalità, dall'altra la cultura è costituita e alimentata da individui che occorre studiare per comprenderla. Dato, però, che per alcuni aspetti ogni individuo è unico e diverso da tutti gli altri, anche da quelli che partecipano della stessa cultura, gli autori distinguono tra “determinanti culturali” e “determinanti situazionali”: le prime sono comuni a tutti i membri di una cultura, le seconde sono specifiche e in parte casuali, producendo quindi personalità uniche. Tra queste rientrano componenti generali, come lo status e i ruoli particolari, ed altre specifiche, dalla famiglia in cui si nasce a eventi del tutto fortuiti, quali ad esempio incidenti, infortuni o, d'altro lato, vincite al gioco,

¹⁸³ “Campo” è da intendere come spazio unitario. È un termine caratteristico della psicologia della Gestalt e in particolare della teoria detta “Psicologia topologica” di Kurt Lewin (1936).

¹⁸⁴ «In actual experience, individuals and societies constitute a single field. Only by abstraction can one be dealt with apart from the other, although in scientific analysis there can be a legitimate alternation of focus of interest between individuals and cultures or groups».

incontri casuali che danno poi luogo a relazioni importanti, ecc.

Una prima conclusione è che le dinamiche culturali portano a produrre caratteristiche della personalità simili in individui diversi.

Gli autori passano poi in rassegna tutte le “determinanti” che contribuiscono alla formazione della personalità, raccogliendo e coordinando una serie di contributi di studiosi diversi, da quella biologica a quelle culturali, da quelle di ruolo a quelle situazionali.

Uno dei più interessanti per i nostri fini è lo studio di John Gillin, *La formazione della personalità dal punto di vista culturale* (pp. 164-175). Gillin analizza in particolare il processo di inculturazione, cioè di trasmissione dei modelli culturali, che vengono interiorizzati dai nuovi membri. Esso inizia fin dalla nascita, per cui nessuno vede il mondo e la propria esperienza con occhi vergini, ma tutti lo fanno a partire dai filtri interpretativi forniti loro dalla cultura di appartenenza.

Il processo di inculturazione è fondamentale per garantire la coesione del gruppo, basata sulla formazione di personalità simili che reagiscono in modo uniforme agli eventi. Tutto ciò però comporta un elevato grado di standardizzazione del comportamento, penalizzando e inibendo in misura considerevole la creatività individuale.

Nelle sue conclusioni, però, Gillin sottolinea anche la complessa articolazione interna delle società industriali attuali, per cui la cultura non è più univocamente determinata come avveniva nelle società tradizionali.

«Lasciatemi stabilire alcune conclusioni generali. 1. la parte principale della personalità, sia per i contenuti che per la struttura, è condizionata dalle configurazioni socio-culturali con cui l'individuo si confronta nel corso del proprio sviluppo. 2. Queste configurazioni socio-culturali presenti durante l'infanzia (possiamo chiamarle “child training procedures”, procedure formative) sono suscettibili di programmazione e di cambiamenti. 3. L'individuo impara che tipo di persona diventerà da adulto, e le condizioni in cui avviene l'apprendimento sono in gran parte stabilite culturalmente. 4. La finalità della formazione dei bambini e della socializzazione è di produrre persone con personalità capaci di e preparate ad assumere responsabilità e ruoli determinati

culturalmente nelle interazioni della vita adulta. 5. I modelli culturali della vita adulta nella nostra società sono in uno stato di cambiamento e di parziale disorganizzazione. 6. Le basi esteriori dell'integrazione personale e la sicurezza che era tradizionalmente offerta all'individuo non è più uniformemente garantita. 7. Quindi l'individuo deve essere formato, non a modelli di comportamento circoscritti e rigidi, stabiliti anteriormente, ma a una pluralità di modelli di comportamento e alla conoscenza di come usarli in modo elastico in situazioni in cambiamento continuo. 8. L'attuale incertezza rispetto alle tecniche educative, perciò, riflette semplicemente l'attuale instabilità nel contenuto e nell'organizzazione della cultura nel suo insieme»¹⁸⁵. (Kluckhohn e Murray 1948: 173)

Nelle società “complesse”, come vengono dette solitamente, il divenire fa ormai parte del modello, tanto da richiedere un cambiamento anche nel modello educativo. Gillin auspica che la pedagogia della trasmissione del sapere sia sostituita da quella dell'indagine, basata sullo sviluppo della creatività e dell'iniziativa individuale. Restano in ogni caso valide le altre osservazioni, relative alla struttura della personalità, che è in gran parte culturale, e ai meccanismi del processo di formazione, cioè di trasmissione e di interiorizzazione dei valori.

7.5. Valori e orientamenti di valore

Nella scuola di “cultura e personalità” l'oggetto della ricerca antropologica si definisce

¹⁸⁵ «Let me state a few general conclusions. (1) The major part of the personality, both as to content and structure, is conditioned by the sociocultural configurations which confront the individual in the course of development. (2) These socio-cultural configurations presented during childhood – we may call them “child training procedures” – are capable of planning and modification. (3) The individual learns to be the sort of person he becomes as an adult, and the conditions under which his learning takes place are largely those posed by culture. (4) The purpose of child training and socialization in every society is to produce persons with personalities capable of and trained to take responsible and expectable roles in the culturally determined interactions of adult life. (5) The cultural patterns of adult life in our own society are in a state of flux and partial disorganization. (6) The external bases of personal integration and security which have been traditionally offered to the individual are no longer uniformly dependable. (7) Hence the individual must be trained, not to narrow, rigid patterns of behavior prescribed in advance, but to many patterns of behavior and to a knowledge of how to use his versatility adaptively in frequently changing situations. (8) The present uncertainty in respect to child training techniques, therefore, merely reflects the present instability in the content and organization of our total culture».

in termini sempre più precisi come l'insieme delle disposizioni, degli atteggiamenti verso i diversi ambiti dell'esperienza, caratteristici di un gruppo e trasmessi ai nuovi membri. Una tappa importante di questo percorso è segnata da uno degli allievi di Boas, Clyde Kluckhohn, tra i protagonisti di una ricerca che segna insieme un punto di arrivo delle tendenze fin qui esaminate e una svolta nelle scienze umane in generale. Si tratta di un'indagine coordinata dallo stesso Kluckhohn e dal sociologo Talcott Parsons su cinque società dell'area di Rimrock, nel New Mexico e realizzata tra il 1952 e il 1955. Le comunità, pur risiedendo nella stessa area geografica, erano profondamente diverse dal punto di vista sociale, etnico e culturale: uno degli ultimi villaggi degli Zuñi, una popolazione Pueblo già studiata da molti antropologi (in particolare dalla Benedict che ne aveva definito il modello culturale come «apollineo»), una comunità di Mormoni, una di ispano-americani, un insediamento di coloni texani e una tribù di indiani Navaho. In questa ricerca, l'interpretazione delle diverse culture avveniva a partire dai concetti centrali (anche per la nostra analisi) di «valore» e di «orientamento di valore».

Questa prospettiva si colloca all'interno di una più ampia analisi, sviluppata da Parsons, che organizza l'azione sociale intorno a tre variabili fondamentali: L'attore, la situazione e l'orientamento dell'attore nella situazione, il primo studiato dalla psicologia, la seconda dalla sociologia e il terzo dall'antropologia culturale. In questo modo è possibile, nel progetto di Parsons che anima il volume, andare verso una teoria generale dell'azione, come recita il titolo (*Toward a General Theory of Action*), coordinando i contributi delle principali scienze dell'uomo.

Dei valori, definendoli esplicitamente “elementi della cultura”¹⁸⁶, si occupa lo stesso Parsons in uno dei capitoli centrali e più ampi dell'opera, scritto insieme a Shils: *Values, Motives, and Systems of Action*.

Proponendo una classificazione degli elementi della cultura, i due autori distinguono tra aspetti cognitivi, catettici (cioè espressivo-emozionali: la catessi è l'investimento emotivo in un oggetto esterno, indica cioè la reazione emotiva ad alcuni eventi) e valutativi, dando una complessa spiegazione del rapporto tra questi diversi aspetti.

¹⁸⁶ «Elements of Culture», p. 162.

«I sistemi simbolici in cui la funzione cognitiva ha la preminenza possono essere chiamati “credenze” o idee. I sistemi simbolici in cui predomina la funzione catettica possono essere chiamati simboli “espressivi”. Confrontati con i simboli cognitivi, la prima caratteristica implicata nei simboli catettici è che sono più rivolti all’interno verso lo stato affettivo che accompagna l’orientamento, piuttosto che verso l’esterno, alle proprietà dell’oggetto verso cui l’orientamento è diretto. L’oggetto è significativo come occasione dello stato affettivo in questione e la cognizione delle sue proprietà è subordinata a questo contesto. I sistemi simbolici in cui predomina la funzione valutativa possono essere definiti “idee normative” o “simboli regolativi”. Essi sono gli standard¹⁸⁷ dell’orientamento di valore o i modi dell’orientamento di valore di cui si è a lungo parlato. Ci accorgiamo ben presto che questi standard di orientamento di valore possono essere subclassificati in standard cognitivi, apprezzativi e morali. In primo luogo, dobbiamo chiarire brevemente la distinzione nella classificazione dei simboli in simboli cognitivi, simboli espressivi e standard di valore; e la classificazione degli standard stessi in cognitivi, valutativi e morali. Abbiamo già detto che i simboli sono modi di orientamento che sono incorporati in, o controllati da, oggetti simbolici esterni. Sembra quindi corretto, allora, stabilire le seguenti equivalenze: (1) I sistemi di simboli cognitivi (credenze) sono modi di conoscere, questi modi essendo controllati da oggetti simbolici esterni. (2) I sistemi di simboli espressivi sono modi di reagire affettivamente (anch’essi controllati da oggetti simbolici). (3) I sistemi di standard di orientamenti di valore sono modi di valutazione (ugualmente controllati da oggetti simbolici); cioè, modi per risolvere conflitti tra varie unità. Quindi essi possono essere modi per risolvere conflitti tra varie credenze, tra varie catessi (o bisogni), e tra vari meccanismi valutativi. Appare immediatamente, quindi, che il terzo tipo di simboli (quelli valutativi), che sono stati definiti standard di orientamento di valore [*value-orientation standard*] possono essere ulteriormente sottoclassificati sulla base della

¹⁸⁷ Si ricorderà che “standard” è un termine-chiave dell’*Ethics* del 1932.

distinzione cognitivo – catettica – valutativa. Quindi, i simboli valutativi che tracciano i modi di risolvere i problemi cognitivi sono standard cognitivi; quelli che tracciano i modi di risolvere i problemi catettici sono standard di gradimento; e quelli che tracciano i modi di gestire i problemi puramente valutativi sono standard morali.

I tre tipi di sistemi di standard valutativi, è opportuno notare, sono tutti sistemi di *simboli* valutativi. E quindi devono essere distinti dai simboli cognitivi e da quelli espressivi. Per esempio, una singola credenza può essere parte di un sistema di simboli cognitivi, ma non è necessariamente parte di un sistema di standard cognitivi. Un criterio di verità, d'altra parte, sulla base del quale la credenza può essere giudicata vera o falsa, è uno *standard cognitivo* (e quindi un simbolo valutativo)¹⁸⁸. (Parsons e Shils 1952: 162-3)

¹⁸⁸ «The classification of symbol systems based on these primacies runs as follows. Symbol systems in which the cognitive function has primacy may be called “beliefs” or ideas. Symbol systems in which the cathectic function has primacy may be called “expressive” symbols. As compared with cognitive symbols the primary reference of the orientations involved in cathectic symbols is more inward toward the affective state which accompanies the orientation than outward toward the properties of the object oriented to. The object is significant as the occasion of the affective state in question and cognition of its properties is subordinated in this context. Symbol systems in which the evaluative function has primacy may be called “normative ideas” or “regulatory symbols.” They are the standards of value-orientation or the value-orientation modes about which we have said so much. In a moment, we will see that these evaluative standards themselves can be subclassified into cognitive, appreciative, and moral standards. First, we must clarify briefly the distinction between the classification of symbols into cognitive symbols, expressive symbols, and value standards; and the classification of the standards themselves into cognitive, appreciative and moral standards .

We have already said that symbols are ways of orienting which are embodied in or controlled by the external symbolic objects. It is roughly true, now, to state the following equivalencies: (1) Systems of cognitive symbols (beliefs) are ways of cognition, these ways being controlled by the external symbolic objects. (2) Systems of expressive symbols are ways of cathecting (similarly controlled by symbolic objects). (3) Systems of value-orientation standards are ways of evaluating (also controlled by symbolic objects); that is, ways of solving conflicts between various units. Thus they can be ways for solving conflicts between various beliefs, between various cathexes (or wants), and between various evaluative mechanisms.

It is immediately apparent, therefore, that the third type of symbols (the evaluative ones), which have been called the value-orientation standards, can be subclassified again on the basis of the cognitive-cathectic-evaluative distinction. Thus, the evaluative symbols which outline ways of solving cognitive problems are cognitive standards; those which outline ways of solving cathectic problems are appreciative standards; and those which outline ways of handling purely evaluative problems are moral standards.

The three types of systems of value standards, it must be noted, are all systems of evaluative symbols. And thus they are to be distinguished from systems of cognitive symbols and of expressive symbols. For example, a single belief may be a part of a system of cognitive symbols, but it is not necessarily part of a system of cognitive standards. A criterion of truth, on the other hand, on the basis of which the belief may be judged true or false, is a cognitive *standard* (and thus an evaluative symbol)».

Il significato generale di questa lunga analisi è che sia le componenti cognitive che quelle emotive sono per certi aspetti riconducibili alla cultura, perché fanno parte degli orientamenti di valore che guidano il comportamento. Una conoscenza scientifica appartiene ai simboli cognitivi, ma nella misura in cui diventa una credenza partecipata che orienta le reazioni di una comunità di individui verso la realtà, assume una connotazione culturale, entra a far parte degli standard valutativi.

Uno studioso di Parsons, Riccardo Prandini, commentando questo brano, propone la seguente interpretazione: «Un “sistema culturale” è un sistema con le seguenti caratteristiche: a) è costituito dall’organizzazione dei valori, delle norme e dei simboli che guidano le scelte di un attore e che limitano i tipi di interazione che possono darsi tra gli attori; b) non è un sistema empirico (nel senso dei precedenti) perché rappresenta un tipo speciale di astrazione degli elementi dei primi due; c) il modello di norme regolative non può essere costituito di elementi irrelati o casuali, bensì deve possedere un certo grado di coerenza interna; d) è perciò il modello di cultura le cui parti differenti sono interrelate in modo tale da formare dei sistemi di valore, dei sistemi di credenze e dei sistemi di simboli espressivi». (R. Prandini, *Talcott Parsons e la cultura della società*, in Sciortino 1998: 33-4)

Gli standard relativi all’orientamento costituiscono la modalità mediante cui anche gli standard cognitivi e catettici vengono rielaborati e interiorizzati dagli individui, diventando parte della personalità e degli atteggiamenti. Ma come è possibile che l’interiorizzazione, cioè il calarsi nella dimensione individuale, produca poi un sistema di orientamenti condiviso (che è una caratteristica essenziale della cultura)?

Gli autori basano la risposta a questa domanda su quello che definiscono «il teorema della doppia contingenza dell’azione». Un attore si trova sempre contestualizzato in una situazione che contiene due tipi di oggetti verso cui può orientarsi: 1) oggetti *non sociali*, ossia oggetti fisici o risorse culturali accumulate; 2) oggetti sociali, ossia altri individui capaci di agire e/o collettività sociali. Per quanto riguarda gli oggetti non sociali un attore può essere soltanto in una situazione di “interdipendenza”; se si tratta invece di oggetti sociali ci troviamo in una situazione di “interazione”. Quest’ultimo caso è caratterizzato dalla

“complementarietà” (non eguaglianza) delle aspettative nel senso che le azioni dell’ego e dell’altro sono “reciprocamente orientate”, sulla base di una contingenza doppia che finisce per modellarle. Il soggetto, in definitiva, produce azioni contingenti, non necessitate, ma l’altro risponde con azioni altrettanto contingenti ma che gratificano o meno il soggetto a seconda di come è stata percepita la sua azione (positivamente o negativamente). In questo feedback continuo, le azioni dei due individui finiscono per modellarsi l’una sull’altra, producendo generalizzazioni e norme che ne orienteranno in misura sempre più significativa il comportamento futuro. Come scrivono Parsons e Shils:

«C’è una *doppia contingenza* inerente all’interazione. Da un lato, le gratificazioni di Ego sono contingenti rispetto alla sua selezione fra le alternative disponibili. Ma inversamente anche la reazione di Alter sarà contingente rispetto alla selezione compiuta da Ego e risulterà da una selezione complementare da parte di Alter. A causa di questa doppia contingenza, la comunicazione, che è la preconditione di ogni modello culturale, non può esistere senza una generalizzazione dalle particolarità delle situazioni specifiche (che non sono mai identiche per Ego e per Alter) e senza la “stabilità” del significato che può essere garantita soltanto mediante “convenzioni” osservate da entrambi i partner. [...] Un sistema simbolico condiviso è un sistema di “modi di orientarsi” più quei “simboli esterni” che controllano quei modi di orientarsi, essendo il sistema così adattato ai sistemi d’azione di Ego e Alter che i simboli esterni producono un uguale o complementare modello di orientamento in entrambi. Un tale sistema, con la sua mutualità di orientamento normativo, è logicamente la forma più elementare di cultura. In questa forma elementare di relazione sociale, così come nei sistemi sociali su larga scala, la cultura fornisce gli standard (orientamenti di valore) che sono applicati nei processi di valutazione. Senza la cultura non sarebbero possibili né le personalità umane né i sistemi sociali»¹⁸⁹. (Parsons e Shils 1952: 16).

¹⁸⁹ «There is a *double contingency* inherent in interaction. On the one hand, ego’s gratifications are

Quella che Parsons definisce “doppia contingenza” traduce, a nostro parere, il concetto deweyano di “transazione”, processo in base al quale due o più soggetti si modellano reciprocamente mediante il loro rapporto. In questo caso, la nascita di standard comuni, di un sistema di norme e di orientamenti compartecipati, è spiegato da questa interazione che produce alla fine personalità simili. È lo stesso processo, aggiunge Parsons in un diverso contesto¹⁹⁰, che spiega la formazione del linguaggio, che non è nato né all’improvviso per convenzione né perché in qualche modo innato in tutti gli individui, ma si è formato mediante l’interazione, la regolazione reciproca della produzione di suoni e della loro associazione a un significato, fino a diventare una realtà stabile e compartecipata.

7.5.1. Gli orientamenti di valore

La cultura rappresenta il punto centrale della “teoria dell’azione sociale” e gli orientamenti di valore costituiscono uno dei punti centrali della cultura.

L’analisi degli orientamenti di valore è approfondita, all’interno della stessa opera, da Clyde Kluckhohn. Egli dà dei “valori” la seguente definizione: «Un valore è una concezione, esplicita o implicita, propria di un individuo o caratteristica di un gruppo, del desiderabile; essa influenza la scelta tra i modi, i mezzi e i fini dell’azione». (C. Kluckhohn 1952: 395; tr. it. in Giannotti 1967: 177).

Kluckhohn analizza in modo dettagliato questa definizione, sottolineandone prima di

contingent on his selection among available alternatives. But in turn, alter’s reaction will be contingent on ego’s selection and will result from a complementary selection on alter’s part. Because of this double contingency, communication, which is the precondition of cultural patterns, could not exist without both generalization from the particularity of the specific situations (which are never identical for ego and alter) and *stability* of meaning which can only be assured by “conventions” observed by both parties. [...]

A shared symbolic system is a system of “ways of orienting”, plus those “external symbols” which control these ways of orienting, the system being so geared into the action systems of both ego and alter that the external symbols bring forth the same or a complementary pattern of orientation in both of them. Such a system, with its mutuality. of normative orientation, is logically the most elementary form of culture. In this elementary social relationship, as well as in a large-scale social system, culture provides the standards (value-orientations) which are applied in evaluative processes. Without culture neither human personalities nor human social, systems would be possible».

¹⁹⁰ Cfr. Parsons 1977: 168-9.

tutto il significato affettivo (*desirable*), cognitivo (*conception*) e normativo (*selection*). L'espressione «explicit or implicit» evidenzia d'altra parte la differenza rispetto all'uso filosofico del concetto: un valore orienta la scelta senza che l'individuo ne sia necessariamente cosciente, anche se egli è in grado di riconoscerlo quando un osservatore esterno richiama su di esso la propria attenzione. Il concetto di «valore» introduce quello ancor più importante di «orientamento di valore». Come scrive Tullio Tentori, «un insieme di valori che sono rivolti verso la medesima direzione (cioè sono associati) e che in situazioni di particolare importanza indirizzano il comportamento degli individui, viene indicato con il termine di "orientamento di valore"». (Tentori 1976: 91) Analizziamo la definizione che di questa importante espressione dà lo stesso Kluckhohn:

«Un orientamento di valore può venir definito come una concezione generalizzata, organizzata e capace di influenzare il comportamento, della natura, del posto dell'uomo in essa, del rapporto tra l'uomo e l'altro uomo, e del desiderabile e del non-desiderabile in quanto riferiti al rapporto uomo-ambiente ed interumani. Tali orientamenti di valore possono essere propri di individui o, nella forma tipico-astratta, di gruppi. Come i valori, essi variano in un *continuum* dall'esplicito all'implicito». (Kluckhohn 1952: 411; tr. it. in Giannotti 1967: 178-9)

Subito sotto, Kluckhohn chiarisce meglio questo concetto, affermando che è stato espresso in più modi – che possono essere considerati equivalenti – in antropologia culturale. Tra questi, include il termine «ethos» (che rinvia, come abbiamo visto, a Hegel) per esprimere l'idea che una cultura ha una tonalità etica generale, e che gli orientamenti di valore esprimono il carattere unitario di ambiti molto estesi dell'esperienza. «In grado maggiore o minore, alcuni modelli sono pensati come pervasivi della totalità della personalità o della totalità di una cultura e, mediante la loro combinazione unica, come capaci di dare alla personalità o alla cultura un certo grado di coerenza, imbevendole con un carattere e con una visione distintivi che rendono gli individui unici o rendono i portatori di una cultura distinguibili dai rappresentanti di

altri gruppi»¹⁹¹. (Kluckhohn 1952: 411-2)

Gli orientamenti di valore, quindi, non riguardano semplicemente la valutazione di alcuni ambiti dell'esperienza, ma costituiscono disposizioni verso la realtà che caratterizza individui o gruppi, conferendo loro un'identità. I diversi orientamenti, infatti, compongono una struttura unitaria, dotata di una tonalità, di un senso complessivi.

Questa dimensione unitaria della cultura è molto importante e Kluckhohn la sottolinea a più riprese.

«C'è una filosofia dietro il modo di vivere di ogni individuo ed ogni gruppo relativamente omogeneo ad ogni momento dato della loro storia. Ciò dà, in misura più o meno esplicita, un senso di coerenza e di unità alla vita, sia nella dimensione cognitiva che in quella affettiva. Ogni personalità dà a questa filosofia una coloritura particolare, e gli individui creativi la rielaborano ulteriormente. Tuttavia, le linee principali dei valori fondamentali, gli assunti esistenziali e i concetti di base sono stati soltanto eccezionalmente elaborati a partire da un materiale biologico unico o da un'esperienza di vita particolare. I principi fondamentali sorgono da, o sono limitati dai dati della natura biologica umana e dalla universalità delle interazioni sociali. La formulazione specifica è di solito un prodotto culturale. In un senso immediato, è dal modo di vita caratteristico della propria comunità o tribù o classe o nazione o civiltà che la maggior parte degli individui deriva la maggior parte dei propri strumenti mentali e punti di vista»¹⁹². (Kluckhohn 1952: 409-10)

¹⁹¹ «To a greater or lesser extent, such patterns are thought to pervade the totality of a personality or the totality of a culture and, by their unique combination, to give personality or culture some degree of coherence, imbue it with distinctive character and outlook, and make individuals unique or make the carriers of a culture distinguishable from the representatives of other groups».

¹⁹² «There is a "philosophy" behind the way of life of every individual and of every relatively homogeneous group at any given point in their histories. This gives, with varying degrees of explicitness or explicitness, some sense of coherence or unity to living both in cognitive and affective dimensions. Each personality gives to this "philosophy" an idiosyncratic coloring, and creative individuals will markedly reshape it. However, the main outlines of the fundamental values, existential assumptions, and basic abstractions have only exceptionally been created out of the stuff of unique biological heredity and peculiar life experience. The underlying principles arise out of, or are limited by, the givens of biological

Kluckhohn mette in secondo piano sia i fattori biologici (comuni a tutti gli esseri umani) sia quelli legati all'esperienza individuale, per porre al centro la cultura, espressione dell'esperienza storica di un gruppo, che dà un significato unitario agli elementi che la costituiscono. In questo modo, egli definisce un altro concetto importante per la nostra analisi, quello della cultura come sistema, in cui il significato dei singoli individui e dei singoli atteggiamenti o valori dipende dal significato unitario dell'insieme.

«L'orientamento di valore è un aspetto modale distinto di ogni azione totale complessa. La qualità distintiva di ogni cultura e l'orientamento selettivo che la caratterizza, resta fondamentalmente al di sopra del suo sistema di orientamenti di valore. Come ha sottolineato Bouglé, è in primo luogo attraverso la trasmissione dei loro valori che le culture perpetuano se stesse. Dovrebbe essere messo in risalto che la specificità culturale non risiede semplicemente – e neppure principalmente – nel contenuto dei valori ma nella natura configurazionale del sistema dei valori, incluse le diverse enfasi. Le culture differiscono, per esempio, nella relativa enfasi sul grado di strutturazione dei valori espressivi, cognitivi e morali»¹⁹³. (Kluckhohn 1952: 412)

Si può quindi parlare della cultura come di un sistema di orientamenti di valore, i quali però sono ordinati gerarchicamente: alcuni sono universali, cioè riferiti a tutti i membri, altri valgono soltanto per alcune categorie di persone (in base al sesso, all'età, alla professione, ecc.); inoltre, alcuni sono categorici, cioè “devono” essere seguiti pena l'esclusione sociale, altri invece sono più o meno auspicabili ma non tassativi, come ad esempio il successo personale nella cultura occidentale, o la maternità in numerose

human nature and the universalities of social interaction. The specific formulation is ordinarily a cultural product. In the immediate sense, it is from the life ways which constitute the designs for living of their community or tribe or region or socioeconomic class or nation or civilization that most individuals derive most of their “mental-feeling outlook».

¹⁹³ «Value-orientation is a distinct modal aspect of any total action complex. The distinctive quality of each culture and the selective trends that characterize it rest fundamentally upon its system of value-orientations. As Bouglé has pointed out, it is primarily by the transmission of their values that cultures perpetuate themselves. It should be emphasized that cultural distinctiveness rests not merely – or even mainly – on value content but on the configurational nature of the value system, including emphases.

culture, ecc.

Il problema della generalità o della universalità dei valori viene affrontato da Kluckhohn alla luce dell'ordinamento gerarchico cui si accennava sopra. Alcuni valori sono più generali di altri perché si riferiscono ad ambiti dell'esperienza più importanti per l'individuo e per il gruppo, o perché sono legati ai bisogni vitali. Non esiste, però, una gerarchia assoluta, ma ogni cultura, entro certi limiti, determina storicamente la propria scala dei valori.

«Parlare di valori è semplicemente affermare che il comportamento non è né casuale né soltanto istintuale o riflesso. I valori determinano gli orientamenti verso una regolarità nel comportamento, sia a livello dell'individuo che del gruppo. Senza una gerarchia di valori la vita diventerebbe una sequenza di reazioni agli stimoli solo in termini fisici o biologici. Tuttavia, nell'organizzazione dei valori c'è più che una gerarchia. Un valore è legato a un altro dal punto di vista logico e del significato ed è questa caratteristica di sistematicità e di connessione dei valori che li rende sia interessanti sia difficili da affrontare. Sotto ogni rapporto, i valori sembrano apparire in grappoli, piuttosto che isolati. Ci sono anche valori *prioritari* [dominanti]. Di solito, quanto più generale è un valore, tanto più alta è la sua priorità, poiché contribuisce maggiormente all'organizzazione e al funzionamento del sistema totale, si tratti di una personalità o di una cultura. Tuttavia, mancando ricerche specifiche, bisogna essere prudenti nell'evocare l'immagine di una piramide di valori, una gerarchia ordinata e sistematica»¹⁹⁴. (Kluckhohn 1952: 419-20)

Cultures differ, for example, in relative emphasis on degree of patterning of expressional, cognitive, and moral values».

¹⁹⁴ «To speak of values is simply to say that behavior is neither random nor solely instinctual or reflexive. Values determine trends toward consistency in behavior, whether on the individual or the group level. Without a hierarchy of values life becomes a sequence of reactions to stimuli that are related only in physical or biological terms. However, there is more to the organization of values than hierarchy. One value is tied to another logically and meaningfully, and it is this systematic and connected quality of values that makes them both interesting and difficult to deal with. At any rate, values do appear to occur in clusters rather than alone.

There also seem to be priority values. For the most part, the more general a value the higher its priority, because it contributes more to the coherent organization and functioning of the total system, whether a personality or a culture. However, lacking extensive research, one must be cautious about invoking the

7.5.2. Gli orientamenti di valore come sistema gerarchico

Clyde Kluckhohn propone una classificazione degli orientamenti di valore, che viene però meglio precisata (assumendo la forma che diventerà classica) nella ricerca sulle cinque popolazioni ricordate sopra, condotta, utilizzando gli strumenti teorici che abbiamo appena visto, dalla moglie, Florence Rockwood Kluckhohn, e da Fred L. Strodbeck, che pubblicano i risultati nel volume *Variations in Value Orientations*, del 1961. Secondo F. Kluckhohn e Strodbeck, ogni gruppo umano interiorizza un determinato orientamento verso alcuni problemi fondamentali: la natura umana, il rapporto uomo-natura, il tempo, la modalità dell'attività umana, le modalità dei rapporti con gli altri. Per ogni problema, è possibile un numero limitato di alternative diverse: la natura umana può essere considerata come intrinsecamente malvagia, come fondamentalmente buona o come un misto di bene e di male; il rapporto con la natura può essere di soggezione, di equilibrio o di dominio; per quanto riguarda il tempo può essere privilegiato il passato (culture tradizionaliste), il presente o il futuro, e così via. La diversa configurazione delle scelte possibili individua ogni specifica cultura, distinguendola dalle altre.

Gli orientamenti di valore sono principi complessi ma legati a un modello ben preciso (disposizione gerarchica), che derivano dall'interazione transazionale di tre elementi analiticamente distinguibili del premesso valutativo – elemento cognitivo, affettivo e direttivo – che danno un ordine e una direzione al flusso continuo delle azioni e dei pensieri umani in quanto si riferiscono alla soluzione dei problemi «umani comuni». Tali principi sono variabili da cultura a cultura ma, noi riteniamo, sono variabili soltanto nei modelli distributivi di componenti che costituiscono di per sé degli universali culturali. Variazioni di altro genere sono quelle nel grado di consapevolezza che hanno i singoli, degli orientamenti di valore che influenzano il loro comportamento. Queste variazioni, come ha affermato C. Kluckhohn, si collocano sul continuum dal totalmente implicito al

image of a pyramid of values, a neat and systematic hierarchy».

totalmente esplicito. (F. Kluckhohn e Strodtbeck 1961, it.: 455)

Ovviamente il termine “transazionale” (*transactional*) fa riferimento a Dewey, che gli antropologi della scuola di “cultura e personalità” conoscono bene e con il quale sono in rapporto anche personale. È da sottolineare anche l’espressione “disposizione gerarchica” (*rank-ordered*), che conferma quanto abbiamo affermato sopra e che riprenderemo in seguito. I due autori individuano anche un’alternativa interessante sia al relativismo che all’assolutismo etico, sottolineando l’universalità dei problemi che gli uomini si trovano ad affrontare e la variabilità delle soluzioni adottate. Tale variabilità è però limitata a poche alternative possibili per ogni problema, per cui è possibile definire una classificazione valida in generale degli orientamenti di valore principali.

Presupposto principale del nostro studio è che vi sia una variazione ordinata nei sistemi di orientamento di valore. Alla base sia della classificazione degli orientamenti di valore che stiamo per proporre che dell’analisi dei tipi di variazioni e dei loro effetti sul modo di configurarsi dei diversi orientamenti di valore, che seguirà, ci sono questi tre presupposti, formulati in modo più specifico.

In primo luogo, si postula che *il numero dei problemi umani comuni, per i quali tutti i popoli di tutte le epoche devono trovare una soluzione, sia in numero limitato*. Questo è l’aspetto universale degli orientamenti di valore, poiché i problemi umani comuni da trattare nascono inevitabilmente dalla situazione umana. Il secondo postulato è che, *pur essendoci una variabilità nelle soluzioni di tutti i problemi, questa non è illimitata né casuale ma ben delimitata in un arco di soluzioni possibili*. Il terzo presupposto, che apre la strada all’analisi successiva delle variazioni negli orientamenti di valore, è che *tutte le alternative di tutte le soluzioni sono presenti in tutte le società di tutte le epoche ma suscitano preferenze differenziali*. Ciascuna società dispone, in aggiunta al proprio profilo dominante di orientamenti di valore, di numerosi *profili varianti o sostitutivi*. Inoltre si postula che, sia nei profili dominanti che in quelli varianti, ci sia quasi sempre una *disposizione gerarchica* delle preferenze tra le alternative in fatto di orientamenti di valore. Nelle società in via di

trasformazione la disposizione delle preferenze non sarà ben definita per alcuni o addirittura per tutti gli orientamenti di valore.

A titolo di ipotesi sono stati scelti cinque problemi, come problemi cruciali comuni a tutti i gruppi umani. Qui di seguito vengono formulati sotto forma di domande. Le domande sono seguite dalle denominazioni che indicheranno d'ora in poi l'intero arco delle variazioni per i cinque orientamenti.

- 1) Qual è il carattere della natura umana? (orientamento sulla *natura umana*).
- 2) Qual è il rapporto tra l'uomo e la natura (e il soprannaturale)? (orientamento *uomo-natura*).
- 3) Che cos'è l'aspetto temporale della vita umana? (orientamento sul *tempo*).
- 4) Quali sono le modalità dell'attività umana? (orientamento *sull'attività*).
- 5) Quali sono le modalità dei rapporti tra l'uomo e gli altri? (orientamento *relazionale*). (F. Kluckhohn e Strodtbeck 1961, it.: 460-1)

Gli autori parlano costantemente di “orientamento” per sottolineare l'aspetto disposizionale dei valori così considerati. Non si tratta, sottolineano gli autori, semplicemente di affermare che i valori influenzano il comportamento, il che è ovvio, ma di conferire loro «un carattere *disposizionale*, usando il termine “directiveness”. È un termine usato in biologia (Tinbergen) per indicare una disposizione biologica a reagire in modi differenziati a stimoli dell'ambiente». (F. Kluckhohn e Strodtbeck 1961: 6) Non ci si riferisce quindi al comportamento, ma al modo d'essere della personalità, che orienta il comportamento. Si tratta di una versione più elaborata di ciò che Dewey definiva il “carattere” e che influenzava la “condotta” intesa come il significato unitario dei comportamenti. F. Kluckhohn e Strodtbeck, riprendendo un termine caratteristico di Dewey, parlano degli orientamenti di valore come di un “sistema transazionale” (*transactional system*) che si sviluppa nel tempo, conservando però una riconoscibilità e un'identità di fondo. In questa prospettiva, come già cercava di fare Dewey nell'*Ethics* del 1932, il comportamento umano è ricondotto a regolarità che permettono un approccio scientifico, ma senza giungere al determinismo, perché l'individuo ha la possibilità di scegliere, all'interno di questo orizzonte: le disposizioni non obbligano né determinano in modo meccanico il comportamento, ma lo spiegano. È possibile in

questo modo, come sottolineano gli autori, trovare una terza via tra Scilla e Cariddi, tra la ineluttabilità e il relativismo¹⁹⁵.

Tornando alla classificazione proposta sopra, sembra corretto affermare che gli orientamenti di valore non descrivono il comportamento, ma lo spiegano in relazione a disposizioni generali proprie di una cultura. Un orientamento di sottomissione verso la natura sarà alla base di una serie di comportamenti relativi ad ambiti diversi (rassegnazione di fronte agli eventi della vita, accettazione delle avversità, ecc.), uniti da una logica di fondo. Più tardi si preferirà usare il termine «atteggiamento» piuttosto che «orientamento di valore», per sottolineare ancora di più il carattere disposizionale (cioè la tendenza a produrre risposte comportamentali, piuttosto che i comportamenti stessi) di questo concetto.

In ogni caso, queste disposizioni funzionano, come sottolinea Tentori, come un «pilota culturale automatico» (Tentori, 1976: 92), in quanto orientano il comportamento anche in assenza di una scelta intenzionale. La maggior parte delle nostre reazioni sono inconscie, automatiche, e soltanto in caso di conflitto, o per situazioni non previste dal sistema culturale, avvertiamo l'esistenza di problemi morali che richiedono una scelta. Anche in questo caso, la prospettiva è simile a quella tracciata da Dewey nell'*Ethics* del 1932.

Lo studio delle cinque comunità consente di approfondire il rapporto tra orientamenti di valore e comportamento. Tra questi due ambiti c'è complementarità: un determinato orientamento si traduce in comportamenti di un certo tipo e, reciprocamente, comportamenti di un certo tipo indicano l'esistenza di determinati orientamenti. Ad esempio: gli orientamenti di valore dominanti nella cultura statunitense sono l'Individualismo, l'orientamento al futuro, il dominio della natura, il Fare, e la concezione della natura umana come malvagia ma perfettibile. In contrasto con questa costellazione, nella comunità Ispano-americana dominano la Linearità (reciprocità), il presente, la sottomissione alla natura e l'Essere¹⁹⁶.

¹⁹⁵ «The conception of ordered variation in value orientations is essential if we are to steer a safe course between the Scylla of ineluctability and the Charybdis of rampant relativism». (F. Kluckhohn e Strodtbeck 1961: 10)

¹⁹⁶ Anche se la concreta ricerca sul campo appare marginale per la nostra analisi, sembra opportuno

Le configurazioni non sono necessariamente identiche per ogni membro della comunità. Possono differenziarsi in relazione alle classi sociali o anche, in una certa misura, a livello individuale, presentando una certa variazione da una persona all'altra, pur conservando una somiglianza di fondo nell'ambito della stessa cultura. Più precisamente, in ogni cultura ci sono orientamenti di valore fondamentali, che sono condivisi da tutti i membri e hanno una continuità di lungo periodo, mentre altri sono subordinati e più variabili. Si può quindi parlare degli orientamenti di valore come di un sistema gerarchico.

Dalla nostra analisi, concludono i due autori, deriva che gli orientamenti di valore di una cultura sono connessi in una rete di orientamenti di valore dominanti e orientamenti di valore variabili, per cui ogni sistema culturale è sempre articolato e dinamico. Esso contiene in particolare varianti permesse e varianti richieste, che differiscono dagli

mostrare, sia pure sinteticamente, come vengono articolati gli orientamenti di valore per essere usati come strumenti di ricerca. Soltanto a titolo di esempio, presentiamo il primo, l'orientamento sulla natura umana: «Per la domanda su che cosa sia l'innata bontà o l'innata cattiveria della natura umana si pongono le tre divisioni logiche di: male, bene e male e bene. Si può obiettare però che la categoria del bene e male in realtà non è una, ma sono due categorie. C'è sicuramente una differenza notevole tra la convinzione che la natura umana sia semplicemente neutra e la convinzione che sia un misto di bontà e di cattiveria. L'aggiunta poi dei sottoprincipi della mutabilità e dell'immutabilità fa salire a sei possibilità la classificazione triplice di partenza. La natura umana può essere concepita, per esempio, come maligna e inalterabile oppure maligna e perfettibile, come buona e inalterabile oppure buona e corruttibile, come un misto invariabile di bene e male oppure come un misto suscettibile di essere influenzato. Sarebbe dunque giustificato chi mettesse in dubbio la validità e l'utilità della classificazione tripartita proposta per questo orientamento. Tuttavia le tre categorie appaiono adeguate, come prima approssimazione, per lo studio delle variazioni principali. Inoltre potrebbe verificarsi che alcune delle distinzioni più sottili osservate in valori specifici e in modelli di comportamento si dimostrassero derivate da un rapporto di interazione tra la natura umana e altri orientamenti. C'è anche la possibilità di ottenere altre distinzioni desiderabili servendosi di un insieme di concetti derivati dalla classificazione composta della categorizzazione tripartita di base e della sottocategorizzazione bipartita.

Ma, tralasciando per il momento le derivazioni possibili, illustreremo adesso alcune delle variazioni principali relativamente alla cultura americana. Pochi avranno da obiettare all'osservazione che l'orientamento ereditato dagli antenati puritani e tuttora intensamente vissuto da molti Americani è quello di una natura umana fondamentalmente maligna ma perfettibile. Secondo questa impostazione occorrono un controllo e una disciplina costante di sé se si vuole ottenere una vera bontà e il rischio della regressione è sempre presente. Negli Stati Uniti contemporanei però alcuni, probabilmente un numero crescente di persone, sono inclini a ritenere che la natura umana sia un misto di bene e male. Queste persone direbbero che, per quanto il controllo e gli sforzi siano certamente necessari, gli errori si possono comprendere e non sempre è necessario condannarli con severità. Questa seconda definizione della natura umana fondamentale sembrerebbe più comune nel mondo, sia tra le popolazioni dotate di cultura scritta che tra le altre, di quella che ha caratterizzato il passato di questo paese. Che esistano delle società legate alla definizione della natura umana come immutabilmente buona per il momento è ignoto e anche dubbio. La posizione però è logicamente possibile e sicuramente la si incontra dentro le società come variante». (F. Kluckhohn e Strodtbeck 1961, it.: 462-3)

orientamenti dominanti i quali, in misura diversa, le controllano. In molti studi le culture appaiono statiche perché vengono sottolineati soltanto gli orientamenti di valore dominanti, trascurando questa complessa articolazione interna.

Clyde Kluckhohn prima, Florence Kluckhohn e Strodbeck poi, propongono un approccio in parte nuovo allo studio della cultura, un approccio che intende spiegare le dinamiche studiate piuttosto che descriverle semplicemente. Per questo criticano, giudicandole troppo schematiche e semplicistiche, le analisi dei cosiddetti “caratteri nazionali”, la cui moda si era diffusa negli anni Quaranta, durante e subito dopo la guerra mondiale, coinvolgendo anche personaggi come la Benedict e la Mead. Si trattava di analisi basate su pochi documenti, per di più indiretti (lettere e/o opere letterarie) con l'intento (o la presunzione) di ricostruire in questo modo la cultura di un intero popolo¹⁹⁷. Florence Kluckhohn e Strodbeck criticano anche i concetti descrittivi in antropologia, affrontando e chiarendo importanti questioni epistemologiche.

«In larga misura, le difficoltà incontrate nella comprensione e nell'uso dei concetti dell'antropologia culturale sono attribuibili alla mancata organizzazione di questi concetti in una teoria sistematica ed analitica della *variazione culturale*. Anche i concetti assai ampi sopra citati («sistema inconscio di significati» [Sapir]; «nucleo della cultura» [Thompson]; «temi culturali» [Opler], e molti altri ancora consimili) *sono generalizzazioni empiriche, non costrutti analitici*. Sia nella formulazione che nell'applicazione, essi sono stati troppo strettamente legati a singole culture specifiche per consentire confronti sistematici tra culture, e, al tempo stesso, troppo grossolanamente generalizzati per consentire l'analisi delle variazioni *all'interno* di quelle culture. Troppo spesso, quanti hanno abilmente dimostrato la singolarità dei sistemi di valori di società differenti hanno trascurato il fatto fondamentale dell'universalità di alcuni problemi umani ed il suo correlato, che cioè le società umane hanno trovato per alcuni problemi

¹⁹⁷ Tra le opere più note in questo ambito, ricordiamo Benedict 1946 (sul Giappone), Gorer 1948 (sugli USA) e 1949 (sulla Russia), Mead 1942 (sugli USA).

approssimativamente le medesime soluzioni. Inoltre, nella maggioranza delle analisi del comune elemento di valore costitutivo del modello culturale, sono stati sovraevidenziati i valori *dominanti* presso i vari popoli ed in larga misura trascurati i *valori varianti*. Queste due tendenze concomitanti hanno prodotto studi interpretativi che sono, malgrado la loro brillante penetrazione, *rappresentazioni supersemplificate e statiche delle strutture e dei processi sociali*. Le variazioni negli orientamenti di valore di intere società, di sottogruppi di società, e delle persone singole, che sono, in ultima analisi, gli effettivi portatori della cultura, sono i soggetti centrali di questa monografia. Il nostro presupposto fondamentale è che c'è una *variazione sistematica* nel regno dei fenomeni culturali che è altrettanto definita ed essenziale che la dimostrata variazione sistematica dei fenomeni fisici e biologici. *I tipi varianti di attività vitali che sono essenziali al funzionamento di un sistema sociale* [è implicita l'allusione ai «prerequisiti funzionali del sistema sociale», di cui Parsons, N.d.R.] *sono una fonte evidente tanto di un'intrinsecamente necessaria, quanto di una semplicemente consentita [required-permitted] variazione all'interno del sistema*. Inoltre, al polo estremo dell'individuo vi sono differenze critiche che rendono necessaria la variazione in seno al modellamento culturale». (F. Kluckhohn e Strodtbeck 1961: 3; tr. it. in Giannotti 1967: 180-1)

La nuova prospettiva teorica che propone concetti esplicativi, in grado di comprendere le dinamiche della personalità nel suo rapporto con la cultura, è quella di maggiore interesse per la filosofia, che non è ovviamente interessata a concetti solamente descrittivi. I concetti esplicativi, quale quello di "orientamento di valore", sono correlati al comportamento, ma non si limitano a descriverlo. Tra gli orientamenti di valore e le corrispondenti sfere di comportamento c'è un rapporto di reciprocità: un determinato orientamento si traduce in comportamenti di un certo tipo e, reciprocamente, comportamenti di un certo tipo indicano l'esistenza di determinati orientamenti. Ma dato che i secondi sono a un livello di astrazione maggiore del comportamento empirico, sono preminenti e anteriori dal punto di vista logico. Ciò non impedisce che in certe circostanze cambiamenti nella sfera pratica determinino trasformazioni in uno o

più orientamenti di valore.

Le configurazioni degli orientamenti di valore non sono necessariamente identiche per ogni membro della comunità. Possono differenziarsi in relazione alle classi sociali o anche, in una certa misura, a livello individuale, presentando una certa variazione da una persona all'altra, pur in una somiglianza di fondo nell'ambito della stessa cultura. In questo modo è possibile spiegare l'identità culturale come condivisione degli orientamenti a un certo livello di astrazione, ma senza negare l'esistenza delle differenze individuali, anzi considerandole importanti per il cambiamento. È un'ottica molto simile a quella di Dewey, che sottolinea costantemente la dimensione comunitaria della stessa personalità, ma valorizzando al tempo stesso l'individuo e la sua possibilità di agire sulle stesse dinamiche culturali, una volta che ne abbia preso coscienza.

8. L'antropologia filosofica di Dewey e la cultura come sistema normativo di atteggiamenti.

Abbiamo analizzato, nel par. 1.2, la “scuola di cultura e personalità”, quella più vicina alla filosofia di Dewey, e ne abbiamo seguito gli sviluppi, fino alla ricerca sui valori e sugli orientamenti di valore (par. 7.5).

Il concetto di “orientamento di valore” rappresenta un importante punto di passaggio da quello di “valore” a quello di “atteggiamento”. I valori sono in genere espliciti e sono intesi come i fini dell'azione, mentre gli atteggiamenti sono di solito inconsci e sono considerati le tendenze, le disposizioni che stanno a monte dell'azione, come componenti causali delle stesse. Tra queste due polarità sussiste un rapporto dialettico che l'espressione “orientamento di valore” rende bene, indicando come i valori diventino orientamenti del comportamento, disposizioni a reagire ad aspetti generali della realtà. Ritroviamo in questa dinamica un rapporto simile a quello già evidenziato da Dewey nella sua teoria etica: da un lato le “abitudini” (ma abbiamo visto il significato disposizionale che Dewey dà a questo termine), dall'altro la “riflessione”, la possibilità di razionalizzare i propri “drives”, i propri impulsi socialmente costruiti che sono le abitudini, per intervenire intenzionalmente su di essi.

In questo contesto, il concetto di “atteggiamento”, divenuto centrale sia nella psicologia che nell'antropologia culturale, può svolgere un importante ruolo di chiarificazione della personalità e delle dinamiche comportamentali, quindi anche, in ambito filosofico, dell'antropologia e dell'etica.

8.1. Il concetto di atteggiamento

Le disposizioni, o atteggiamenti, sono stati riconosciuti in misura sempre più esplicita come i componenti fondamentali della morfologia culturale e della spiegazione del comportamento in termini non meccanici né deterministici.

Il concetto di «atteggiamento» è stato utilizzato per la prima volta in una ricerca antropologica condotta da William Thomas e Florian Znaniecki nel 1898, *The Polish Peasant in Europe and America*. Essi definiscono l'atteggiamento come «un processo

della coscienza individuale che determina l'attività reale o possibile dell'individuo nel mondo sociale» (Thomas e Znaniecki 1818, it.: 26), ma anche questo concetto si sovrappone almeno in parte con quello di «valore». Aggiungono infatti: «L'atteggiamento è così la contropartita individuale del valore sociale; l'attività in qualsiasi forma è il legame tra di essi». (*Id.*: 27).

Il concetto di “atteggiamento” ha avuto ed ha un largo impiego anche in psicologia sociale, e tra le due discipline ci sono stati numerosi momenti di confronto e di collaborazione. La definizione classica in psicologia risale ad Allport (1935): «Un atteggiamento è una disposizione (*state of readiness*) mentale e nervosa, organizzata dall'esperienza e che esercita un'influenza direttrice o dinamica sulla condotta dell'individuo (*individual's reponse*) in rapporto a tutti gli oggetti e a tutte le situazioni con le quali si trova collegato»¹⁹⁸. Più recentemente, Krech, Crutchfield e Ballachey in un diffuso manuale di psicologia sociale parlano degli atteggiamenti in questi termini:

«Gli atteggiamenti dell'uomo si sviluppano insieme all'uomo. Ma nessuna vita umana si sviluppa prescindendo dalla vita degli altri. E, proprio come la vita di ciascuno si incrocia con la vita degli altri, – ma solo in certi punti – proprio come la storia di ciascuno è simile – ma non identica – alla storia dei suoi vicini, così gli atteggiamenti che ciascuno sviluppa sono simili – e tuttavia diversi – dagli atteggiamenti della sua famiglia, dei suoi amici, dei suoi vicini, dei suoi connazionali. A livello individuale e psicologico, ciò costituisce una delle fonti di una cultura stabile – stabile e pur complessa – con le sue sottoculture e gerarchie sociali, con i suoi conformisti e i suoi ribelli. Ed è perciò che la formazione degli atteggiamenti è di così grande importanza per chi studia la società». (Cit. in Gocci e Occhini 2005: 5)

Si notano forti connotazioni antropologiche in questa definizione psicologico-sociale. In effetti il concetto di “atteggiamento” ha costituito e costituisce un ponte tra le due discipline, anche se permangono differenze nelle due accezioni.

¹⁹⁸ G. W. Allport, *Handbook of Social Psychology*, p. 810, in Girod 1971: 17.

In ambito psicologico si pone l'accento sul carattere inconscio degli atteggiamenti, che orientano verso determinate reazioni non in vista di fini da raggiungere, ma come modo di essere dell'individuo, come caratteristiche della sua personalità. Anche in antropologia gli atteggiamenti vengono distinti dai valori, considerando entrambi come momenti esplicativi del comportamento ed elementi costitutivi della cultura, ma senza sovrapposizioni. Un atteggiamento viene definito come «una disposizione stabilizzata dell'individuo a reagire in modo specifico ad eventi-stimolo» (Musio, 1978: 89), mentre per il concetto di valore è ancora accettata la definizione di C. Kluckhohn riportata sopra, come «concezione, esplicita o implicita, propria di un individuo o caratteristica di un gruppo, del desiderabile.» Rispetto a «valore» e a «orientamento di valore», il concetto di «atteggiamento» sottolinea il carattere di interiorizzazione e di disposizione verso forme di comportamento stabilite culturalmente. Scrive Gavino Musio¹⁹⁹:

«Se tra le tante componenti del “sistema atteggiamento”, vi è quella della interiorizzazione e della stabilizzazione dei messaggi relativi ai comportamenti tipici di un gruppo, e in quanto tali messaggi vengono interiorizzati dall'individuo e, razionalizzati, si configurano come tratti della personalità, la parte preponderante di questi tratti risulterebbe introiettata dall'esterno, vale a dire dalla comunità e sarebbe, dunque, *culturale*. In quanto la cultura è costituita da un insieme di comportamenti tipici, vale a dire *normativi*, a loro volta già introiettati dai membri della comunità, il processo di scambio di messaggi comportamentali tra gli individui e la comunità, assume la caratteristica di essere in primo luogo normativo. Di una normatività, si intende, che è tale nell'ambito di una comunità determinata e che pertanto costituisce il codice informale dei comportamenti specifici di ogni comunità umana». (Musio, 1978: 93).

Gli atteggiamenti hanno dunque un carattere normativo, ovviamente implicito, nel senso che prescrivono un determinato comportamento. Dato, però, che non è possibile

¹⁹⁹ Gavino Musio (1921-2002) è stato tra gli antropologi che maggiormente si sono interessati dello studio delle società complesse, contribuendo, insieme a Tullio Tentori (1920-2003) alla conoscenza in Italia dell'antropologia statunitense.

prevedere le diverse situazioni in cui l'individuo potrà trovarsi, hanno carattere *disposizionale*, cioè determinano gli *orientamenti* caratteristici della personalità individuale, ma comuni – come disposizioni – a tutti i membri di una comunità. Viene quindi ripresa la prospettiva degli «orientamenti di valore», ma eliminando la sovrapposizione con i valori stessi.

Prima di affrontare l'analisi articolata del concetto di “atteggiamento”, conviene ricordare che non ci riferiamo soltanto a questo termine specifico, ma all'area semantica ad esso relativa, che comprende in particolare termini come “disposizione”, “tendenza”, ecc. Il termine “disposizione”, ad esempio, è trattato nelle implicazioni che qui ci interessano da Carl G. Hempel, nell'analisi delle caratteristiche epistemologiche del lavoro storiografico²⁰⁰, per sottolineare che lo storico non ha a che fare con una causalità simile a quella della fisica, ma con “disposizioni” sociali, appunto, che spiegano fenomeni quali la rivoluzione russa o il fascismo; di “tendenza”, in un senso sovrapponibile a quello di “atteggiamento”, parla Gilbert Ryle²⁰¹, secondo cui nella mente degli individui ci sono “tendenze stabilizzate” che costituiscono la matrice esplicativa dei comportamenti.

Se questi termini hanno lo stesso significato di “atteggiamento” in senso antropologico, a volte invece il termine “atteggiamento” è usato in un senso diverso da quello che intendiamo qui. In particolare è importante distinguere il significato antropologico-culturale del concetto di “atteggiamento” da quello del senso comune e da alcune accezioni psicologiche. Riteniamo a tale proposito valide le seguenti precisazioni di Musio:

«Nell'ottica dell'antropologia cognitiva²⁰² un atteggiamento è un fatto essenzialmente mentale, vale a dire elemento o fattore primario delle operazioni della mente. [...] Dire che un atteggiamento è un fenomeno mentale, comporta la distinzione tra atteggiamenti mentali ed atteggiamenti che non lo sono. Atteggiamenti mentali sono quelli che coinvolgono le categorie culturali interiorizzate

²⁰⁰ C. G. Hempel, *Reasons and covering laws in historical explanations*, 1963.

²⁰¹ G. Ryle, *The Concept of Mind*, 1949.

da ogni individuo nella misura in cui appartiene ad una data cultura. [...]

In altri termini gli atteggiamenti verso il mondo umano e/o naturale che ogni società assume stabilmente nel corso della sua storia agiscono automaticamente nella attività mentale e sociale dei suoi membri nel corso della loro esistenza. Sono atteggiamenti culturali che sovrintendono alla selezione dei momenti della vita di carattere generale, anche se poi si manifestano in circostanze particolari. Gli altri, che gli psicologi chiamano pur sempre “atteggiamenti”, sono semplici orientamenti contingenti, espressi in circostanze quotidiane e di modesta o minima rilevanza sociale, come l’orientamento verso un medicamento (opinione su di esso), o verso una musica popolare od una pietanza appetitosa o una opinione-disposizione verso un evento politico contingente». (Musio 1995: 50-1)

Dunque gli atteggiamenti culturali sono costruzioni storiche (e quindi collettive e stabilizzate) e sono disposizioni interiorizzate, che costituiscono la mente, e quindi la personalità dei singoli individui.

Come sottolinea più avanti lo stesso Musio, il fatto che l’atteggiamento, in quanto culturale, sia “stabilizzato” è di grande importanza.

«Per atteggiamento si intende qui “una disposizione stabilizzata dell’individuo a reagire in modo specifico a specifici eventi-stimoli”. [...] La rilevanza del concetto di atteggiamento, in particolare per l’antropologia culturale e per l’antropologia cognitiva, sta nel fatto che esso, in quanto fenomeno osservabile mediante una prospettiva teorica, presenta la caratteristica di essere stabilizzato. Con atteggiamento stabilizzato ci si riferisce ad un modo specifico e ripetitivo di affrontare o leggere e dunque interpretare la realtà umana e naturale in cui un uomo ed un gruppo sono insediati. Di qui la rilevanza che l’atteggiamento assume nel definire e rappresentare i possibili modi con cui una data società affronta e si pone dinanzi a circostanze fondamentali per la sua sopravvivenza e

²⁰² Per una definizione e un’analisi dell’antropologia cognitiva, v. par. 8.2.

per il suo stesso decorso esistenziale. Nella misura in cui un atteggiamento è stabilizzato, ad es. l'atteggiamento verso il tempo storico, verso la natura, verso gli altri uomini, verso l'uomo o la donna preferiti, verso la vita, ecc., si asserirà che quei modi di affrontare i problemi inerenti il rapporto col tempo, con la natura, gli altri ecc., permangono sempre identici in una data società per un numero illimitato di anni e subiranno un lento o meno lento o lentissimo processo di cambiamento. Essendo gli atteggiamenti interiorizzati, e pertanto iscritti nel sistema nervoso ed attivabili in modo sempre identico da stimoli interni ed esterni identici od affini, il sistema degli atteggiamenti di una cultura, specie nelle sue categorie primarie (appunto tempo, spazio o natura, relazione, azione, ecc.), garantisce la persistenza storica ed attuale della cultura medesima e ne gestisce la modalità del decorso». (Musio 1995: 52-4)

Ovviamente ciò non significa negare la possibilità del cambiamento culturale, ma vuol dire affermare che il cambiamento è un processo che ha delle cause e che ha tempi non brevi, sia quando avviene a livello comunitario in seguito a trasformazioni della situazione e dell'ambiente, sia quando riguarda singoli individui in seguito, ad esempio, all'emigrazione o più in generale a processi acculturativi.

Relativamente agli atteggiamenti, si è soliti distinguere tra tre "momenti", tre funzioni diverse all'interno di un contesto unitario: quello teoretico-cognitivo, quello affettivo-pulsionale e quello pratico²⁰³. Pur nel quadro di queste distinzioni analitiche, l'accento è fortemente posto sull'unità della personalità culturale. Anche in questo caso, l'ottica è simile a quella di Dewey, quando sottolinea la necessità di superare i dualismi passione/ragione, teoria/prassi e individuo/comunità: l'antropologia culturale sembra dare a queste esigenze un fondamento scientifico, pur nell'ambito della scientificità permessa dalle scienze dell'uomo.

²⁰³ Si veda, per un approfondimento di questo "modello tripartito", Gocci e Occhini 2005: 14 sgg.

8.2. *Gli atteggiamenti. Il momento cognitivo: le categorie sono culturali?*

Il concetto di “atteggiamento” sostituisce, in alcune teorie antropologiche, molti degli altri concetti usati per descrivere la morfologia culturale, dando loro un significato immediatamente pratico, in quanto indirizzato ad orientare il comportamento e quindi l’azione. Si parlava, ad esempio, in antropologia culturale, di “sistemi di credenze”, espressione che traduceva i contenuti cognitivi tradizionali di una comunità, dal modo di intendere la divinità all’origine del mondo, dal significato della malattia al modo di considerare l’uomo e i suoi rapporti con la natura. Questi sistemi di credenze, in realtà, sono piani di azione che regolano interi ambiti del comportamento verso i diversi aspetti della realtà cui si riferiscono le credenze stesse. Se sono convinto che gli animali e le piante abbiano uno spirito, ne consegue che il mio atteggiamento verso di essi deve essere improntato al rispetto, assumendo connotazioni religiose. Così, l’indio della foresta amazzonica prega l’albero e lo ringrazia prima di abbatterlo, e allo stesso modo ringrazia gli spiriti degli animali per la buona caccia, come se avessero fatto dono degli animali alla tribù. Ciò implica, d’altra parte, che l’uccisione degli animali e l’abbattimento delle piante sarà limitato a ciò che è strettamente necessario per la comunità e che uccidere animali senza necessità sarà considerato uno dei crimini peggiori, tale da comportare anche la pena più severa, cioè il bando definitivo dalla comunità e l’isolamento (che in alcuni ambienti naturali equivale, di fatto, alla condanna a morte).

L’insieme delle credenze caratteristiche di una comunità ne costituisce la “visione del mondo” o *Weltanschauung*. È un termine che esprime bene la prospettiva qui seguita, perché indica contemporaneamente l’aspetto cognitivo e quello pratico, il modo di considerare i diversi aspetti della realtà e i valori ad essi associati, che determinano la reazione comportamentale ad essi (ricercare, evitare, temere, amare, odiare, ecc. certe cose). È superfluo sottolineare l’analogia di queste teorie antropologiche sia con il pragmatismo sia con lo strumentalismo di Dewey. Si tratta di vere e proprie categorie culturali che, essendo orientate al comportamento, hanno una valenza disposizionale, cioè possono essere assimilate ad atteggiamenti. Rispetto a Dewey, l’analogia va però oltre la semplice affermazione del carattere pratico delle conoscenze. Rimanda anche, e forse soprattutto o almeno in modo più pregnante, alla sua teoria della mente che si

forma nel rapporto di transazione con l'ambiente (v. par. 6.2, *Rileggere Esperienza e natura*). Il mondo ci appare come razionale e comprensibile, scrive Dewey, perché la mente che lo comprende e lo considera razionale si è formata nel rapporto continuo con l'esperienza del mondo stesso. Ma se ciò è vero, allora la formazione della mente dipende anche dall'ambiente specifico in rapporto al quale si è formata e quindi è, in una certa misura²⁰⁴, culturale.

Prendiamo in considerazione un esempio che può essere utile per capire entrambi i lati della questione, cioè il fatto che la mente sia culturale e che lo sia soltanto “in una certa misura”. Uno dei più importanti antropologi britannici, Evans-Pritchard²⁰⁵, riferisce che gli Azande, una popolazione dell'Africa centrale, costruiscono granai su palafitte per mettere il miglio al riparo dagli animali e siedono abitualmente sotto a queste costruzioni per ripararsi dal sole. Succede a volte che qualcuno resti schiacciato dal crollo improvviso di un granaio, i cui pali di sostegno erano stati progressivamente erosi dalle termiti. L'eventuale morte che ne segue viene attribuita sempre ad un maleficio. Commenta Evans-Pritchard:

«A prima vista sembra assurdo sostenere che, se le termiti divorano i sostegni di un granaio facendolo crollare su un uomo che vi sia seduto sotto uccidendolo, ciò sia opera di stregoneria, ma gli Azande non ritengono, almeno non più di quanto faremmo noi, che il crollo del granaio non sia la causa immediata della morte. Ciò che essi asseriscono è che il granaio non sarebbe crollato in un momento particolare mentre un certo individuo ci si trovava seduto sotto, se quell'individuo non fosse stato stregato. Perché mai non sarebbe caduto in un

²⁰⁴ Vedremo più avanti il significato di questa espressione che qui è particolarmente significativa, perché con essa vogliamo intendere che per altri versi, invece, la struttura della mente può essere considerata universale: per riprendere una similitudine più volte usata in questo scritto, esiste una pluralità di lingue che rimandano alle differenze culturali, ma esistono anche una logica e una matematica che sono indipendenti da tali condizioni (o anche più logiche e più sistemi matematici, che sono comunque indipendenti dalle culture, in quanto compartecipate da culture diverse).

²⁰⁵ Edward E. Evans-Pritchard (1902-1973), ha fatto numerose ricerche sul campo in Africa, tra gli Azande e soprattutto tra i Nuer, ai quali è dedicata la sua opera più nota, *I Nuer*, 1940. È uno dei principali teorici dell'antropologia sociale (*Introduzione all'antropologia sociale*, 1951) e un importante studioso di antropologia della religione (*La religione nuer*, 1956 e *Teorie sulla religione primitiva*, 1956). Ha insegnato antropologia sociale ad Oxford dal 1946 al 1970.

altro momento o nel momento in cui un altro individuo si fosse trovato a sedervici sotto? È facile spiegare il crollo del granaio: è stato causato dalle termiti e dal peso del miglio che vi era contenuto. È anche facile spiegare il motivo per cui l'uomo si è trovato a sedervici sotto: per ripararsi dal sole nel mezzo del giorno. Ma perché i due anelli della catena sono venuti a coincidere nello spazio e nel tempo? Noi diciamo che la coincidenza è stata casuale; gli Azande lo spiegano con la stregoneria che, agendo insieme al granaio, ha ucciso l'uomo». (Evans-Pritchard 1951, it.: 123)

Anche gli Azande applicano ai fatti la categoria di causalità, che, come vedremo, può essere considerata universale, ma aggiungono alle cause fisiche altre che noi non riconosciamo (almeno in ambito scientifico) come esistenti o possibili. Quindi ogni cultura ha categorie che applica all'esperienza per interpretarla, ma alcune di queste sono probabilmente universali, anche se vengono declinate in modo diverso nelle diverse culture. Sia noi che gli Azande riconosciamo nell'opera delle termiti la causa efficiente del crollo del granaio, però non spieghiamo nello stesso modo la morte dell'uomo che vi era seduto sotto.

Come è noto, le indagini più approfondite sulle categorie culturali sono dovute a Claude Lévi-Strauss (1908-2009). Secondo Lévi-Strauss il “pensiero selvaggio”²⁰⁶ non usa le stesse categorie logiche del mondo industrializzato, ma procede per “classificazioni totemiche”: il totem non è semplicemente l'animale o la pianta che rappresenta l'antenato mitologico, ma è il simbolo che consente la classificazione anche sociale e morale degli esseri e degli eventi. Il totemismo è, per Lévi-Strauss, una completa visione del mondo, una struttura categoriale per classificare, ordinare e spiegare la realtà, svolgendo in modo diverso la stessa funzione che nell'Occidente è propria della scienza. In questa prospettiva, Lévi-Strauss intraprende un'imponente analisi dei miti di tutto il mondo, raccolta sotto il titolo di *Mitologica*, articolata in quattro volumi: *Il crudo e il cotto*, 1964, *Dal miele alle ceneri*, 1966, *L'origine delle buone maniere a tavola*, 1968 e *L'uomo nudo*, 1971. In essi Lévi-Strauss studia centinaia di miti

²⁰⁶ *La Pensée sauvage* (1962) è il titolo di una delle opere più note di Lévi-Strauss.

provenienti dalle diverse aree del mondo, scomponendoli nelle unità significative semplici (*mitemi*) e analizzandone le relazioni, con i metodi della linguistica strutturale. Per quanto suggestiva, però, quest'analisi rischia di mettere da parte, piuttosto che spiegare, le specificità culturali, mirando a dimostrare una sostanziale uniformità della mente umana che però, paradossalmente, rimane circoscritta al “pensiero selvaggio”, riproponendo in forma più moderna e raffinata il vecchio equivoco di Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), che parlava, come è noto, di una “mentalità primitiva” come distinta dalla “nostra” (*Le funzioni mentali nelle società inferiori*, 1910 e *La mentalità primitiva*, 1922). Nonostante l'importanza che ha nel panorama antropologico e nonostante lo spazio che dà alle categorie culturali, la teoria di Lévi-Strauss sembra marginale, e forse anche fuorviante, per la nostra ricostruzione e dunque non la approfondiremo.

È invece opportuno accennare a due orientamenti dell'antropologia culturale recente che, sebbene non rientrino nel percorso che qui abbiamo ricostruito²⁰⁷, offrono qualche elemento interessante all'analisi degli atteggiamenti come presupposti di una conoscenza culturalmente caratterizzata: l'antropologia cognitiva e l'antropologia interpretativa.

Negli anni Sessanta, parallelamente all'importanza che il cognitivismo assume in filosofia, anche l'antropologia si avvicina a questo approccio. L'antropologia cognitiva è preceduta e preparata da un movimento sorto a Yale nei primi anni Cinquanta e definito allora “Nuova etnografia”, successivamente noto come “etnoscienza” o “etnosemantica”. Prendendo come riferimento le teorie linguistiche, e in particolare lo strutturalismo di Ferdinand de Saussure e Roman Jakobson, ma anche la grammatica generativa di Noam Chomsky, la Nuova etnografia usa l'analisi del linguaggio e delle categorie linguistiche per individuare il sistema di pensiero implicito nel linguaggio stesso e comune a tutti i parlanti, cioè a una comunità che proprio attraverso l'identità linguistica esprime la propria unità culturale. Sotto questo aspetto, l'etnoscienza prima e l'antropologia cognitiva poi si distinguono nettamente dal cognitivismo psicologico: mentre questo tende a individuare strutture generali comuni a tutti gli uomini, le prime

²⁰⁷ Anche perché si affermano dopo la morte di Dewey e quindi esulano dal confronto tra il filosofo americano e l'antropologia culturale.

muovono dal presupposto che anche il pensiero vari nelle diverse culture.

L'antropologia cognitiva studia gli schemi mentali attraverso cui gli uomini rielaborano i dati dell'esperienza, sulla base della tesi che all'interno di una comunità esistano strutture di pensiero simili e distinte rispetto ad altre comunità. La cultura è prima di tutto, in senso quasi letterale, un modo di "vedere" il mondo e di interpretare i fatti. L'antropologo deve comprendere e spiegare il punto di vista delle popolazioni studiate. Lo scopo principale della ricerca è la ricostruzione del sistema logico, categoriale, comune ai membri di una cultura, l'individuazione dei processi cognitivi specifici di una comunità più o meno ampia. Lo studio delle strutture mentali passa prima di tutto attraverso lo studio del linguaggio, partendo dalla premessa che le categorie e le strutture semantiche corrispondano a categorie e strutture culturali. L'antropologia cognitiva mutua alcuni dei suoi concetti e dei suoi metodi dalla linguistica, a partire dall'analisi componenziale²⁰⁸ e dallo studio delle tassonomie²⁰⁹, in particolare le cosiddette "tassonomie folkloriche", cioè le classificazioni proprie della tradizione, diverse da quelle scientifiche. Per l'antropologia cognitiva è importante anche l'analisi dei comportamenti e dei manufatti, non però in sé, ma in quanto derivanti da piani d'azione che rivelano le particolari strutture di pensiero caratteristiche di una cultura. Tali "piani di azione" sono assimilabili concettualmente agli atteggiamenti, considerati in questo caso relativamente alla conoscenza della realtà che da essi è influenzata.

La prospettiva dell'antropologia interpretativa, il cui maggiore rappresentante è Clifford Geertz (1926-viv.), è esplicitamente di tipo ermeneutico e sottolinea il fatto che quando l'antropologo studia culture "altre" (che si tratti di una tribù amazzonica o di un Paese europeo diverso dal proprio) si pone sempre di fronte a una realtà che è vista da chi ne fa parte con occhi diversi dai suoi. Egli, in un certo senso, traduce quanto osserva in base ai propri modelli culturali ed è al tempo stesso consapevole che esiste un altro piano del significato, che può solo interpretare. Lo studioso, in altri termini, deve cercare di comprendere un sistema culturale dall'interno, dal punto di vista degli attori. Non è però possibile "mettersi nei panni dell'altro", perché non possiamo spogliarci dai

²⁰⁸ L'analisi che mira alla spiegazione del significato di una parola o di una frase individuandone i componenti minimi dalla cui ricomposizione emerge la spiegazione.

nostri atteggiamenti culturali per assumerne altri. Si tratta piuttosto di considerare ogni cultura come un documento da interpretare, sulla base di specifici procedimenti.

Il pensiero di Geertz (v. anche il par. 2.3) si inserisce in un ambito di problemi da tempo noto all'antropologia: l'antropologo deve usare categorie universali nello studio delle culture, per renderle confrontabili e analizzabili in modo "oggettivo", oppure deve ricostruire il modo di pensare e la visione del mondo propria degli attori sociali, interpretando i fatti che osserva da questo punto di vista?

In un saggio del 1954 il linguista Kenneth Pike (1912-2000) aveva coniato i termini "etico" e "emico" per indicare queste diverse prospettive. "Etico" (derivato da *fonetico*) indica lo studio di una cultura a partire dai concetti generali dell'antropologia, "emico" (derivato da *fonemico*) implica al contrario la ricostruzione del punto di vista dell'attore, di chi vive dall'interno le dinamiche culturali, perché solo in questo modo risultano significative.

L'antropologia interpretativa assume decisamente una prospettiva emica. Geertz si richiama allo storicismo tedesco e a Weber, ma anche alla filosofia del linguaggio, in particolare a Ryle e a Wittgenstein, oltre che, più direttamente, a Gadamer²¹⁰. Da Ryle riprende la distinzione tra *thin* e *thick*²¹¹, coniando l'espressione *thick description* (descrizione densa) per indicare l'analisi delle reciproche implicazioni dei sistemi di senso nativi con quelli dell'osservatore. «In quanto – scrive – costituita di sistemi interconnessi di segni interpretabili (che io chiamerei simboli, trascurandone gli usi locali), la cultura non è un potere, qualcosa cui si possano casualmente attribuire eventi sociali, comportamenti, istituzioni o processi; essa è un contesto, qualcosa entro cui tutti questi fatti possono essere descritti in maniera intelligibile – cioè *thick*». (Geertz 1973, it.: 51)

La cultura viene definita come una «specie di documento agito» (Geertz 1973, it.: 47), i cui diversi elementi «traggono il loro significato dal ruolo che assumono (Wittgenstein

²⁰⁹ Sistemi di classificazione.

²¹⁰ V. par. 2.3.

²¹¹ Letteralmente *thin* significa "sottile", o, come viene tradotto in questo caso, "piatto" e si riferisce alla definizione di una parola indipendentemente dal quadro di riferimento, mentre *thick* significa "spesso" e indica, al contrario, il riferimento al contesto per definire il significato di una parola, o di un atto.

direbbe dal loro “uso”) in un modello effettivo di vita, non dai rapporti intrinseci che li legano» (Geertz 1973: 55). È proprio la prospettiva emica, l'interpretazione della cultura per ricostruirne i significati interni, la differenza principale tra cultura e società e quindi tra antropologia e sociologia.

«Uno dei modi più utili – ma certo non il solo – di distinguere tra cultura e sistema sociale è di vedere la prima come un sistema ordinato di significati e di simboli, nei cui termini ha luogo l'interazione sociale; e di vedere il secondo come il modello dell'interazione sociale stessa. Su un piano c'è il complesso di credenze, simboli espressivi e valori nei cui termini gli individui definiscono il loro mondo, esprimono i loro sentimenti e formulano i loro giudizi; sull'altro, il processo incessante dei comportamenti interattivi, la cui forma persistente chiamiamo struttura sociale. La cultura è l'intelaiatura di significato nei cui termini gli esseri umani interpretano la loro esperienza e orientano la loro azione; la struttura sociale è la forma che prende l'azione, la rete di rapporti sociali realmente esistente. Pertanto la cultura e la struttura sociale sono soltanto diverse astrazioni degli stessi fenomeni; una considera l'azione sociale rispetto al suo significato per quelli che la compiono, l'altra la considera nei termini del suo contributo al funzionamento di un qualche sistema sociale». (Geertz 1973, it.: 190).

Questo approccio ha importanti conseguenze sul piano del metodo. L'antropologia non deve tentare di imitare le scienze naturali, non deve tendere a individuare leggi. Deve mirare piuttosto alla comprensione del particolare, delle specificità.

«Il concetto di cultura che esporrò – scrive Geertz in apertura del volume *Interpretazione di culture* – [...] è essenzialmente un concetto semiotico. Ritenendo, insieme con Max Weber, che l'uomo è un animale impigliato nella rete di significati che egli stesso ha tessuto, credo che la cultura consista in queste reti e che perciò la loro analisi non sia anzitutto una scienza sperimentale in cerca di leggi, ma una scienza interpretativa in cerca di significato». (Geertz 1973: 41)

L'approccio basato sulla definizione di cultura come un sistema di atteggiamenti

condivide la necessità di ricostruire il punto di vista dei soggetti, la loro visione del mondo, ma al tempo stesso teorizza un approccio comune alle diverse culture, tutte basate su una struttura simile di atteggiamenti, che sono formalmente comuni, anche se ovviamente assumono di volta in volta contenuti diversi.

Alla componente cognitiva degli atteggiamenti è legato anche il pregiudizio. In un certo senso, la maggioranza dei nostri giudizi sono pre-giudizi, proprio perché la nostra interpretazione dei fatti non è, per così dire, “vergine”, ma orientata dagli atteggiamenti che costituiscono la nostra cultura. Solo rielaborando la reazione immediata e “riflettendo” (nel senso che all’intelligenza riflessiva dava Dewey) possiamo diventare coscienti dei nostri pregiudizi e quindi superarli. Tale operazione riguarda però in genere l’aspetto cognitivo ma non quello affettivo-emozionale, che cambia molto più lentamente. Possiamo ritenere lecito un comportamento sessuale condannato dalla nostra cultura, ma al tempo stesso continuare a reagire ad esso con una sorta di fastidio e provando sentimenti negativi nei suoi confronti. Possiamo modificare la nostra valutazione e il nostro giudizio molto più facilmente del nostro sentimento.

8.3. Gli atteggiamenti. Il momento affettivo-valutativo: atteggiamenti e valori

Un atteggiamento è sempre accompagnato da una valutazione, ma mentre la seconda è sempre conscia e intenzionale, il primo è spesso inconscio. La valutazione quindi non si esprime sempre soltanto come tale, ma ad essa si associa un sentimento generico positivo o negativo. Le due reazioni non sempre vanno di pari passo, perché, come si è visto sopra, è possibile modificare intenzionalmente le valutazioni, ma è molto più difficile intervenire sui sentimenti ad esse associati.

Sentimenti positivi o negativi si accompagnano anche al nostro comportamento. In antropologia culturale, in questo caso, si ricorre a concetti che esprimono anche la componente inconscia di cui si diceva: gratificazione e deprivazione. Questi sentimenti accompagnano di solito la trasmissione e l’interiorizzazione degli atteggiamenti: la società è organizzata in modo da associare agli atteggiamenti voluti dei rinforzi positivi, di tipo materiale o più spesso affettivo, dall’approvazione esplicita a un più indefinito

“sentirsi bene” se si fa una determinata cosa. La privazione è ovviamente il sentimento contrario e non coincide con la punizione ma più genericamente si esprime come mancanza di consenso da parte degli altri verso i comportamenti indesiderati. Parliamo di comportamenti perché nelle situazioni abituali non è possibile intervenire direttamente sugli atteggiamenti, ma lo si fa sui comportamenti ripetuti, incoraggiando il formarsi di determinate abitudini che, una volta interiorizzate, diventano appunto atteggiamenti.

Con queste osservazioni torniamo all’etica di Dewey e in particolare all’*Ethics* del 1932, dove l’abitudine è vista esplicitamente come la via per formare disposizioni. L’analisi antropologica degli atteggiamenti permette però, forse, di comprendere meglio le dinamiche che caratterizzano questo processo e che Dewey trattava soltanto in generale.

Gerald L. Clore e Simone Schnall (2005) analizzano e sottolineano l’importanza della componente affettiva per l’interiorizzazione e il costituirsi degli atteggiamenti. Essendo disposizioni consolidate e non semplici opinioni verso determinati oggetti, essi sono parte della personalità e ciò non può verificarsi senza un coinvolgimento affettivo ed emotivo profondo del soggetto. Non ogni stato emotivo o affettivo, tuttavia, si sedimenta in un atteggiamento. Possiamo dire (è la tesi di fondo degli autori) che le emozioni e gli affetti accelerano la sedimentazione di atteggiamenti, che per determinarsi hanno però bisogno anche di una componente cognitiva. Queste due diverse componenti si trovano congiunte nel giudizio di valore, che è basato sia sull’analisi di conoscenze che sulle reazioni emotive verso qualcosa.

In modo più analitico, possiamo distinguere tra una *conoscenza semantica* e una *conoscenza procedurale*.

«La conoscenza semantica riguarda le informazioni relative agli oggetti del mondo, mentre la memoria procedurale riguarda le informazioni relative all’azione. Solleviamo qui queste distinzioni perché esse definiscono i due tipi di influenza affettiva che vogliamo focalizzare. L’affetto fornisce l’informazione valutativa che può sia modificare le rappresentazioni valutative degli oggetti della realtà, sia modificare la valutazione delle possibili risposte verso questi

oggetti (conoscenza procedurale). Quindi, la sfera affettiva può influenzare l'atteggiamento sia servendo direttamente come informazione relativamente al valore dell'oggetto dell'atteggiamento, sia indirettamente servendo come informazione a proposito del valore dei pensieri o delle inclinazioni relativamente all'oggetto. Concludendo, possiamo distinguere tra due tipi di effetti diretti. Uno riguarda il ruolo della componente valoriale dell'affetto nel determinare la componente valoriale dell'atteggiamento, e l'altro riguarda il ruolo della componente di stimolazione dell'affetto nel rendere duraturi e stabili gli atteggiamenti»²¹². (Clore e Schnall 2005: p. 440)

D'altro lato, la produzione di affetti positivi o negativi verso determinati oggetti è la risultante di una serie di componenti, tra cui quella culturale è tra le principali. Non soltanto i valori, cioè la concezione del desiderabile e del non desiderabile, ma anche le reazioni emotive (prima ancora che quelle valutative) variano da cultura a cultura. Gli autori correlano la teoria della cultura con quella della mente. Anche la mente si forma, come un insieme strutturato di significati e di atteggiamenti verso la realtà. Questa formazione avviene mediante i rapporti interpersonali esistenti all'interno di una comunità.

«La ricerca della teoria della mente è basata sull'idea che gran parte degli aspetti centrali dello sviluppo cognitivo dei bambini deriva dalla comprensione di ciò che gli altri hanno in mente quando fanno o dicono qualcosa. Il punto focale non è limitato all'immaginare riferimenti specifici e circoscritti, ma ritiene anche che noi operiamo a partire dalla teoria più generale di assumere i punti di vista, la

²¹² «Semantic knowledge involves information about objects in the world, whereas procedural memory involves information about action. We raise these distinctions here because they map onto the two kinds of affective influence on which we focus. Affect provides evaluative information that can either modify evaluative representations of objects in the world (semantic knowledge) or modify evaluations of possible responses to such objects (procedural knowledge). Thus, affect can either influence attitude by serving directly as information about the value of the attitude object, or indirectly by serving as information about the value of one's thoughts or inclinations regarding the object. Finally, we distinguish between two kinds of direct effects. One concerns the role of the *valence component* of affect in determining the valence component of attitude, and the other concerns the role of the *arousal component* of affect in making lasting or memorable attitudes».

prospettiva degli altri. È importante sottolineare che gli studiosi della teoria della mente non presuppongono che il bambino sia impegnato in un profondo pensiero filosofico. Al contrario, la forza dell'approccio riposa sull'idea che sotto l'ampio ombrello della "teoria della mente" ci sia posto per mosse inferenziali, che il bambino (e il resto di noi) applica più o meno automaticamente. Per esempio, allo stesso momento dello sviluppo, i bambini incominciano automaticamente a usare lo sguardo degli altri per chiarirsi che cosa intendono quando fanno riferimento a qualcosa nella stanza. In realtà, già nel secondo anno di vita, i bambini sviluppano un intenso interesse verso il comportamento degli altri e possono già fare inferenze precise sulle false opinioni da parte degli altri»²¹³. (Clore e Schnall 2005: 448-9)

Il rapporto tra la cultura e la mente è stato recentemente approfondito da Gavino Musio, in un'opera significativamente intitolata *La mente culturale*. Su di essa torneremo più avanti in questo capitolo e nelle Conclusioni.

8.4. Gli atteggiamenti. Il momento pratico: modelli di comportamento e iniziativa individuale

Gli atteggiamenti possono essere interpretati, nelle loro implicazioni pratiche, come insieme di norme. In quanto disposizioni verso determinate risposte comportamentali, prescrivono queste risposte, anche se in modo tendenziale e quindi fondamentalmente implicito. Marc Swartz e David Jordan definiscono la cultura nei seguenti termini:

²¹³ «Theory of mind research is based on the idea that much of a child's cognitive development hinges on the child coming to understand what other people have in mind when they do or say something. The focus is not limited to figuring out specific and localized references, but assumes also that we operate out of a more general theory of other people's perspectives. It is important to note that investigators of theory of mind do not assume that children are engaged in deep philosophical thought. On the contrary, the power of the approach lies in the idea that under the broad umbrella of "theory of mind" are a host of inferential moves, which children (and the rest of us) employ more or less automatically. For instance, at some point in development, children come automatically to use the gaze of others to disambiguate what they mean when they refer to something in the room. Indeed, even in the second year of life, children develop an intense interest in the behavior of others and can already make accurate inferences about false beliefs on the part of others».

«La cultura di un gruppo è la somma delle concezioni normative acquisite con l'apprendimento e partecipate dai membri di quel gruppo. Le concezioni partecipate che costituiscono la cultura hanno lo status dei *migliori* e, spesso, *unici* modi di credere, agire, valutare. Questa proprietà coercitiva deriva in parte dal fatto che gli individui avvertono come una cosa buona il percepire che il proprio comportamento è conforme alle concezioni che partecipano con gli altri membri del loro gruppo, e avvertono come cattivo fare cose contrarie a queste concezioni. Il carattere costrittivo è inoltre radicato nell'esperienza sociale, dove il comportamento degli altri membri del gruppo è approvato quando è in accordo con le concezioni interiorizzate, mentre è punito quando è ritenuto contrario a queste concezioni. A causa di questo carattere costrittivo, i diversi aspetti della cultura sono prescrittivi; essi, cioè, sono esperiti come obbligatori»²¹⁴. (Swartz e Jordan 1980: 79)

I due autori mettono in luce il carattere prescrittivo, costrittivo della cultura che appare quindi come un insieme di norme che non soltanto suggeriscono un comportamento, ma lo richiedono. La cultura si presenta però, più che come un insieme di norme, come un sistema strutturato di norme, cioè come un sistema normativo organizzato in modo gerarchico, nel quale, quindi, sono presenti norme generali e fortemente vincolanti, dalle quali discendono altre norme meno generali e via via meno vincolanti. Scrivono ancora Swartz e Jordan:

«Le concezioni normative, partecipate, che costituiscono la cultura di un gruppo non sono un insieme casuale, come ciottoli gettati sulla spiaggia. Le

²¹⁴ «The culture of a group is the sum of the morally forceful understandings acquired by learning and shared by the members of that group. The shared understandings that make up culture have the status of *the best* and, often, *the only* ways of believing, doing, and valuing. This compelling quality comes partly from individuals' feeling good when they perceive themselves as acting according to the understandings they share with the other members of their group and feeling bad when they perceive themselves as doing things contrary to these understandings. The compelling quality is also rooted in social experience where behavior viewed by other group members as in accord with shared understandings is rewarded, while behavior seen as contrary to these understandings is punished. Because of the compelling quality, the components of culture are prescriptive; that is, they are experienced as obligatory».

concezioni compartecipate dai membri di un gruppo sono collegate, in quanto ognuna implica almeno alcune delle altre [...]. Inoltre, sono collegate secondo relazioni di un certo tipo. Queste relazioni tra concezioni, che è ciò che significa “organizzazione della cultura”, includono il fatto che alcune di esse sono più importanti di altre; alcune sono più generali di altre; alcune sono riferibili ad ogni circostanza mentre altre sono riferibili ad un ambito limitato di circostanze; e così via. Porre attenzione all’organizzazione della cultura è indispensabile poiché i tipi di relazione tra le concezioni possono avere tanta influenza sul comportamento quanto il contenuto delle concezioni»²¹⁵. (Swartz e Jordan 1980: 68)

Le definizioni “normative” della cultura fanno parte della storia dell’antropologia, tanto che ad esse Kluckhohn e Kroeber (1952), nella rassegna delle varie definizioni di “cultura”, dedicano una specifica sezione²¹⁶. La novità degli studi più recenti consiste nell’aver stabilito una stretta relazione tra il carattere normativo e quello disposizionale degli elementi della cultura, cioè tra atteggiamenti e norme. Anche questo aspetto, però, è implicito in alcune delle definizioni classificate come “normative”, in particolare le due che seguono, entrambe di Kluckhohn e Kelly: «Per cultura intendiamo tutti gli schemi di vita, determinati storicamente, espliciti e impliciti, razionali, irrazionali e non-razionali che esistono ad ogni epoca come guide potenziali per il comportamento degli uomini». (Kluckhohn e Kroeber 1952, it.: 119)

Per cultura intendiamo «quei processi selettivi storicamente creatisi che incanalano le reazioni umane tanto verso stimoli interni che esterni». (*Ibidem*) In entrambi i casi l’enfasi è posta sulla componente disposizionale, cioè sulle reazioni orientate verso determinati comportamenti in seguito a determinati stimoli.

²¹⁵ «The prescribed, shared understandings making up a group’s culture are not a random assembly, like pebbles tossed up on a beach. The understandings shared by a group’s members are connected in that any one involves at least some of the others [...]. They are also connected in certain kinds of relationships. These relationships among understandings, which is what the “organization of culture” means, include the facts that some of them are more important than some others; some are more general than some others; some apply under all circumstances while others apply in only a limited range of circumstances; and so on. Attention to the organization of culture is indispensable because the kinds of relations between understandings can have as much influence on behavior as the content of the understandings».

La maggior parte delle definizioni di cultura ne sottolinea quindi il carattere normativo e disposizionale, affermando altresì che atteggiamenti e norme sono organizzati in un sistema gerarchico. Da questo sistema derivano i comportamenti tipici dei membri di una comunità, tipicità che consente di prevedere il comportamento altrui e di accordare con esso il proprio, fermo restando che sono sempre presenti varianti personali e spazi di azione individuali, non regolati normativamente.

Atteggiamenti, cultura e libero arbitrio

Il concetto di «atteggiamento» viene approfondito e discusso, in ambito filosofico, da Nicola Abbagnano negli anni Cinquanta, a partire da un articolo pubblicato su «Quaderni di sociologia» del 1951 e poi ripubblicato, ampliato, in «Problemi di sociologia», del 1959. «L’atteggiamento – egli scrive – include, in una certa misura, uniformità, ripetibilità e prevedibilità; ed include questi caratteri per la più ovvia delle ragioni, perché è un progetto di essi». (Abbagnano 1959: 50) e aggiunge: «Il modo di essere progettato di un atteggiamento è sempre un modo di essere normativo. Il che vuol dire che esso può essere espresso come una norma o un complesso di norme, aventi quel *tantum* di obbligatorietà che ad essa deriva dal confronto con le norme ricavate da altri atteggiamenti». (Ivi: 58)

Questa affermazione di Abbagnano consente di sottolineare un aspetto importante dell’uso del concetto di “atteggiamento” per la spiegazione del comportamento: la possibilità, appunto, di spiegarlo come qualcosa di non casuale ma al tempo stesso di evitare qualsiasi determinismo. Questa posizione, comune alla filosofia di Dewey e all’antropologia culturale di scuola boasiana, può essere efficacemente illustrata dalla teoria di Karl Popper, che espone una concezione analoga ricorrendo all’immagine delle “nuvole” contrapposte agli “orologi”.

In una celebre conferenza pronunciata nel 1965, oggi pubblicata con il titolo *Nuvole e orologi. Saggio sulla razionalità e sulla libertà dell’uomo* (Popper 1972: 277 sgg.), Popper propone una soluzione al problema della libertà e del determinismo che sembra interpretare nel modo migliore la concezione di Dewey, in cui la libertà individuale è

²¹⁶ V. par. 3.3.

sempre affermata con forza, ma nel quadro di una spiegazione culturale del comportamento.

Come è intuitivo, Popper paragona il determinismo a un mondo costituito da orologi, perfettamente regolati e perfettamente prevedibili, perché il loro comportamento non ammette nessun margine di variabilità rispetto al meccanismo che li regola. Le nuvole suggeriscono un'immagine diversa, ma non diametralmente opposta come potremmo pensare in un primo momento. Nonostante le apparenze, una nuvola non è il regno del caso. Non è possibile prevedere il movimento di ogni singola molecola, ma è possibile prevedere il comportamento dell'insieme: le previsioni meteorologiche non sono una scienza esatta, ma risultano comunque attendibili. Possiamo sapere come si sposterà una nuvola, anche se la dinamica delle singole molecole non è rigidamente determinata.

Qualcosa di simile avviene nei comportamenti umani: è difficile prevedere il comportamento dei singoli individui ma è possibile prevedere le tendenze generali di una collettività. Il signor Mario Rossi forse domattina comprerà un quotidiano, ma forse non ne avrà il tempo o il desiderio, o forse vorrebbe comprarlo ma un contrattempo glielo impedirà. Ci risulta difficile prevedere se davvero domattina un singolo individuo comprerà o meno un quotidiano. Possiamo però sapere con un margine di variabilità ragionevole quanti italiani domattina compreranno un quotidiano, e anche quanti compreranno un determinato quotidiano. Infatti, quando parliamo del comportamento individuale non ci riferiamo a qualcosa di necessario, ma neppure a qualcosa di casuale e di irrazionale. Abbiamo a che fare con qualcosa che ha una propria razionalità ma che non per questo non è libero. Weber parlava a proposito della razionalità della storia di "imputazione causale" e non di causalità, intendendo dire che i comportamenti storici sono spiegabili in modo razionale sulla base di ragioni ma non determinati in modo necessario da cause efficienti.

Allo stesso modo, il comportamento di una persona è comprensibile e, solitamente, è razionale, o meglio, viene giudicato tale da coloro che ne partecipano la cultura, che hanno atteggiamenti simili. Ma gli atteggiamenti non lo determinano in modo necessario, sono disposizioni, tendenze che non debbono realizzarsi *necessariamente*, nel senso che propriamente ha questo termine.

Popper aggiunge un'altra interessante considerazione: il comportamento umano può essere paragonato, piuttosto che a una singola nuvola, a un insieme di nuvole, ognuna delle quali ne controlla altre ed è controllata da altre. Analizziamo l'esempio proposto dallo stesso Popper. Uno studioso britannico viene invitato negli Stati Uniti per tenere una conferenza, il giorno tale all'ora tale. Se egli accetta, si presume che a quell'ora sia presente nel luogo stabilito e sia in grado di tenere la conferenza, così altri studiosi, confidando in questa previsione, si mettono in viaggio da altre città per raggiungere il luogo della conferenza. Il conferenziere ha ampi margini di libertà relativamente, ad esempio, al volo da prendere, all'albergo in cui alloggiare, all'abbigliamento, a come trascorrerà le ore che precedono l'evento, ecc., ma ciò non toglie che si creino una serie di attese tali che molte altre persone producono una serie di comportamenti contando sul fatto che la conferenza ci sarà. Ciò non impedisce che possa avvenire diversamente, per una serie di circostanze imprevedibili, da una malattia del conferenziere a un suo attacco di panico che lo induce a non partire più, fino a un dirottamento dell'aereo. Ma nella maggior parte dei casi il comportamento atteso si produce e l'evento previsto si realizza. Gli atteggiamenti rendono prevedibile e razionale (per chi li condivide, ovviamente) il comportamento, senza necessitarlo in modo meccanico.

8.5. La cultura come sistema gerarchico e normativo di atteggiamenti

La base oggettiva di una cultura è il comportamento dei suoi membri. Tale comportamento, in quanto culturale, è compartecipato da tutto il gruppo, quindi è tipico del gruppo stesso. In quanto tipico, è interiorizzato da ogni componente del gruppo, ha cioè carattere normativo. Dunque è la norma che regola – e spiega – ogni comportamento tipico, e la norma appare perciò come l'unità elementare del sistema culturale. Dato che una norma regola un comportamento ripetitivo e tipico, cioè che è sempre uguale in risposta a una classe di eventi, da essa consegue una disposizione ad affrontare la realtà in un determinato modo, cioè un determinato atteggiamento verso la realtà. In questo senso, norma – e atteggiamento – sono concetti che non descrivono semplicemente il comportamento, ma lo spiegano.

Possiamo quindi considerare la norma come l'unità elementare della cultura e l'atteggiamento come insieme di norme interiorizzate, esprimibili in una predisposizione ad affrontare la realtà in un preciso modo tipico. Gli atteggiamenti, però, come accennavamo sopra, non sono tutti allo stesso livello di astrazione: alcuni riguardano il piano strettamente empirico, cioè il comportamento relativo a circostanze particolari (si pensi alla cucina o ad alcune pratiche artigianali), mentre altri sono ad un livello molto generale, come l'atteggiamento verso il tempo, lo spazio, la natura e così via. I diversi livelli sono però omogenei, cioè esprimibili tutti a partire dal concetto di atteggiamento, da quelli più astratti a quelli più empirici.

Le proposte teoriche e le ricerche in questo ambito hanno individuato una serie abbastanza definita di atteggiamenti, che Gavino Musio ha ordinato in una classificazione presentata nel volume del 1974 (*La scienza dell'uomo. I problemi dell'antropologia culturale*) e successivamente rielaborata, con poche differenze di rilievo, fino a darle una sistemazione compiuta nell'opera del 1995 (*La mente culturale: struttura della cultura e logica della organizzazione della mente*). Possiamo riassumerla nel seguente modello.

Le ricerche antropologiche degli ultimi decenni hanno individuato negli atteggiamenti verso il tempo e verso lo spazio quelli a più elevato livello di astrazione. (Cfr. in particolare Musio 1974 e 1978) L'atteggiamento verso lo spazio si esprime, in termini culturali, come atteggiamento verso la natura (lo spazio in cui l'uomo agisce). È possibile in questo senso individuare un atteggiamento di sottomissione alla natura, un atteggiamento di collaborazione o un atteggiamento di dominio della natura. Florence Rockwood Kluckhohn (1961) parla, rispettivamente, di «Man *subjugated* to nature», «Man *in* nature» e «Man *over* nature». L'atteggiamento verso il tempo è esprimibile come margine temporale di programmazione, cioè «quello spazio temporale nel quale un individuo può programmare la sua azione e stabilire con il minor margine di errore possibile il suo limite di sicurezza economica e dunque sociale ed esistenziale». (Musio 1978: 73)

Allo stesso livello di generalità si collocano gli atteggiamenti riferibili alle seguenti categorie: azione, relazione, modo, mutamento, qualità, realtà, essenza.

Il secondo livello comprende atteggiamenti verso la vita-morte, la natura-

soprannaturale, la realizzazione, la razionalità, l'individualità, la rappresentazione (cioè il sistema di segni con cui una cultura esprime la propria individualità, il suo “modo di esprimersi”, potremmo dire. Comprende la lingua, ma anche la letteratura, l'arte, ecc.). In questi due primi livelli gli atteggiamenti sono relativi alle categorie generali mediante cui classifichiamo l'esistente e ci orientiamo in esso. Questi primi livelli sono ritenuti da ogni cultura universali, cioè comprendono atteggiamenti che si intendono dover essere validi per ogni altra società. La risultante dell'integrazione di questi livelli più elevati di atteggiamenti è definibile *Weltanschauung*, o visione del mondo di una comunità.

Il terzo livello comprende le disposizioni verso i fenomeni raggruppati da Clark Wissler²¹⁷ nelle categorie della cultura: economia, educazione, famiglia, organizzazione politica o sociale, vita religiosa, tempo libero, linguaggio.

Il quarto livello comprende disposizioni normative di tipo etico, ritenute specifiche della propria cultura, e sono definite *temi culturali* (atteggiamento verso la proprietà, il matrimonio ecc.).

A livello empirico sono individuabili atteggiamenti riferibili ai *mores* del gruppo, cioè «norme che regolano il comportamento sociale specifico di una data cultura su questioni concrete di carattere particolare» (Musio, 1974: 316), quali, ad esempio, le norme che regolano il fidanzamento e il rituale funebre. Infine si individuano gli atteggiamenti che regolano i comportamenti su questioni concrete di carattere empirico (*folkways*), come le abitudini alimentari o l'abbigliamento. Al livello più basso troveremo infine la cosiddetta “cultura materiale” (modo di costruire le abitazioni, gli abiti, gli oggetti d'uso quotidiano, ecc.) che ha avuto un'importanza considerevole nei primi studi etnografici, ma che è diventata quasi irrilevante nelle moderne società industriali. Comunque, il livello empirico (*mores*, *folkways* e cultura materiale) non è costituito da atteggiamenti interiorizzati e stabili, ma da norme o procedure tradizionali, facilmente modificabili, e quindi non riguardano la nostra analisi.

Riassumendo, l'individuo interiorizza, mediante il processo inculturativo, una serie di

²¹⁷ Importante antropologo americano (1870-1947), propose questa classificazione nell'opera *Man and Culture*, 1940

disposizioni verso la realtà che costituiscono la base culturale della sua personalità. Tali disposizioni, o atteggiamenti, sono organizzati in modo gerarchico, da quelli a più elevato livello di astrazione, che orientano di fronte ai problemi fondamentali dell'esistenza, a quelli più particolari, che riguardano il comportamento empirico.

Gli atteggiamenti costituiscono dunque un sistema integrato o, per usare una definizione di Ruth Benedict, «una *gestalt* globale». Scrive la Benedict: «La psicologia gestaltista ha fatto un lavoro molto interessante dimostrando quanto sia importante scegliere a punto di partenza il tutto anziché le parti. Il tutto determina le parti, non solo il loro rapporto, ma la loro stessa natura». (Benedict 1934, it.: 57) Il carattere della cultura come sistema integrato e gerarchico, le cui diverse parti non hanno significato se prese isolatamente, è riassunto da Clyde Kluckhohn in due asserzioni che appaiono particolarmente significative: «1. nessuna cultura può essere individuata o caratterizzata attraverso l'enumerazione, per quanto esaustiva, delle sue parti; 2. deve essere ammessa una qualche idea di gerarchizzazione tra le diverse componenti di una cultura». (Kluckhohn 1963: 104)

La definizione della cultura come sistema gerarchico di atteggiamenti consente anche di proporre una risposta al problema del rapporto tra cultura e sottoculture. Possiamo parlare di “cultura” quando sono condivisi da tutti i membri gli atteggiamenti dominanti (i primi due livelli), mentre le differenziazioni a livelli meno astratti consentiranno di definire le eventuali sottoculture. Si può parlare, ad esempio, di “cultura tedesca”, ma la Baviera avrà poi diversità rispetto alla Sassonia, individuando sottoculture diverse. Anche se la corrispondenza non è sempre puntuale, tra una cultura e le diverse sottoculture c'è in genere lo stesso rapporto che troviamo tra lingua e dialetto.

9. Conclusioni

Proviamo a trarre alcune conclusioni dalla prospettiva ricostruita fin qui, che è soltanto una delle molte possibili nell'ambito dell'antropologia culturale, ma che ci sembra quella più feconda per individuare un terreno comune con l'antropologia filosofica, in particolare con quella di Dewey. La teoria che abbiamo delineato, corroborata da numerose ricerche anche se ovviamente non dimostrabile in via definitiva e dunque sempre ipotetica, propone qualche risposta ad alcuni problemi filosofici che lo stesso Dewey aveva posto.

Il carattere disposizionale degli atteggiamenti permette di conciliare il libero arbitrio con la possibilità di uno studio scientifico dell'uomo: possiamo individuare mediante il secondo le disposizioni, ma mai prevedere in modo esatto il comportamento, dato che sapere, ad esempio, che un individuo è veloce (un dato disposizionale, che ci dice che è in grado di correre in fretta) non ci dice quando e come correrà – e se correrà – ma soltanto che, se si troverà nell'occasione di farlo, lo farà in un certo modo. Scrive Musio: «Ognuno di noi, quindi, ha diverse quote di libertà. Una di esse è il suo essere se stesso, diverso dalla comunità dei simili nell'ambito dei simili, perché una quota di lui è simile a quella degli altri, mentre una quota non lo è. Quando io mi sento normativizzato, quindi sostanzialmente determinato dal sistema di norme della mia comunità, acquisto però una fetta di libertà nel fatto che la mia comunità è diversa dalle altre, ma può essere a sua volta riclassificata attraverso un sistema di comunità simili»²¹⁸.

Inoltre, i diversi atteggiamenti, pur essendo comuni a tutti gli individui di una comunità, si compongono in modo originale nella personalità di ognuno, in base alle vicende individuali e alle variabili particolari che caratterizzano i singoli, per cui ognuno ha una propria individualità e unicità, pur condividendo in misura maggiore o minore atteggiamenti e valori con gli altri.

Ma in un altro senso, molto vicino all'ottica di Dewey, si può parlare legittimamente e a pieno titolo di libertà. Possiamo definirlo "autocoscienza" e si riferisce al fatto che

²¹⁸ Dispense del seminario "Struttura della cultura e organizzazione della mente", a. a. 1986-7, p. 69.

essere consapevoli dei nostri condizionamenti, della nostra dimensione *anche* storica e comunitaria, ci dà la possibilità di controllare e di modificare gli atteggiamenti che esprimono il nostro modo di essere costruito socialmente. Di conseguenza possiamo modificare i nostri condizionamenti e noi stessi e, come già affermava Dewey, “costruirci” intenzionalmente. «Il nostro non sentirsi completamente vincolati dal fatto che siamo costruiti in un certo modo – scrive Musio – io credo che sia una delle nostre prerogative più belle perché ci dà la sensazione del patrimonio che possediamo, ma ci dà anche la qualità di questo, il piacere di averlo, e tutto questo è libertà. È questo che ci dà il gusto di sentirsi liberi di ricominciare continuamente daccapo in quanto abbiamo delle energie che possiamo utilizzare e delle quali possiamo assumere consapevolezza, il che è tipico dell’uomo perché nessun essere vivente raggiunge la consapevolezza di questi fenomeni»²¹⁹.

Passando dal singolo a dinamiche più generali, dal modello che abbiamo ricostruito deriva anche che la velocità di cambiamento del sistema di atteggiamenti non è la stessa per tutti i livelli: alcuni atteggiamenti fondamentali rimangono immutati per secoli in una cultura, mentre altri si trasformano meno lentamente. Ciò dà un fondamento al concetto di identità culturale e spiega, ad esempio, perché alcuni atteggiamenti della Firenze comunale o rinascimentale siano ancora presenti nella Firenze attuale, anche se molti altri sono cambiati. Ci aiuta per la comprensione di queste dinamiche la metafora della città, usata da Wittgenstein in riferimento al linguaggio e applicata da Clifford Geertz alla cultura nel suo complesso. Una città si sviluppa continuamente e un’analisi urbanistica ci rivela le tracce di questo sviluppo: al nucleo etrusco e soprattutto romano si sono sovrapposte le costruzioni del medioevo e del rinascimento, che hanno finito per cancellarlo, costituendo il centro storico della città; ad esso si sono aggiunti i palazzi del Settecento e dell’Ottocento, che avvolgono il centro storico separandolo dalla periferia; poi sono stati costruiti, ad ondate successive e con caratteristiche diverse, altri edifici, via via più moderni, che costituiscono le periferie e i sobborghi. In genere, però, il nucleo originario è ancora esistente e sempre riconoscibile, per cui non abbiamo difficoltà a distinguere il centro di Firenze da quello di Bologna o di Milano e ognuna di

²¹⁹ Ivi, p. 81.

queste città conserva una propria identità complessiva.

Qualcosa di simile avviene se consideriamo la cultura dal punto di vista spaziale. Firenze ha la propria identità ed è diversa da Milano relativamente agli atteggiamenti più empirici (i *folkways* e i *mores*, o costumi), ma le due città sono simili a livello un po' più astratto, partecipando della stessa cultura italiana. A livello ancora più elevato, ad esempio relativamente alle strutture logiche e ai valori fondamentali, esistono atteggiamenti comuni a tutto l'Occidente, per le comuni radici greche e romane da un lato, cristiane dall'altro lato. Ovviamente sono necessarie ricerche specifiche per individuare l'estensione geografica e la durata storica dei diversi livelli di atteggiamenti. A questo punto si apre, e resta irrisolto, un problema di fondo: così come esistono atteggiamenti comuni ad interi continenti e che permangono riconoscibili per secoli, esistono anche, a livello ancora più elevato, atteggiamenti e valori comuni a tutta l'umanità e che non variano, sostanzialmente, nel tempo? O, in altri termini, esistono atteggiamenti e valori universali? E su che cosa sarebbero fondati? Non più, ovviamente, sulle differenze culturali, ma forse sulla comune natura umana, sulla ragione, che è comune a tutti gli uomini. In definitiva, fino ad un certo livello di astrazione, atteggiamenti e valori avrebbero una storia e si differenzerebbero da popolo a popolo, ma a un livello più generale mostrerebbero anche una base comune a tutta l'umanità, il fondamento per un'intesa tra le diverse culture, la base per qualcosa di simile a quella che Habermas definisce «l'etica del discorso». Questa impostazione potrebbe consentire di superare anche la diatriba tra carattere relativo o assoluto dei valori e sposterebbe la domanda da quella tradizionale: «i valori sono universali oppure no?» a quella più operativa: «quali valori sono universali e quali no?».

Anche il problema del rapporto tra comunità e individualità, da Dewey a lungo affrontato ma mai risolto in modo convincente, potrebbe essere riletto in questa prospettiva. Dewey insiste, come abbiamo detto, sulla dimensione comunitaria della coscienza stessa dell'individuo (e anche della sua intelligenza). In questo è molto vicino all'antropologia culturale statunitense, anzi abbiamo visto che spesso le due direzioni di analisi si intrecciano e si arricchiscono a vicenda. Però Dewey afferma anche con forza l'unicità dell'individuo e l'originalità del suo contributo alla società. Lo stesso problema si pone all'antropologia culturale, dato che gli atteggiamenti – in particolare quelli più

generali – sono compartecipati da tutti i membri di una comunità e fanno parte della personalità di ognuno. Ma la complessa organizzazione che abbiamo considerato, l'organizzazione gerarchica degli atteggiamenti, la distinzione tra atteggiamenti e valori, tutto ciò fa sì che la sintesi che si compone in ogni individuo sia unica, pur essendo costituita in gran parte da elementi comuni. Ma, nonostante ciò, l'antropologia culturale sottolinea maggiormente la dimensione comunitaria della personalità individuale che l'unicità di ognuno. Qui, forse, il dialogo con la filosofia potrebbe arricchirla e ridurne il rischio di marginalizzare la dimensione individuale. Proprio l'essere rimasto un filosofo, pur in un dialogo costante con le scienze umane, ha consentito a Dewey di mantenere fermo il senso dell'individualità, mentre riconosceva – anche sulla scorta di Hegel – la dimensione collettiva del singolo.

Non molto dissimile è l'altro problema che avvicina Dewey all'antropologia culturale: le relazioni tra la comunità e l'ambiente. Il naturalismo di Dewey riconduce al rapporto di transazione con l'ambiente la formazione della stessa mente – che è prima di tutto comune, cioè culturale, e soltanto come “variazione su tema” individuale. Il mondo ci appare razionale, scriveva Dewey, perché la nostra mente, e quindi anche il nostro modo di intendere la razionalità, si sono modellati nel rapporto con il nostro ambiente (v. i paragrafi 6.2 e 6.6). È una prospettiva che l'antropologia culturale non soltanto fa propria, ma approfondisce ed articola. Gli atteggiamenti generali si formano nel rapporto con l'ambiente, che significa anche stabilità o meno, quoziente di realizzazione dell'azione umana, modo di intendere la natura e il posto dell'uomo in essa, e così via. In molte delle analisi di Dewey su questo tema, è difficile separare la componente filosofica da quella antropologico-culturale e lo stesso vale per molte delle analisi di antropologia culturale che abbiamo preso in considerazione nei capitoli 7 e 8, dove la componente filosofica è costituiva dell'approccio proposto. In questa prospettiva comune, sia per Dewey che per l'antropologia culturale si pone il problema del relativismo. Infatti, se gli uomini si formano in un rapporto dialettico, di transizione (che è molto di più di un'influenza reciproca, come abbiamo visto nel par. 6.10), allora si svilupperanno personalità e culture diverse in relazione ad ambienti diversi. È una conclusione inevitabile, e quindi probabilmente vera sia per Dewey che per l'antropologia culturale, ma con un'importante novità introdotta dalla teoria della

cultura come sistema gerarchico di atteggiamenti. I diversi ambienti naturali sono diversi per certi aspetti, ma simili per altri. I problemi che pongono sono gli stessi per l'uomo (ricavare nutrimento, difesa dal freddo, la possibilità di costituire famiglie e gruppi sociali, ecc.). Allo stesso modo, forse, le comunità formatesi storicamente in ambienti diversi sono diverse per gli atteggiamenti a minore livello di astrazione e più simili ai livelli più generali, fino a poter ipotizzare una vera e propria universalità di alcuni atteggiamenti (legati a questi componenti come i valori, di cui abbiamo detto in precedenza, potrebbero fondare una possibile dimensione universale sulla comune razionalità umana). Anzi, in termini più corretti, possiamo ipotizzare una comune struttura del sistema degli atteggiamenti, anche se declinati in modi diversi tanto più quanto più scendiamo da quelli più astratti a quelli a livello più empirico. È un modo per riformulare il classico problema filosofico se si possa parlare di una natura e di una razionalità identiche in tutti gli uomini o se la mente umana e la stessa razionalità non siano invece costruzioni storiche e culturali. Probabilmente, anche in questo caso, alcuni aspetti sono storici e altri no, e l'indagine dovrebbe distinguere tra i due casi.

Comunque, l'intento di questa ricerca non consiste nel proporre risposte a problemi filosofici così impegnativi, ma principalmente quello di mostrare come, nel caso di Dewey, la riflessione filosofica e quella antropologico-culturale, congiuntamente, possano aprire qualche prospettiva nuova e feconda di sviluppi futuri su problemi comuni.

Bibliografia

1. Opere di John Dewey

Corpus delle opere di Dewey:

EW = *The Early Works, 1882-1898*, parte di *The Collected Works, 1882-1953*, general editor Jo Ann Boydston, LinkCarbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press.

MW = *The Middle Works, 1899-1924*, parte di *The Collected Works, 1882-1953*, cit.

LW = *The Later Works, 1925-1953*, parte di *The Collected Works, 1882-1953*, cit.

- 1887 *Ethics and Physical Science*, "Andover Review", June 1887, VII, ora in *EW* 1, pp. 205-226
- 1888 *The Ethics of Democracy*, in *EW* 1, pp. 227-252
- 1891a *Moral Theory and Practice*, "International Journal of Ethics", ora in *EW* 3: 93-109.
- 1891b *Outlines of a Critical Theory of Ethics*, in *EW* 3, pp. 239-388
- 1893 *Self-Realization as the Moral Ideal*, "Philosophical Review", II (Nov. 1893), pp. 652-64, ora in *EW* 4: 42-53.
- 1894 *The Study of Ethics: a Syllabus*, in *EW* 4, pp. 221-362.
- 1896 *The Metaphysical Method in Ethics*, in *EW* 5: 25-33.
- 1898 *Evolution and Ethics*, in *EW* 5: 34-53.
- 1901 *The Historical Method in Ethics*, in *LW* 17: 351-360.
- 1903 *Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality*, in *MW* 3: 3-39; tr. it. di G. Preti in *Problemi di tutti*, pp. 263-307.
- 1908 (con J. H. Tufts), *Ethics*, in *MW* 5: 1-540.
- 1909 *The Influence of Darwinism in Philosophy*, in *MW* 4: 3-14.
- 1910 *How We Think*, Boston, D. C. Heath & Co.; tr. it. di A. Guccione Monroy, *Come pensiamo: una riformulazione del rapporto fra il pensiero riflessivo e l'educazione*, Firenze, La Nuova Italia, 1961.
- 1916 *Democracy and Education*, New York, The Macmillan Company; tr. it. di E. Enriques Agnoletti e P. Paduano, *Democrazia e educazione*, a cura di A. Granese, Firenze, La Nuova Italia, 1992.
- 1920 *Reconstruction in philosophy*, New York, Henry Holt and Co.; tr. it. di S. Coyaud, *Rifare la filosofia*, Donzelli, Milano, 2002.
- 1922 *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*, New York, Henry Holt and Co.; tr. it. di G. Preti e A. Visalberghi, *Natura e condotta dell'uomo*, Firenze, La Nuova Italia, 1958.
- 1925 *Experience and Nature*, Chicago, London, Open Court Publishing Company; tr. it. di P. Bairati, *Esperienza e natura*, Milano, Mursia, 1990.
- 1927 *Anthropology and Ethics*, in *LW* 3: 11-24.
- 1928 *Philosophies of Freedom*, in *LW* 3: 92-114.

- 1929 *The Quest for Certainty. A Study of the Relation of Knowledge and Action*, New York, Milton, Balch & Co.; tr. it. di E. Becchi e A. Rizzardi, *La ricerca della certezza. Studio del rapporto tra conoscenza e azione*, Firenze, La Nuova Italia, 1968.
- 1930a *From Absolutism to Experimentalism*, LW 5; tr. it. in MUIRHEAD 1939: 117-133.
- 1930b *Individualism Old and New*, in LW 5; tr. it. di F. Villani, *Individualismo vecchio e nuovo*, Firenze, La Nuova Italia, 1948.
- 1930c *Three Independent Factors in Morals*, in MW 5, pp. 279 – 288.
- 1932 *Ethics* (con J. H. Tufts), in LW 7.
- 1938 *Logic: The Theory of Inquiry*, New York, Henry Holt and Co.; tr. it. A. Visalberghi, *Logica, teoria dell'indagine*, Firenze, La Nuova Italia, 1973.
- 1939a *Theory of Valuation, International Encyclopedia of Unified Science*, Chicago, The University of Chicago Press. Vol. II, n. 4; tr. it. F. Brancatisano, *Teoria della valutazione*, Firenze, La Nuova Italia, 1981.
- 1939b *Freedom and Culture*, New York, Putnam's Sons; tr. it. di E. Enriques Agnoletti, *Libertà e cultura*, Firenze, La Nuova Italia, 1967.
- 1943a *Valuation Judgments and Immediate Quality*, "Journal of Philosophy", 40 (10 June 1943), ora in LW 15, pp. 63-72; tr. it. di G. Preti in *Problemi di tutti*, pp. 308-20.
- 1943b *Further as to Valuation as Judgement*, in LW 15, pp. 73-83; tr. it. di G. Preti in *Problemi di tutti*, pp. 321-34.
- 1944 *Some Questions about Value*, "Journal of Philosophy", 41 (17 August 1944), pp. 449-55, ora in LW 15, pp. 101- 8; tr. it. di G. Preti in *Problemi di tutti*, pp. 335-45.
- 1946 *Problems of Men*, New York, Philosophical Library; tr. it. di G. Preti, *Problemi di tutti*, Milano, Mondadori, 1950.
- 1949 *The Field of "Value"*, in LW, 16: 343-357.

DEWEY, John e Arthur F. BENTLEY

- 1949 *Knowing and the Known*, Boston (Mass.), The Beacon Press; tr. it. di E. Mistretta, *Conoscenza e transazione*, La Nuova Italia, Firenze, 1974.

2. Bibliografia critica e altre opere

ABBAGNANO, Nicola

- 1959 *Problemi di sociologia*, Torino, Taylor.

ADAMS, George P. e Pepperell W. P. MONTAGUE

- 1930 *Contemporary American Philosophy*, Macmillan Company, New York; tr. it. di C. Coardi, *Filosofi americani contemporanei*, con una introduzione di Antonio Banfi, Milano, Bompiani, 1939.

ALBARRACÍN, Dolores, Blair T. JOHNSON, Mark P. ZANNA

- 2005 *The handbook of attitudes*, Mahwah (N. J.), Lawrence Erlbaum Associates.

ALLPORT, Gordon W.

1935 *Handbook of Social Psychology*, Worcester (Mass.), Clark University Press.

BANFI, Antonio

1952 *Ripensando a Dewey*, in DAL PRA 1952: 17-22.

BATESON, Gregory

1972 *Steps to an ecology of mind*, Chicago (Ill.), The University of Chicago Press; tr. it. di G. Longo, *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 1976.

1979 *Mind and Nature, a Necessary Unity*, New York, Dutton; tr. it. di G. Longo, *Mente e natura. Un'unità necessaria*, Milano, Adelphi, 1984.

BAUSOLA, Adriano

1960 *L'etica di John Dewey*, Milano, Vita e pensiero.

BELLATALLA, Luciana

1999 *John Dewey e la cultura italiana del Novecento*, Pisa, Edizioni ETS.

BENEDICT, Ruth

1934 *Patterns of Culture*, New York, Houghton Mifflin; tr. it. di E. Spagnol, *Modelli di cultura*, Milano, Feltrinelli, 1970.

1946 *The Chrysanthemum and the Sword*, Boston, Houghton Mifflin; trad. it. di M. Lavaggi e F. Mazzone, *Il crisantemo e la spada*, Bari, Dedalo, 1968.

BERNARD, Leo L.

1941 *The Definition of Definition*, in "Social Forces", VIII, pp. 327-34.

BOAS, Franz

1911 *The Mind of Primitive Man*, New York, Macmillan, ed. ampliata 1938; tr. it. di D. Cannella Visca, *L'uomo primitivo*, Bari, Laterza, 1972.

BONIN, Laura e Antonio MARAZZI

1970 *Antropologia culturale. Testi e documenti*, Milano, Hoepli.

BIDNEY, David

1947 *Human Nature and Cultural Process*, "American Anthropologist", XLIX, n. 3, pp. 375-99.

BREAZEALE, Daniel

2004 *The Early American Reception of German Idealism*, "Journal of the History of Philosophy", 42, 2, April 2004.

CAMPBELL, James

1995 *Understanding John Dewey: Nature and Cooperative Intelligence*, Chicago, Open Court Publishing.

CANALINI, Brunella

1994 *Filosofia, antropologia e politica in John Dewey*, tesi di dottorato. Università di Pisa, Dottorato di ricerca in Filosofia della politica.

CARDEN, Stephen

2006 *Virtue Ethics: Dewey e MacIntyre*, New York, Continuum International Publishing Group.

CASSIRER, Ernst

1923-9 *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, 3 voll.; tr. it. di E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche*, Firenze, La Nuova Italia, 1961-6, 3 voll.

1944 *An essays on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven-London; tr. it. di C. D'Altavilla, *Saggio sull'uomo. Introduzione a una filosofia della cultura umana*, Roma, Armando Armando, 1972.

CLORE, Gerald L., Simone SCHNALL

2005 *The Influence of Affect on Attitude*, in ALBARRACÍN, JOHNSON, ZANNA 2005.

DAL PRA, Mario (a cura di)

1952 *Il pensiero di John Dewey*, Milano, Fratelli Brocca.

DE MARIA, Amalia

1990 *Invito al pensiero di John Dewey*, Milano, Mursia.

DEWEY, Jane M., ed.

1939 *Biography of John Dewey*, in SCHILPP 1939.

DILTHEY, Wilhelm

1883 *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Leipzig; tr. it. di G. A. De Toni, *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*, Firenze, La Nuova Italia, 1974.

1907 *Das Wesen der Philosophie*, Berlin; tr. it. di Pietro Rossi, *L'essenza della filosofia*, in *Critica della ragione storica*, Torino, Einaudi, 1982.

DURKHEIM, Émile

1895 *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan; tr. it. di A. Negri, *Le regole del metodo sociologico*, Firenze, Sansoni, 1964.

DYKHUIZEN, George

1973 *The Life and Mind of John Dewey*, London and Amsterdam, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, Feffer & Simons, Inc.

EAMES, S. Morris

2003 *Experience and Value: Essays on John Dewey and Pragmatic Naturalism*, Carbondale, (IL.), Southern Illinois University Press.

EDEL, Abraham

2001 *Ethical Theory and Social Change. The Evolution of John Dewey's Ethics, 1908-1932*, Piscataway (NJ), Transaction Publishers.

EDEL, Abraham e EDEL, May

2000 *Anthropology & Ethics: The Quest for Moral Understanding*, Piscataway (NJ), Transaction Publishers.

EVANS-PRITCHARD, Edward E.

1951 *Social Anthropology*, London, Cohen & West; tr. it. di G. Sparti, *Introduzione all'antropologia sociale*, Roma-Bari, Laterza, 1975.

FADINI, Ubaldo

1988 *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Milano, Franco Angeli.

FESMIRE, Steven

1997 *John Dewey and Moral Imagination: Pragmatism in Ethics*, Oxford, Blackwell Press.

GEERTZ, Clifford

1973 *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Book; tr. it. di E. Bona, *Interpretazioni di culture*, Bologna, Il Mulino, 1987.

1983 *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Book; tr. it. di L. Leonini, *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino, 1988.

GEHLEN, Arnold

1940 *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, tr. It. di C. Mainoldi, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, Feltrinelli, 1983.

1961 *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt; tr. it. di S. Cremaschi, *Prospettive antropologiche. L'uomo alla scoperta di sé*, Bologna, Il Mulino.

1969 *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, trad. it. di U. Fadini, *Morale e Ipermorale. Un'etica pluralistica*, Verona, Ombre Corte, 2001.

GIANNANTONI, Gabriele (a cura di)

1990 *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Roma-Bari, Laterza, 2 voll.

GIANNOTTI, Gianni

1967 *La «scienza della cultura» nel pensiero sociale americano contemporaneo*, Bologna, Il Mulino.

GILLIN, John (editor)

1954 *For a Science of Social Man: Convergences in Anthropology, Psychology, and Sociology*, New York, Macmillan.

GILLIN, John Lewis e GILLIN, John Philip

1942 *An Introduction to Sociology*, New York, Appleton.

GIROD, Roger

1952 *Attitudes collectives et relations humaines. Tendances actuelles des sciences sociales américaines*, Paris, Presses Universitaires de France; tr. it. di V. Silvi, *Atteggiamenti collettivi e relazioni umane. Tendenze delle scienze sociali americane*, Firenze, La Nuova Italia, 1971.

GOCCHI, Giovanni e Laura OCCHINI

2005 *Atteggiamenti e comunicazione*, Fano (PU), Aras Edizioni.

GOOD, James A.

2006 *A Search for Unity in Diversity: The "Permanent Hegelian Deposit" in the Philosophy of John Dewey*, New York, Lexington Books.

GOLDENWEISER, Alexander

1933 *History, Psychology and Culture*, New York, Knopf.

1937 *Anthropology*, New York, Appleton.

GORER, Geoffrey

1948 *The American People*, New York, Norton.

1949 *The People of Great Russia*, London, Cresset.

GOULINLOCK, James

1972 *John Dewey's philosophy of value*, Humanities Press, New York.

1976 *The Moral Writings of John Dewey*, New York, Macmillan Company.

GRANESE, Alberto

1966 *Il giovane Dewey*, Firenze, La Nuova Italia.

1973 *Introduzione a Dewey*, Roma-Bari, Laterza.

HARRIS, Marvin

1968 *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*, New York, Thomas Y. Crowell Company; tr. it. di P. G. Donini e M. Sofri, *L'evoluzione del pensiero antropologico*, Bologna, Il Mulino, 1971.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich

1807 *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg-Würzburg, tr. it. di E. de Negri, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1992, 2 voll.

1821 *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Berlin; tr. it. di F. Messineo, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1979.

1837 (post.) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Berlin; tr. it. di C. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze, La Nuova Italia, 1981, 4 voll.

HEMPEL, Carl G.

1963 *Reasons and covering laws in historical explanations*, in Sidney Hook (editor), *Philosophy and history: a Symposium*, New York, New York University Press; tr. it. di D. Antiseri, *Come lavora uno storico*, Armando, 1997.

HICKMAN, Larry (editor)

1998 *Reading Dewey: interpretations for a postmodern generation*, Bloomington, Indiana University Press.

HICKMAN, Larry e Thomas M. ALEXANDER (a cura di)

1998 *The Essential Dewey. Vol. 1. Pragmatism, Education, Democracy*, Bloomington, Indiana University Press.

2002 *The Essential Dewey. Vol. 2. Ethics, logic, psychology*, Bloomington, Indiana University Press.

HUME, David

1739-40 *A Treatise of Human Nature*, London, 3 voll.; tr. it. di A. Carlini, E. Lecaldano, E. Mistretta, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, Roma-Bari, Laterza, 1987, 4 voll., vol. I.

JAUFFRET, Louis-François

1801 *Introduction aux mémoires de la Société des Observateurs de l'homme*; tr. it. in S. Moravia 1978, pp. 265-275.

JAMES, William

1890 *The Principles of Psychology*, New York, 2 voll.; tr. it. parziale di G. Preti, *Principi di psicologia*, Messina, Principato, 1950.

KARDINER, Abram

1939 *The Individual and His Society. The Psychodynamics of Primitive Social Organization*, New York, Columbia University Press; tr. it. di E. Spagnol Vaccari, *L'individuo e la sua società*, Milano, Bompiani, 1965.

KARDINER, Abram, Ralph LINTON

1945 *The Psychological Frontiers of Society*, New York, Columbia University Press; tr. it. di G. Harrison, *Le frontiere psicologiche della società*, Bologna, Il Mulino, 1973.

KLEMM, Gustav

1843 *Allgemeine Culture-Geschichte der Menschheit*, Leipzig, Teubner.

KLUCKHOHN, Clyde

1949 *Mirror for Man*, New York, McGraw-Hill; tr. it. di P. Malvano e M. Bignardi, *Lo specchio dell'uomo*, Milano, Garzanti, 1979.

1952 *Values and Value-Orientations in the Theory of Action*, in PARSONS 1952.

1963 *Parts and Wholes in Cultural Analysis*, in Daniel Lerner (a cura di), *Parts and Wholes*, New York, The Free Press of Glencoe.

KLUCKHOHN, Clyde e William H. KELLY

1945 *The Concept of Culture*, in LINTON 1945.

KLUCKHOHN, Clyde e Alfred L. KROEBER

1952 *Culture. A Critical Review of Concept and Definitions*, New York, Vintage Books; tr. it. di E. Calzavara, *Il concetto di cultura*, Bologna, Il Mulino.

KLUCKHOHN, Clyde e Dorothea LEIGHTON

1946 *The Navaho*, Cambridge, Harvard University Press.

KLUCKHOHN, Clyde e Henry A. MURRAY (editors)

1953 *Personality in Nature, Society and Culture*, New York, Alfred A. Knopf.

KLUCKHOHN ROCKWOOD, Florence e Fred L. STRODTBECK

1961 *Variations in Value Orientations*, Evanston (Ill.) e Elmsford (N. Y.); tr. it. parz. in BONIN e MARAZZI, 1970, pp. 455-476.

KRECH, David, et al.

1962 *Individual in society. A textbook of social psychology*, New York, McGraw-Hill; tr. it. di A. M. Aspera, *Individuo e società. Manuale di psicologia sociale*, Firenze, Giunti, 1972.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1962 *La Pensée sauvage*, Paris, Plon; tr. it. di P. Caruso, *Il pensiero selvaggio*, Milano, Net, 2003.

1964 *Le Cru et le cuit*, Paris, Plon; tr. it. di A. Bonomi, *Il crudo e il cotto*, Milano, Il Saggiatore, 2008.

1966 *Du miel aux cendres*, Paris, Plon; tr. it. di A. Bonomi, *Dal miele alle ceneri*, Milano, Il Saggiatore, 2008.

1968 *L'Origine des manières de table*, Paris, Plon; tr. it. di M. Di Meglio, *L'origine delle buone maniere a tavola*, Milano, Il Saggiatore, 1999.

1971 *L'Homme nu*, Paris, Plon; tr. it. di E. Lucarelli, *L'uomo nudo*, Milano, Il Saggiatore, 2008.

LÉVY-BRUHL, Lucien

1910 *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan; tr. it. di S. Lener, *Psiche e società primitiva*, Roma, Newton Compton, 1975.

1922 *La mentalité primitive*, Paris, Alcan; tr. it. di C. Cignetti, *La mentalità primitiva*, Torino, Einaudi, 1981.

LEWIN, Kurt

1936 *Principles of Topological Psychology*, New York – London, McGraw Hill ; tr. it. di A. Ossicini, *Principi di psicologia topologica*, Firenze, Edizioni OS, 1970.

LINTON, Ralph

- 1936 *The Study of Man*, New York, D. Appleton-Century Co.; tr. it. di E. Calzavara, *Lo studio dell'uomo*, Bologna, Il Mulino, 1973.
- 1938 *Culture, Society and the Individual*, "Journal of Abnormal and Social Psychology", XXXIII, pp. 425-36; tr. it. in Pietro Rossi (a cura di), *Il concetto di cultura*, Torino, Einaudi, 1970
- 1945 (editor) *The Science of Man in the World Crisis*, New York, Columbia University Press.

LOCKE, John

- 1690 *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press; tr. it. di C. Pellizzi, *Saggio sull'intelligenza umana*, Roma-Bari, Laterza, 1988, 2 voll.

MARX, Karl

- 1844 *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, pubblicati postumi, Berlino, 1932; tr. it. di N. Bobbio, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, 1983.
- 1845 *Thesen über Feuerbach*, pubblicate postume, Stuttgart, 1888; tr. it. di F. Codino, *Tesi su Feuerbach*, in *Opere complete*, vol. V, Roma, Editori Riuniti, 1972.

MEAD, George H.

- 1934 *Mind, Self & Society*, Chicago, The University of Chicago Press; tr. it. di R. Tettucci, *Mente, Sé e società*, Firenze, Editrice universitaria G. Barbèra, 1966.

MEAD, Margaret

- 1928 *Coming of age in Samoa*, New York, Marrow; tr. it. di L. Sarfatti, *L'adolescente in una società primitiva*, Firenze, Giunti Barbera, 1976.
- 1930 *Growing Up in New Guinea: A Comparative Study of Primitive Education*, New York, Marrow.
- 1935 *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York, Morrow; tr. it. di Q. Maffi, *Sesso e temperamento in tre società primitive*, Milano, Il Saggiatore, 1967
- 1942 *And keep Your Powder Dry: An Anthropologist Looks at America*, New York, Morrow; tr. it. di L. Franchetti e A. Arduini, *America allo specchio: lo sguardo di un'antropologa*, Milano, Il Saggiatore, 2008.
- 1949 *Male and Female*, New York, Morrow; tr. it. di M. L. Epifani e R. Bosi, *Maschio e femmina*, Milano, Il Saggiatore, 1962.
- 1956 *New Lives for Old: cultural transformation – Manus 1928-1953*, William Morrow and Company, New York; tr. it. *Crescita di una comunità primitiva. Trasformazioni culturali a Manus, 1928-1953*, Milano, Garzanti, 1973.
- 1964 *Anthropology. A Human Science*, New York, Reinhold Co.; tr. it. di G. Statera, *Antropologia. Una scienza umana*, Roma, Astrolabio-Ubaldini Editore, 1970.

MERCANTE, Annamaria

- 2006 *L'etica nel pensiero giovanile di John Dewey*, tesi di dottorato. Università degli

studi di Bari, Dipartimento di scienze filosofiche, dottorato di ricerca in Filosofia e storia della filosofia.

MORAVIA, Sergio

1978 *La scienza dell'uomo nel Settecento. Con una appendice di testi*, Roma-Bari, Laterza.

MUIRHEAD, John Henry (a cura di)

1939 *Contemporary American Philosophy*, tr. it. di C. Coardi, *Filosofi americani contemporanei*, Milano, Bompiani.

MURDOCK, George Peter

1932 *The Science of Culture*, "American Anthropologist", XXXIV, pp. 200-16.

1941 *Anthropology and Human Relations*, "Sociometry", IV, pp. 140-50.

MUSIO, Gavino

1974 *La scienza dell'uomo. I problemi dell'antropologia culturale*, Firenze, CLUSF.

1978 *Antropologia e mondo moderno*, Milano, Franco Angeli.

1986-89 *La mente culturale. Struttura della cultura e organizzazione della mente*, tre volumi, anni 1986-7, 1987-8, 1988-9. Dispense dattiloscritte relative ai seminari tenuti negli stessi anni, disponibili presso l'Università di Firenze, Istituto di Geografia, Cattedra di Antropologia Culturale.

1995 *La mente culturale: struttura della cultura e logica della organizzazione della mente*, Firenze, Istituto Interfacoltà di Geografia. Fascicolo fuori commercio destinato al Seminario di Antropologia Culturale.

PAPPAS, Gregory Fernando

1998 *Dewey's Ethics: Morality as Experience*, in HICKMAN 1998.

2008 *John Dewey's Ethics: Democracy as Experience*, Bloomington, Indiana University Press.

PARSONS, Talcott e SHILS, Edward A. (editors)

1952 *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

1977 *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York, Free Press.

POPPER, Karl

1972 *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford, Clarendon Press; tr. it. di A. Rossi, *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, Roma, Armando Armando, 1979.

PUTNAM, Hilary

2004 *Ethics Without Ontology*, Cambridge, Harvard University Press.; tr. It. di E. Carli, *Etica senza ontologia*, Milano, Mondadori, 2005.

RICKERT, Heinrich

1913 *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, I ed. Freiburg 1896, edizione definitiva 1913; tr. it. di M. Catarzi, *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale. Un'introduzione logica alle scienze storiche*, Napoli, Liguori, 2002.

RORTY, Richard

1998 *Truth and Progress. Philosophical Papers*, Cambridge, UK, Cambridge University Press; tr. it. di G. Rigamonti, *Verità e progresso. Scritti filosofici*, Milano, Feltrinelli, 2003.

ROSSI, Pietro (a cura di)

1970 *Il concetto di cultura*, Torino, Einaudi.

RYLE, Gilbert

1949 *The Concept of Mind*, Chicago, The University of Chicago Press; tr. it. di F. Rossi Landi, *Lo spirito come comportamento*, Roma-Bari, Laterza, 1982.

SAPIR, Edwin

1924 *Culture. Genuine and Spurious*, «American Journal of Sociology», XXIX, pp. 401-429; tr. it. di A. Pagani, *Cultura e pseudocultura*, in AA. VV., *Antologia delle scienze sociali*, Bologna, Il Mulino, 1960, vol. I, pp. 283-313.

SCHELER, Max

1928 *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt; tr. it. di Rosa Padellaro, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M. T. Pansera, Roma, Armando, 1997.

SCHILPP, Paul A. (editor)

1939 *The Philosophy of John Dewey*, Evanston, Northwestern University.

SCIORTINO, Giuseppe et al.

1998 *Talcott Parsons*, Milano, Bruno Mondadori.

SOROKIN, Pitirim A.

1937-41 *Social and Cultural Dynamics*, 4 voll., New York, Sargent.

SWARTZ, Marc J. e David K. JORDAN

1980 *Culture. The Anthropological Perspective*, New York, John Wiley & Sons.

SZPUNAR, Giordana

2003 *Il rapporto individuo-ambiente nell'opera di John Dewey*, Roma, Aracne.

TAMINIAUX, Pierre

1982 *Bateson et Hegel*, "Revue de l'Institut de Sociologie", 3-4, pp. 421-432.

TENTORI, Tullio

1967 *Antropologia culturale*, Roma, Edizioni Studium.

THOMAS, William e Florian ZNANIECKI

1818 – 1920 *The Polish Peasant in Europe and America*, New York, Knopf, 5 voll.; tr. it. di B. Beccalli et al., *Il contadino polacco in Europa e in America*, Milano, Edizioni di Comunità, 1968.

TULLIO-ALTAN, Carlo

1979 *Manuale di antropologia culturale. Storia e metodo*, Milano, Bompiani.

TYLOR, Edward Burnett

1871 *Primitive Culture*, London, J. Murray; tr. it. di G. B. Bronzini, *Alle origini della cultura*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985, 5 voll.

WELCHMAN, Jennifer

1997 *Dewey's Ethical Thought*, Cornell University Press.

WHITE, Morton G.

1943 *The Origin of Dewey's Instrumentalism*, New York, Morningside Heights Columbia University Press.

WITTGENSTEIN, Ludwig,

1953 (postumo), *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Basil Blackwell; tr. it. di M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1983.

1967 (postumo, da note scritte tra il 1931 e il 1948) *Bemerkungen über Frazers «The Golden Bough»*, “Synthese” 17 (1967); tr. it. di S. de Waal, *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, Milano, Adelphi, 1975.

1969 (postumo) *On Certainty*, Oxford, Blackwell; tr. it. di M. Trinchero, *Della certezza*, Torino, Einaudi, 1978.

YOUNG, Kimball

1947 *Social Psychology*, New York, Appleton.

ZASK, Joëlle

2000 *L'opinion publique et son double. Livre II: John Dewey, philosophe du public*, Paris, L'Harmattan.

INDICE

Antropologia filosofica e antropologia culturale: Dewey e la scuola antropologica statunitense.

Introduzione	2
Avvertenza	7
1. Antropologia filosofica e antropologia culturale: le ragioni di un confronto	8
1.1. Antropologia filosofica e antropologia culturale	8
1.2. Quale antropologia culturale?	9
1.2.1. La nascita dell'antropologia culturale	10
1.2.2. L'antropologia culturale statunitense	12
2. Le radici dell'incontro tra antropologia filosofica e antropologia culturale	17
2.1. Una lettura antropologico-culturale di Hegel	18
2.2. Il neocriticismo e la funzione dei simboli	25
2.3. Linee di ricerca nel pensiero del novecento	34
3. Dewey e l'antropologia culturale	39
3.1. L'origine dell'istanza antropologica	40
La formazione di Dewey e l'impronta neohegeliana	40
3.2. L'incontro con l'antropologia	50
3.3. Il concetto di «cultura» nell'analisi di Kroeber e Kluckhohn	54
4. L'etica di Dewey e il confronto con l'antropologia culturale: gli scritti giovanili	67
4.1. Etica e valori nella filosofia di Dewey	67
4.2. I primi scritti	68
4.3. The Study of Ethics: a Syllabus (1894)	89
4.4. L'etica come scienza	103
5. L'etica di Dewey e il confronto con l'antropologia culturale: l' <i>Ethics</i> del 1908 e del 1932	107
5.1. Le due edizioni dell'Etica	107
5.2. L'Etica del 1908	109
Il problema dei principi etici	125
Il problema della libertà	126
5.3. Dall'Etica del 1908 a quella del 1932	129
5.4. I tre fattori indipendenti della morale	131
5.5. L'Etica del 1932	135
5.6. Le teorie etiche come prospettive e come ipotesi di lavoro	141
5.7. Le principali teorie etiche nella valutazione di Dewey	143
5.8. Lo Standard e la Virtù	147
5.9. Valore e giudizi di valore	150
5.10. Principi e regole	152
5.11. Il Sé morale	154
5.12. La libertà responsabile	157

5.13. La morale in situazione	158
5.14. Individuo e comunità	163
5.15. Conclusioni	164
6. La concezione dell'uomo e il rapporto individuo-collettività in Dewey	167
6.1. Ripensare la filosofia	167
6.2. Rileggere Esperienza e natura.....	171
6.3. Le matrici del comportamento	176
6.4. Antropologia e etica.....	196
6.5. Conoscenza e valori	197
6.6. La "matrice culturale" della logica	208
6.7. L'individuo e la società.....	212
6.8. Una teoria dei valori	216
6.9. Il problema dell'oggettività dei valori	233
6.10. Il concetto di transazione in Dewey: l'uomo fa l'ambiente che fa l'uomo.....	237
7. Individuo e cultura: la scuola di cultura e personalità.	246
7.1. I modelli culturali.....	246
7.2. La costruzione della personalità secondo Margaret Mead.....	252
7.3. La personalità di base	258
7.4. Cultura e natura.....	267
7.5. Valori e orientamenti di valore	270
7.5.1. Gli orientamenti di valore	276
7.5.2. Gli orientamenti di valore come sistema gerarchico	281
8. L'antropologia filosofica di Dewey e la cultura come sistema normativo di atteggiamenti.....	289
8.1. Il concetto di atteggiamento.....	289
8.2. Gli atteggiamenti. Il momento cognitivo: le categorie sono culturali?.....	295
8.3. Gli atteggiamenti. Il momento affettivo-valutativo: atteggiamenti e valori	302
8.4. Gli atteggiamenti. Il momento pratico: modelli di comportamento e iniziativa individuale.....	305
Atteggiamenti, cultura e libero arbitrio.....	308
8.5. La cultura come sistema gerarchico e normativo di atteggiamenti	310
9. Conclusioni	314
Bibliografia	319