

"Filosofia, psicologia e politica nel primo Dewey"

BREVE PRESENTAZIONE E GIUSTIFICAZIONE DI QUESTA EDIZIONE TELEMATICA DEL MIO LIBRO DEL 1984

Ripropongo il mio libro su Dewey pubblicato nel 1984 da La Nuova Italia. Esso è da tempo esaurito e quella che ora rendo disponibile sul sito può essere considerata come la sua seconda edizione. Nella sostanza delle tesi sostenute, essa è identica a quella del 1984; ho cercato però di renderla più leggibile intervenendo sulla forma, sopprimendo passi, alleggerendo le citazioni e le note e cambiando lievemente il titolo (non più "Filosofia e psicologia nel primo Dewey", ma "Filosofia, psicologia e politica nel primo Dewey") che ora esprime più pienamente il contenuto del libro.

Avrei dovuto aggiungere a questa seconda edizione telematica un'introduzione nella quale spiegare i motivi personali e culturali del mio interesse per un autore la cui importanza è pari alla sua assenza di fascino, il nesso tra tale interesse e i miei altri, e che cosa mi spinge a riproporre questo lavoro di venti anni fa. Forse lo farò, ma intanto ho obbedito all'impazienza di arricchire il sito con un testo disponibile limitandomi per ora a una sola considerazione a proposito di quanto sopra; e può essere indicativo dell'attualità che attribuisco a questo lavoro il fatto che essa tragga spunto da uno dei miei scritti più recenti, la lunga recensione del libro di S. Drury, *Terror and Civilization* apparsa sul numero di dicembre 2005 di *Pol. it.*, ma disponibile anche su questo sito.

Come ho accennato in una delle "bollicine" dello stesso dicembre, una critica che può essere rivolta al peraltro quanto mai valido libro della Drury è quella di adottare due pesi e due misure nel rivolgersi al Cristianesimo e alla Democrazia americana. Ella contesta e rifiuta a proposito del primo quello che chiama l'"argomento apologetico", l'argomento cioè ben noto e largamente sfruttato secondo cui i crimini della Chiesa sarebbero da imputarsi a una degenerazione del messaggio evangelico e non a questo, ma non fa altrettanto a proposito della Democrazia americana. Ella ne critica e rifiuta l'attuale deriva verso il totalitarismo e l'integralismo religioso, ma sembra ritenere si tratti di una degenerazione dei suoi ideali fondativi da imputare ad alcuni gruppi e a transitorie influenze di pensatori venuti dall'Europa e non a qualcosa di presente già in tali ideali.

Il mio libro su Dewey invita tra l'altro a riflettere su questo pregiudizio. Scoprire quanto di totalitarismo e integralismo religioso fosse presente in una concezione della democrazia che si rifà direttamente a quegli ideali, che ha ispirato lo stesso New Deal e che si è ritenuto potesse riscattare la società italiana dalla sua ubriacatura autoritaria pre-guerra, può servire a comprendere il presente e ad affrontarlo senza confondersi con false alternative. Più in generale, può servire a riflettere sul grande fenomeno psicologico della costruzione del falso quale si esprime nella tendenza moderna a presentare il vecchio come nuovo, l'integralismo come liberalismo, l'ideologia come scienza e, nella fattispecie, scienza psicologica.

Aggiungo, a proposito dei motivi personali del mio interesse per Dewey, che dedico questa seconda edizione di questo libro alla memoria di mio padre perché mi rendo conto solo ora che esso comprendeva anche un colloquio a distanza, a grande distanza, ma comunque un colloquio, con lui.

INTRODUZIONE: UN ENIGMA

Gli scritti psicologici di John Dewey antecedenti il 1896 sono motivo di imbarazzo per gli storici della psicologia (1). Questi da un lato non possono trascurare il fatto che egli ha per primo introdotto la psicologia scientifica in America con un gruppo di lavori pubblicati fra il 1884 e il 1887 (2), dall'altro temono che il loro tentativo di presentare la psicologia come superamento dello studio filosofico dell'uomo sia contraddetto proprio da quei lavori. Hanno perciò fatto ricorso a un compromesso dando rilievo (Dazzi-Mecacci) a un testo più tardo, *The Reflex Arc Concept in Psychology*, del 1896 e tacendo su quanto lo precede.

Per stabilire se il rilievo dato all'articolo del 1896 e il silenzio sulla precedente produzione psicologica sono giustificati o meno da una netta diversità del primo rispetto alla seconda, è anzitutto necessario sottrarre quell'articolo alla posizione privilegiata conferitagli: è stato isolato dal contesto degli scritti psicologici deweyani e ad essi sovrapposto; bisogna reintegrarlo e chiedersi se è davvero così diverso e più maturo rispetto ai testi del 1884-1887 da potersi sovrapporre ad essi occultandoli.

I primi passi in questo percorso a ritroso mostrano che la stessa considerazione fatta per *The Reflex Arc Concept in Psychology* vale anche per l'insieme dei suddetti scritti psicologici: non è possibile isolarli dal resto della produzione filosofica deweyana che immediatamente li precede e li segue.

L'attuale conoscenza sul primo periodo del pensiero deweyano non aiuta però a realizzare quest'integrazione in quanto è anch'essa dominata dalla preoccupazione di separare un prima irrilevante da un poi. Essa dipende da due testi, Dall'assolutismo allo sperimentalismo, scritto dallo stesso Dewey nel 1930 (Dewey 1939) e la biografia scritta dalla figlia Jane, e da lui approvata, nel 1939 (Dewey Jane, 1939), ai quali attingono gli scarni riferimenti al periodo giovanile contenuti nei lavori su di lui apparsi in Italia dal 1930 al 1950 mutuandone l'inattendibilità dovuta alla loro tendenza a produrre e accreditare il mito di una sua conversione rispetto a una situazione iniziale genericamente indicata come «hegeliana» (3).

Nel 1951 L. Borghi riproponeva il problema delle origini del pensiero deweyano, ma, basandosi sui due testi citati e preoccupato di differenziare D. da Gentile, non contribuiva a risolverlo (4); né vi contribuiva F. Brancatisano in un lungo articolo che tentava di far ordine nel materiale disponibile proponendo una periodizzazione del pensiero del giovane D. senza però fuoriuscire dallo schema interpretativo della precedente letteratura (5).

Tra il 1952 e il 1962 comparivano in U.S.A. gli studi di L. Feuer (1958, 1958, 1959) e G. Dykhuizen (1973) dedicati non tanto all'opera giovanile di D. quanto a ricostruirne i presupposti attraverso lo studio della sua vita e delle influenze da lui avvertite. Essi hanno contribuito alla chiarificazione delle origini grazie ai dati che hanno reso disponibili, ma hanno proposto una visione del problema influenzata anch'essa dal mito della conversione; e vi si può anzi scorgere l'intenzione di emendare, nel secondo dopoguerra, l'immagine del filosofo americano dall'ombra di origini divenute sospette. Diverso è il modo in cui lo fanno: Feuer, da un lato, riprendendo i suggerimenti contenuti già in *Dall'assolutismo allo sperimentalismo*, diluisce la presenza della figura di Hegel in mezzo a quella degli altri autori letti da D. e, dall'altro, situa il momento della conversione nell'incontro con i fratelli Ford enfatizzando oltre misura il socialismo di Dewey; Dykhuizen tende invece a sottolineare l'abbandono delle origini hegeliane.

La disponibilità di nuovi dati, la conoscenza diretta dei lavori giovanili di D. (6) e una viva sensibilità per la problematica storico-sociale connessa alla genesi del suo pensiero, hanno permesso a A. Granese (1966) di attuare un primo serio tentativo di squarciare le nebbie che l'avvolgono; ma anche egli si preoccupa di

avvalorare l'immagine di una svolta rispetto agli inizi e risulta inoltre ostacolato dall'incompleta disponibilità delle fonti (7).

Ann Jo Boydston e il gruppo di ricercatori intorno a lei riunito hanno eliminato tale situazione realizzando un'edizione critica dei lavori compresi tra il 1882 e il 1898 pubblicata tra il 1967 e il 1972 in cinque volumi corredati da un imponente strumentario di ricerca (8).

L'opportunità così creata di penetrare nelle origini del pensiero deweyano è stata colta solo parzialmente.

Il lavoro che Neil Coughlan (1975) ha ad esse dedicato si avvale delle informazioni e del materiale resi disponibili dagli studi sopra ricordati e della corrispondenza di D. raccolta, ma non pubblicata, nel Center for Dewey Studies diretto dalla Boydston. Esso illumina i rapporti di D. con Torrey, Morris, Hall e Mead.; approfondisce la conoscenza di un trascurato momento della formazione di D., la progettata creazione del quotidiano "Thought News"; coglie bene l'importanza di *Introduction to Philosophy* pubblicato per la prima volta nel 1969; e infine percepisce la necessità di integrare la conoscenza dello sviluppo intellettuale del suo autore con quella delle sue problematiche personali.

Coughlan non trae però tutto il frutto che potrebbe da questi aspetti del suo lavoro, restando condizionato dal bisogno di dimostrare l'allontanamento di D. dall'hegelismo anche se la sua consapevolezza della difficoltà di tracciare distinzioni lo conduce a un'interessante modifica del vecchio schema. Egli non differenzia il D. assolutista da quello sperimentalista, il D. totalitario da quello democratico in termini di momenti cronologici, ma di aspetti largamente compresenti e commisti, e conia il concetto dell'«ambiguità» deweyana; un'ambiguità dalla quale si dovrebbe trarre ciò che è moderno e democratico, come un tempo si trattava di accogliere la conversione allo sperimentalismo lasciando che l'hegelismo svanisse nella notte del tempo.

Questa posizione di Coughlan rispetto ai lavori giovanili di D. riporta a un momento genetico, appunto a tali lavori, qualcosa che più di un autore, come in una variazione sul tema del D. prima assolutista e poi sperimentalista, ovvero sul tema del doppio D., ha segnalato nell'opera della maturità. Infatti nella bibliografia italiana, cui qui quasi esclusivamente mi riferisco (9), v'è la tendenza a dare rilievo all'ambiguità di D.; e ciò non soltanto per le perplessità suscitate dalla sua ostilità verso l'intervento militare americano nelle due guerre mondiali e dalla vigorosa denuncia di tale atteggiamento ad opera di R. Bourne nel lavoro *Twilight of Idols* (10).

Infatti già nel lontano 1921 Ugo Spirito, nel suo lavoro sul pragmatismo, costringeva, con la sua caratteristica stringatezza logica, la filosofia di D. in una serie di proposizioni antinomiche delle quali denunciava l'indecifrabilità. Nel 1938 poi la Gillio-Tos scriveva della «strana guerra condotta da un temperamento filosofico, al quale il senso dell'assoluto è essenziale, contro l'assolutezza sostenuta in un primo tempo» e affermava che «questo assoluto cacciato con un atto di volontà si fa formalmente riammettere (...)» (Gillio-Tos 1938 p. 436).

Nel dopoguerra, al costituirsi della fortuna di Dewey in Italia, alcuni studiosi prendevano atto della difficoltà di comporre le diverse tendenze presenti nell'opera del filosofo americano. A. Banfi (1951 p. 274) parlava di «ambiguità di fatto della dottrina» deweyana; A. Vasa (1951) sottolineava come concetti quali quelli di indagine, ricerca ecc. fossero validi su un piano puramente convenzionale e verbale; e C. Metelli Di Lallo conia per la filosofia di D. la pregnante formula di «enigmatico umanesimo» (Metelli Di Lallo 1958, p. 43) e parlava dei «due linguaggi» di D. (12).

Il concetto dell'ambiguità riflette senz'altro un atteggiamento interpretativo più aperto e critico di quelli affermatosi in Italia negli anni cinquanta, ma non risolve il problema dei due D., anzi lo porta in primo piano e tenta di risolvere l'antico imbarazzo sostituendo a un'opposizione prima-poi un'opposizione buono-cattivo.

E' possibile quindi dire in sintesi che la letteratura sul giovane D., e anzi su D. in genere, anziché dare una risposta al problema della giustificazione o meno della trattazione del periodo giovanile fatta nella storia della psicologia, lo ripropone amplificandolo.

Essa pone il problema di una sorta di sfinge che, tra l'altro, ha largamente influito sulla cultura e la pratica formativa italiana del dopoguerra nascondendone con il proprio enigma le reali fattezze e intenzioni (13).

Può essere dunque utile interrogare direttamente i testi per ricostruire sulla loro base l'itinerario deweiano.

Nel farlo ho lasciato in secondo piano le influenze che si esercitarono su di esso, da quella di James, a quella di Mead e Peirce, a quella dei fratelli Ford, ecc., perché, pur importanti, sono ampiamente riconosciute a scapito della comprensione dell'evoluzione interna del pensiero di D. e talora, anzi, come in particolare accade per quella di James, enfatizzate per nascondere il reale andamento di tale evoluzione. Su quest'ultima ho sempre quindi posto l'accento anche a costo talora di trascurare altri fattori.

Per un'esauriente interpretazione del tema proposto, questa ricerca avrebbe dovuto completarsi con lo studio dei lavori successivi al 1898.

La vastità della produzione deweiana si è eretta però come un ostacolo, se non insormontabile, certamente scoraggiante di fronte a questa prospettiva di ampliamento. Ho perciò limitato il mio studio alle opere comprese fino al 1898, convinto d'altronde che così esso abbia una propria completezza; infatti, qualsiasi sia il rapporto delle opere della maturità con quelle giovanili, il problema della diversificazione delle prime rispetto alle seconde si pone nell'ambito di queste ultime in quanto in esso stanno le condizioni e l'effettivo realizzarsi di tale diversificazione.

Un altro ampliamento non ho però evitato: ho dovuto prendere in esame quelle che D. stesso, nello scritto autobiografico del 1930, chiama le «ragioni soggettive» della propria ricerca (Dewey 1939 p. 124) ritenendo che la persistenza dell'enigma D. potesse derivare dal fatto che la sua produzione teorica non è stata studiata in rapporto a tali ragioni, ovvero a quello che qui chiamo il "Dewey non scritto".

Qui si incontra una notevole difficoltà in parte comune a ogni tentativo di scavare nelle «ragioni soggettive» di un autore, ma in parte specifica di uno studio su D. e radicata in un aspetto centrale del suo pensiero.

Essa è dovuta a un duplice fatto: i riferimenti autobiografici di D. sono guidati dall'intento, già ricordato, di far risultare una data evoluzione della ricerca; e inoltre v'è in lui la tendenza, espressione di un più generale impegno a «ridurre l'ignoto al noto» (Dewey, E.W. I, p. 28), a far coincidere tutto il proprio essere con le risposte che egli diede ai problemi che incontrò, la vita con la teoria e con gli scritti.

Fortunatamente, la sua tendenza a nascondersi dietro il fronte compatto delle formulazioni teoriche presenta alcune smagliature. Per acquisire un riferimento pur minimo al "Dewey non scritto" si può far uso di alcuni passi dei suoi lavori che hanno tutto l'aspetto di resoconti biografici; inoltre recentemente la pubblicazione delle sue poesie apre prospettive di interpretazione forse prima improponibili (15).

Facciamo dunque questo primo passo.

NOTE

- (1) «Surprises and puzzles»: così è intitolato il paragrafo dedicato a D. in Roback, pp. 99-100.
- (2) The New Psychology (1884); The Psychological Standpoint (1886); Psychology as philosophical Method (1886); Soul and Body (1886); “Illusory Psychology” (1886); Psychology in High School from the Standpoint of the College (1886); Psychology (1887); Professor Ladd’s “Elements of Physiological Psychology” (1887), tutti ora tradotti in italiano ad eccezione dell’ultimo in Dewey 1984. Dewey aveva conosciuto la psicologia sperimentale attraverso G.S. Hall. Del 1887 sono gli Elements of Physiological Psychology di J.T. Ladd e solo del 1890 The Principles of Psychology di James dai quali invece tradizionalmente si data la diffusione della psicologia sperimentale in U.S.A. I lavori di Dewey sopra citati stanno nei voll. I e II di The Early Works of John Dewey 1882-1898 a cura di Jo Ann Boydston ed altri, Southern Illinois University Press, Carbondale 1967-1972, 5 voll., d’ora in avanti indicati con la sigla “Dewey 1967-1972” seguita dal numero del volume e della pagina.
- (3) I lavori successivi al 1943 terranno poi conto anche di uno studio di Morton White (1943) che rafforzava l’orientamento interpretativo dei due testi canonici del 1930 e 1939.
- (4) Borghi 1951, pp. 342-354. Sorprendono le imprecisioni: v. l’affermazione secondo cui D. avrebbe svolto la propria psicologia da quelle di James e Mead (p. 346) oppure la nota 7 a p. 346, ove l’elencazione degli scritti psicologici «tra il 1884 e il 1894» è incompleta e inesatta.
- (5) F. Brancatisano, 1951. Il distacco tra il racconto e i fatti è testimoniato dalle frequenti imprecisioni. A p. 410 si parla di fine di un periodo «hegeliano» che andrebbe dal 1884 al 1891, cosa che, come si vedrà, non corrisponde ai testi. A p. 412 Psychology è presentata come rifiuto delle tesi sostenute negli articoli del 1886. The Reflex Arc Concept in Psychology è presentato come scritto in polemica con Watson (si parla persino di influenza di Watson su D., a p. 410). Soul and Body non è mai citato.
- (6) Facilitata anche dalla pubblicazione nel 1963 (Dewey 1963) di una loro raccolta.
- (7) Granese stesso segnala di non aver potuto tener conto del Plan of Organisation of the University Primary School del 1895. Più importante l’impossibilità di accedere alla Introduction to Philosophy del 1892 e l’errata attribuzione a Dewey della Applied Psychology del 1889.
- (8) Per lo strumentario: Boydston -Andresen 1969; Boydston 1970; Boydston – Poulos 1978 (che sostituisce in parte il lavoro di Thomas 1962); Boydson, 1982. La Boydson ha curato anche The Poems of John Dewey edito nel 1977 dalla Southern Illinois Un. Press, The Middle Works of John Dewey 1899-1924, in 15 voll., e il primo volume dei The Later Works of John Dewey 1925-1953, presso la stessa editrice.
- (9) Per la bibliografia italiana cfr. Cafaro 1951; Picco, 1955; Federici Vescovini, 1, 1961. Per la bibliografia in inglese Boydston – Poulos 1978.
- (10) In «Seven Arts» ottobre 1917. Su Bourne cfr. Borghi, 1951, pp. 62 ss. E Coughlan p. 159 ss.
- (11) Con felice intuizione Banfi parla di «inganno» (ibid.) come caratteristica del pensiero deweyano.
- (12) Un posto di rilievo in questo contesto va riconosciuto al lavoro di Brodbeck che, pur risolvendo il concetto dell’ambiguità, nella decisa affermazione del sostanziale hegelismo di Dewey, dedica alcuni suggestivi brani a qualcosa di molto simile all’ambiguità che rappresenta con il mito di Tantalò e così tra l’altro descrive: «Uno dei principali motivi di fascino dell’opera di D. è quello per cui egli sta sempre per

raggiungere l'esistenziale, ma non riesce mai ad afferrarlo completamente» (Brodbeck 1959, p. 420 p. 415).

(13) Su questo aspetto, in particolare per quanto riguarda l'atteggiamento della sinistra italiana nel dopoguerra rispetto a D., cfr. Armando 1985.

(14) Anzia Yezierska, che ispirò gran parte delle poesie di D., così fa dire del personaggio che rappresenta D. nel suo romanzo *All I Could Never Be*: «"Mi chiedo come sia il vecchio come persona". "Nessuno lo conosce come persona, intervenne Miss Foster, egli è arido, insensibile e distante, come i suoi seminarari"». Citato in Boydston, "Introduzione" a Dewey 1977p. xlii.

I. UNO SGUARDO AL DEWEY NON SCRITTO

La storia dell'edizione delle poesie di D. registra un episodio curioso.

M. Halsey Thomas, noto per la sua bibliografia più volte aggiornata delle opere di e su D., fu dal 1926 al 1928 bibliotecario della Butler Library of Philosophy della Columbia University, attraverso la quale bisognava passare per accedere allo studio di D. nell'Università. Egli aveva la strana abitudine di penetrarvi quando il filosofo era assente per rovistare nel cestino dei rifiuti ivi posto e recuperare i fogli che vi erano stati gettati; e fu alla fine premiato trovando un giorno alcune poesie che, insieme ad altre, Jo Ann Boydston ha edito nel 1977.

Se "scritto" significa anzitutto pubblicato, reso pubblico, questi testi, che nell'intenzione dell'autore dovevano rimanere segreti, sono documenti scritti sul D. non scritto.

La loro parte più interessante è costituita dai versi ispiratigli da una giovane scrittrice di novelle per la quale egli, sessantenne, nutrì un amore che la Boydston ci assicura essere rimasto romantico.

La sesta poesia della raccolta inizia così:

*I wake from the long, long night
of thoughtless dreams, fancies
nor pleased nor vexed. And despite
the sleep of untroubled trances
joyless, grielless, begins the round
of day's unilluminated duties,
a silken web in which I 'm bound. (Dewey 1987 p. 5) (1).*

In questi versi il filosofo stabilisce bruscamente una distanza tra sé e la propria opera. Egli presenta il proprio impegno teorico e pratico in termini negativi, come realtà sostenute dalla rassegnazione. Un'improvvisa e netta caduta di valori si realizza: poche righe, per di più cestinate, relegano nell'irrilevante centinaia di pagine e numerose iniziative di mondiale risonanza.

La valutazione negativa della propria vita mentale sbocca nel vissuto di sé come «frammento di un tutto irrealizzato»:

*(...) The mixture uncouth
shall then speak to you the very truth
of me, the broken parts of an intellectual whole. (op. cit. , p. 17) (2).*

Nei versi 8-23 della sesta lirica, che seguono quelli citati, D. accenna a una dimensione conoscitivo-affettiva che, rimasta a lungo assente, si ripresenta attraverso il rapporto con la giovane scrittrice e suggerisce la crisi della sua identità di filosofo.

Nel secondo frammento riportato egli descrive tale dimensione come totalità dell'essere e nel primo parla della «bellezza di una vita non ancora impastoziata». Ma altrove i riferimenti si ampliano, come ad esempio in questa poesia:

*Generations of stifled worlds reaching out
through you,
aching for utterance, dying on lips
that have died of hunger,
hunger not to have, but to be.
Generations as yet unuttered, dumb, smothered,
inchoate, unutterable by me and mine,
in you I see them coming to be,
luminous, slow revolving, ordered in rhythm.
You shall not utter them; you shall be them,
and from out the pain
a great song shall fill the world.
And I from afar shall see,
as one watching sees the stars
rise in the waiting heavens,
and from the distance my hand shall clasp yours,
and an old world be content to go,
beholding the horizons
tremulous with the generations
of the dawn. (op. cit. pp. 4-5) (3).*

Questi versi possono orientare sulla natura, condensata nella metafora delle «generazioni dell'alba», della dimensione che si rende presente e predominante attraverso il rapporto con Anzia Yezierska, la donna cui le liriche si rivolgono. Soprattutto essi descrivono questa dimensione non come qualcosa che appare per la prima volta in tale rapporto, ma come già affacciata nel passato e che, perduta o soffocata, ora si risveglia:

*There stirred within me
The ghosts of many a love*

*some that had passed in birth,
some that I had murdered,
and some that had feebly spent themselves
in vain yearning for the light of day.*

*In solemn chorus of assembled voices,
moving with the tread of inevitable doom,
they spoke:*

*You shall not let our sister in
to perish in this sepulcher.*

*To prevent that sin
from our graves we stir.(...)
for all we might have been
eternally is she (...) (op. cit. pp. 11-13) (4).*

Il rinvio ad un “prima” diventa esplicito in questa tredicesima lirica:

*The rough slow dull years
the sun did turn to wood
barren and cold.*

*Till in sudden instant
the mystery of sun
(lurked hidden in the wood)*

returned to pristine fire.

*Consumed in flame
the old was young. (op. cit. pp. 9-10) (5).*

La dimensione conoscitivo-affettiva che si presenta al D. sessantenne sconvolgendone il rapporto con la teoria e con l'azione è quindi descritta come un sentirsi vivo incontrato già un tempo e perduto. E' possibile rintracciarne il precedente cercandone le tracce nelle pubblicazioni nonostante debba appartenere a un periodo a esse anteriore, al “Dewey non scritto”?

I testi editi negli anni 1882-1886 si prestano a una doppia lettura. Espongono i primi passi del filosofo verso l'acquisizione di una propria sicurezza e identità attraverso i confronti con Kant, Hegel e la Psicologia fisiologica, ma lasciano anche intravedere le forme di una terra che egli già si viene lasciando alle spalle e

che colpiscono come fossili di una vita estinta, di un periodo in cui la curiosità per l'ignoto e le connesse domande erano prevaricanti rispetto agli schemi di riferimento noti.

L'evolversi in quei due testi dell'uso dei due termini "feeling" e "relativity" permette di individuare tale curiosità.

Inizialmente D. usa il primo per indicare non solo l'attività dei cinque sensi, ma anche l'emozione, e il secondo per indicare non solo «relazione alla coscienza», ma anche le situazioni non ancora risolte in essa.

Già in *Knowledge and the Relativity of Feeling* il secondo significato di ambedue i termini viene però contenuto nel primo. "Feeling", inizialmente riferito alla globalità del sentire (Dewey 1967-1972 I pp. 19-28), viene riferito alla sola attività dei cinque sensi (op. cit. pp. 28 ss); "relativity", che aveva un significato scettico di impossibilità a concludere e di rapporto residuale con l'ignoto, viene risolto in "relation" e nella convinzione che le situazioni di dipendenza dall'ignoto vanno affrontate solo nella misura in cui possono essere reintessute nella «ragnatela di seta» delle situazioni note. (6)

Questa restrizione di significato implica però appunto un momento in cui il sentire, le emozioni, gli affetti, interessavano D. più che i dati del mondo esterno e della coscienza e in cui non mirava a ritessere quel sentire in una «ragnatela di seta», ma a mantenere il contatto con le «generazioni dell'alba».

In uno scritto del 1886 egli parla appunto dell'adolescenza come apertura alle «domande», alla ricerca, e come disposizione alla trasformazione e al cambiamento:

«(l'insegnamento della psicologia) è necessario per far fronte a una domanda che sorge nel giovane intorno a questo periodo. (...) è noto che di norma i ragazzi e le ragazze passano attraverso una rivoluzione sia psichica che fisica tra i 14 e i 17 anni circa. In questo periodo si affaccia qualcosa di simile all'autocoscienza (...). Con l'adolescenza ha inizio l'esistenza soggettiva: ha inizio la vita che riconosce il proprio unico significato per se stessa e comincia a soffermarsi sulle proprie relazioni personali, intellettuali e morali (...) sono gli inizi del porsi domande su se stessi, dell'introspezione, delle indagini sul significato delle cose e del proprio rapporto con esse» (Dewey 1967-1972 I p. 83).

Le poesie sembrano dunque riprendere questo tema del risveglio critico, del dischiudersi di orizzonti, dell'emergere, attraverso l'emozione dei rapporti, di qualcosa di nuovo e ignoto connesso con un'esperienza di cambiamento totale, di «rivoluzione».

Il precedente delle poesie, il momento in cui la dimensione in esse riaffiorata attraverso il rapporto con Anzia Yezierska era attuale, è dunque determinabile temporalmente. Non è necessario prendere alla lettera l'indicazione di D. e collocarlo tra i suoi 14 e 17 anni; basta l'orientamento dato dal riferimento al periodo dell'adolescenza, nel quale lo scrivere non era ancora attuale.

L'immagine del D. non scritto che così risulta non esprime però la totalità dell'esperienza da cui egli mosse per costruire il suo sistema, come possiamo comprendere riprendendo il discorso sulle poesie.

Alcune esprimono una situazione conflittuale intensa. D. vi descrive l'amore come momento di apertura, ma anche come fonte di delusione (Dewey 1987 pp. 26-27); gli orizzonti che esso apre sono, a un tempo, affascinanti e ostili perché troppo distanti, irraggiungibili (op. cit. p. 26 verso 64).

Anche questa situazione conflittuale ha nel "Dewey non scritto" un precedente riconoscibile attraverso un passo dell' autobiografia del 1930 che si riferisce appunto al periodo precedente lo scrivere. In esso D. parla di un «senso delle divisioni e delle separazioni tra corpo e anima, natura e Dio ecc.» che, generato in lui dalla cultura della Nuova Inghilterra, gli «causava un'oppressione singolarmente penosa; peggio (...) le fitte di una lacerazione interna» (Dewey 1939 p. 124).

Questo passo, oltre a segnalare un precedente della situazione conflittuale descritta nelle poesie, fornisce anche un indizio sul suo costituirsi.

Il riferimento alla cultura della Nuova Inghilterra indirizza verso quelle che, nel brano sull'adolescenza citato poco sopra, D. chiama «relazioni personali,» dell'adolescente.

Sulle relazioni personali dell'adolescente D. sappiamo poco. L'attenzione degli studiosi non ha reperito nessuna Anzia Yeziarska nella sua adolescenza, ma si è soffermata sui rapporti con la madre che ruotano intorno al tema religioso e circa i quali in alcuni lavori egli comunica qualcosa. In *The Place of Religious Emotion* scrive:

«Il sentimento religioso è insano quando viene osservato e analizzato per vedere se esiste, se è giusto e se si sviluppa. Stare a osservare continuamente i nostri stati d'animo e le nostre esperienze religiose è fatale tanto quanto estrarre un seme dalla terra per vedere se sta crescendo (...). Il sentimento religioso, quando è concepito come una collezione di pensieri e sentimenti su Dio, o di emozioni solenni e dolci nell'animo tradisce se stesso e non è più religioso (...). Nella misura in cui è considerato solo come una condizione del nostro sé e ci interessa come un'esperienza, come un'occasione per provare rimorso per la nostra cattiveria o per congratularci per la nostra solerzia, non solo non riesce ad essere religioso, ma è irreligioso» (Dewey 1967-1972 I p. 91).

Possiamo accostare a queste righe la descrizione che G. Dykhuizen fa della madre di D.:

«Era una persona gentile e generosa, ma chiusa e rigida per quanto riguardava la visione della morale e della religione. Da giovane era stata conquistata dal pietismo evangelico che si era affermato in molte parti del paese intorno alla metà del secolo; la sua preoccupazione più profonda era costituita dal benessere morale e spirituale dei figli. Ella voleva istillare in loro il suo semplice e devoto senso della divinità. (...) Lucina condannava la danza, il gioco delle carte, le scommesse, il biliardo, il bere, il gioco d'azzardo e proibiva ai figli di praticare queste cose o di frequentare i luoghi in cui venivano permesse. Essa interrogava continuamente i figli circa le loro attività, rammentando loro incessantemente i doveri morali e religiosi» (Dykhuizen p. 6).

Il rapporto con la religiosità della madre colpisce dunque D. come un disturbo, come una minaccia di interruzione di qualcosa che traspare sotto la dizione impropria «sentimento religioso sano» e, attraverso l'immagine del seme che, per svilupparsi, non deve essere estratto dalla terra, allude a un movimento armonioso volto alla crescita.

Il disturbo non doveva essere indotto nella vita quotidiana di D. solo dagli interventi materni, ma anche da un'atmosfera costituitasi al momento della morte del fratello maggiore, a proposito della quale Dykhuizen riporta il seguente drammatico e illuminante brano da un giornale dell'epoca:

«Apprendiamo con dolore che il nostro amico e concittadino A. S. Dewey, ha perso il figlio maggiore per un tremendo incidente. Il bimbo, un bel maschietto tra i due e i tre anni, rimase gravemente ustionato la sera scorsa cadendo all'indietro in una pila d'acqua bollente. Furono praticate applicazioni di olio d'oliva e

cotone allorché quest'ultimo prese incidentalmente fuoco e bruciò addosso al bambino (...). La morte avvenne (soprattutto per le ustioni, crediamo) circa alle sette del mattino». (op. cit. p. 329 e Dewey Jane p. 3).

Il ricordo di quest'episodio, avvenuto prima della nascita del nostro, e in particolare quello dei suoi due tempi, doveva aleggiare (Dykhuizen p. 7; Coughlan p. 3) come una dimensione di tragica insicurezza e va tenuto presente per comprendere il costituirsi della lacerazione interna nel giovane D.

Nel commentare alcune poesie che esprimono il momento di riflusso di D. dal suo invaghimento per Anzia Yezinska, A. J. Boydston si avvale felicemente di alcuni passi delle novelle e dei romanzi della giovane scrittrice; in particolare, servendosi del racconto autobiografico da questa pubblicato nel 1950 intitolato *Red Ribbon on a White Horse* e del già citato *All I Could Never Be*, ricostruisce un momento del suo rapporto con D. che segna il massimo coinvolgimento del filosofo nella situazione e insieme il suo ritrarsene (Boydston 1987 pp. xlv e ss.) e che la Yezierska presenta come soppressione dei sentimenti e della vita personale (op. cit. p. xlvi), come stordirsi nel lavoro e nella produzione teorica. (op. cit. p. xlvi)

Anche il "risolversi" del conflitto che accompagna l'esperienza del risveglio proposta al D. sessantenne dall'incontro con Anzia Yezierska nel potenziamento della figura del "filosofo" ha un precedente nel risolversi della lacerazione interna che D. aveva vissuto quando ancora non aveva scritto?

NOTE

(1) «Mi sveglio da una lunga, lunga notte / di sogni senza pensieri e di fantasie / né sgradite né irritanti. E nonostante / il sonno fatto di indisturbati smarrimenti / priva di gioia e priva di pena inizia la danza circolare / degli inilluminati doveri quotidiani / ragnatela di seta in cui sono legato.»

(2) «Questo non amalgamato miscuglio / ti rivelerà la verità più profonda / su di me, / frammenti di un tutto irrealizzato.»

(3) «Generazioni di mondi strangolati mi raggiungono / attraverso di te / cercando con sofferenza di esprimersi, morendo su labbra / che sono già morte per la fame / fame non di avere, ma di essere. / Generazioni fino ad ora inespresse, mute, soffocate / germinali, inesprimibili da me e dai miei simili / io vedo in te venire ad essere / luminose, snodantesi lentamente in ritmo ordinato. / Tu non dovrai esprimerle; tu dovrai essere loro / e dal dolore / un grande canto riempirà il mondo. / Ed io da lontano vedrò / come colui che guardando vede la stella / sorgere nel cielo che l'attende / e dalla distanza la mia mano afferrerà la tua / ed un vecchio mondo sarà contento di andarsene / mentre ammira l'orizzonte / tremulo con le generazioni dell'alba.»

(4) «Si agitavano in me / i fantasmi di molti amori i alcuni svaniti sul nascere / altri che io ho ucciso / ed altri che si sono debolmente esauriti / nel vano desiderio della luce del giorno. / Riunendo le voci in coro solenne / muovendosi con il passo incalzante del destino inevitabile / essi dicono: / Non permetterai che la nostra sorella / muoia in questa tomba. Noi ci leviamo dai nostri sacelli / per impedire questo peccato. (...) Essa sta eterna / per tutto ciò che avrebbe potuto essere.» Il tema delle occasioni perdute sta anche nei lavori di Anzia Yezierska; il titolo di un suo romanzo è *All I Could Never Be* (Boydston 1987 pp. xli ss.).

(5) «Nel corso di lenti e oscuri anni / il sole è tornato nel bosco / arido e freddo. / Finché improvvisamente / il mistero del sole / (nascosto n attesa nel bosco) / tornò all'antico fuoco. / Consumato dalla fiamma / il vecchio fu giovane».

(6) «(...) per provare la relatività del sentire bisogna dare per scontata l'esistenza di un oggetto assoluto; che questo oggetto deve trovarsi nella coscienza, che deve essere in relazioni specifiche rispetto al contenuto della coscienza e che queste relazioni non possono avere la forma del sentire. Dobbiamo sapere che un tale oggetto esiste e che cosa esso è; e questo che cosa deve consistere nella sua relazione al pensiero. Forse un modo di formulare questa conclusione meno formale, ma non meno espressivo della sua difficoltà, sta nel dire che tutto ciò che viene spiegato, deve essere spiegato in relazione al noto e non all'ignoto. Anche ammettendo che la causa del nostro sentire esiste in modo completamente indipendente da noi e totalmente ignoto, il carattere relativo del nostro attuale sentire non potrebbe essere dimostrato per mezzo di tale ignoto. Spiegare è portare la cosa in relazione con qualcosa di noto. La spiegazione dell'ignoto per mezzo del noto, e non quella del noto per mezzo dell'ignoto, appartiene alla scienza» (Dewey 1967-1972 I, pp. 27-28). Quest'operazione sarà perfezionata, come vedremo in seguito (nel cap. III), nei due saggi del 1886 *The Psychological Standpoint* e *Psychology as philosophical Method*.

II. LA VOCAZIONE E LE STIMMATE

Per sanare la propria «lacerazione interna» D. si rivolse alla tradizione cui apparteneva anche quell'educazione religiosa impartitagli dalla madre che aveva contribuito ad aprirla.

Allontanatosi dal rigorismo materno, si rivolse prima all'Evangelismo liberale che invitava a leggere e interpretare la Bibbia «alla luce dell'esperienza e dell'intelligenza» (Dykhuizen, p. 7); e successivamente, per l'incontro con H. A. P. Torrey (1) all'Università del Vermont, all'intuizionismo che, in un breve scritto del 1894 intitolato appunto *Intuitionsm*, presenta come l'idea secondo cui «i principi fondamentali dell'essere sono conoscibili direttamente, senza l'intervento di esperienze sensibili o di processi logici discorsivi» (Dewey 1967-1972 IV p. 123) tracciandone la storia dalla filosofia greca a Kant.

Nei tre anni successivi alla frequentazione dell'Università del Vermont, tra l'ottobre 1879 e il settembre 1882, D. insegnò nelle scuole secondarie di due cittadine americane (Oil City e Charlotte) e continuò a studiare filosofia sotto la guida di Torrey per poi iscriversi, appunto nel settembre del 1882, alla John Hopkins University. Ma soprattutto sono di quei tre anni due avvenimenti importanti: la definitiva decisione di dedicarsi agli studi filosofici e l'incontro con il pensiero di Kant (Dykhuizen, pp. 15-16; Coughlan, pp. 11 e ss).

Nell'autobiografia D. descrive la propria «lacerazione interna» come l'opposizione, che avrebbe dominato il suo sviluppo, tra la tendenza a tenere conto dell'esperienza personale e della realtà e l'inclinazione verso il formalismo logico. Egli presenta tale inclinazione come innata (Dewey 1939 p. 121); ma, proprio nel passo dell'autobiografia le cui parole sulla «lacerazione interna» ho già riportato, mostra invece di considerarla come punto d'arrivo di un processo:

«(...) anche ragioni soggettive giustificavano il fascino che il pensiero di Hegel (...) esercitava su di me: mi faceva sentire acuto il bisogno della ricerca e del raggiungimento di un'«unificazione» del pensiero (...). Mi riesce, più che difficile, impossibile recuperare il mio stato d'animo d'allora. Ma so che quel senso delle divisioni e delle separazioni - tra corpo e anima, natura e Dio, ecc. - generato in me dalla cultura della Nuova Inghilterra mi causava un'oppressione singolarmente penosa; peggio, mi comunicava le fitte di una lacerazione interna (...). 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» (op. cit. pp. 124-125).

D. non dice qui soltanto che il suo formalismo, anziché essere innato è un punto di arrivo, ma anche che è una risposta a una situazione, che descrive come «lacerazione», «dualismo», «molteplicità», prossima al conflitto illustrato nel capitolo precedente; inoltre entra nel merito di quel formalismo presentandolo come «hegelismo» (2), «unificazione», «tema intellettualizzato» e sostenendo trattarsi di qualcosa connesso con un'emozione fatta di «immenso sollievo» e «senso di liberazione».

Il formalismo di D. non è dunque innato, ma consegue a un tragitto del quale conosciamo il motivo e l'esito, ma non ancora le forze e le operazioni che lo rendono possibile.

Il passo riportato, nel descriverlo come punto di arrivo, indica due momenti, il punto di partenza (la «lacerazione») e il punto di arrivo (il formalismo stesso), tra i quali ve n'è uno che spiega il passaggio: la conquista del formalismo si caratterizza come resa possibile e preceduta da una rottura con le posizioni precedenti a sua volta preceduta e resa possibile da una decisione alla quale accenna l'autobiografia: «Nel corso del mio ultimo anno di Università avevo deciso di fare della filosofia lo studio della mia vita (...）」 (op. cit. p. 121).

Aiuta a far luce su questa decisione la coincidenza di date tra essa e un'«esperienza mistica» che D. avrebbe avuto mentre si trovava ad Oil City e che Dykhuizen così descrive citando Max Eastman cui D. stesso l'aveva comunicata:

«L'essenza dell'esperienza era costituita da un sentimento di unità con l'universo, da una convinzione che le preoccupazioni sulla sua esistenza e sul suo posto in esso erano insensate e vane. “Non fu un'esperienza mistica molto drammatica” continua Eastman “non era accompagnata da una visione e neppure da un'emozione definita. Si trattava solo della sensazione di estrema felicità che tutte le sue preoccupazioni fossero ormai superate”. Eastman cita D.: “Da allora non ho avuto più dubbi né bisogno di credere. Per me la fede significa non preoccuparsi (...). Ho incontrato la religione e l'ho incontrata quella notte a Oil City”» (Dykhuizen pp. 21-22).

Se la suddetta coincidenza di date mostra il significato di esperienza religiosa della decisione di D. di dedicarsi agli studi filosofici, le parole conclusive dell'opuscolo del 1897 *The Significance of the Problem of Knowledge* lo confermano e chiariscono ulteriormente:

«Alcuni scorgeranno [nel criticismo] un abbandono dell'alto livello raggiunto dalla filosofia. Altri vi vedranno un segno del fatto che essa, dopo aver vagato senza speranza in terre selvagge priva di scopo e prospettive, ha finalmente ripreso contatto con i sensi, ha abbandonato le assurdità metafisiche e le speculazioni inverificabili ed è diventata una scienza puramente positiva del fenomeno. Ma altri ancora vi scorgeranno la soddisfazione della sua vocazione, la chiara coscienza di una funzione che essa ha sempre cercato di svolgere e lo saluteranno come ciò che giustifica tutto il tempo da essa passato lontano dalle occupazioni comuni degli uomini, intenta a discorrere di essenza e causa, di soggetto e oggetto, di ragione e sensazione» (Dewey 1967-1972 V pp. 23-24 corsivo mio).

Qui D. compie tre operazioni: riassume il senso di secoli di storia del pensiero come animati da una vocazione (3), presenta il criticismo kantiano come il momento in cui la filosofia soddisfa tale iniziale vocazione e, avendo dichiarato la propria adesione ad esso, esprime il senso del proprio inserimento nella storia della filosofia e della ricerca da lui fin lì compiuta come appunto quello della realizzazione di una vocazione storica e personale.

Derivano da ciò due conclusioni: la decisione di D. di dedicarsi allo studio della filosofia, che già aveva mostrato la propria natura religiosa attraverso la coincidenza di date con la su descritta «esperienza mistica», si precisa ulteriormente come «vocazione» e tale decisione-vocazione (4) si intreccia strettamente con l'adesione al kantismo.

Si tratta dunque ora, al fine di approfondire la conoscenza della decisione-vocazione deweyana, di esaminare questo intreccio.

In una lettera a Torrey del novembre 1883 D. descrive il proprio incontro con Kant con parole che esprimono la caratteristica di radicale cambiamento della vocazione:

«Ritengo che grazie all'essermi aperto a Kant sotto la vostra guida ho avuto la migliore introduzione possibile allo studio della filosofia (...). Ciò ha certo determinato una rivoluzione in tutti i miei pensieri e allo stesso tempo ha costituito la base del mio successivo leggere e pensare» (op. cit. pp. 15-16).

La decisione-vocazione, presentata come improvvisa, sembra piuttosto conseguire a un processo di graduale assimilazione di Kant segnandone un momento centrale.

Sappiamo già che D. studiò Kant sotto la guida di Torrey, ma ora è importante, nonostante sia di breve durata e si esprima in pochissimi scritti, identificare un periodo in cui il kantismo non fu una generale disposizione, bensì una caratteristica della produzione perché tende a perdersi dietro l'immagine di un D. genericamente hegeliano, mentre il periodo hegeliano è successivo all'adesione a Kant e va visto come suo sviluppo.

Il periodo cui mi riferisco è testimoniato dai primissimi scritti, quelli precedenti la tesi di laurea dedicata alla psicologia di Kant e non pervenutaci. Si tratta di *The Metaphysical Assumptions of Materialism* e *The Pantheism of Spinoza* pubblicati ambedue nel 1882 e redatti rispettivamente nel maggio e nell'ottobre del 1881, e di *Knowledge and the Relativity of Feeling*, degli ultimi mesi del 1882, pubblicato nel gennaio del 1883.

Questi lavori, in particolare i primi due, sono di solito considerati come esercitazioni del giovane filosofo, ma, se visti come i soli documenti del momento del suo massimo avvicinamento a Kant, acquistano interesse.

A riprova della loro ispirazione kantiana si possono ricordare le loro esplicite citazioni della *Critica della ragion pura* (Dewey 1967-1972 I pp. 5 e 10). Ma altri loro aspetti, come, ad esempio, l'inizio del saggio su Spinoza ove vengono definiti l'oggetto e gli stadi della filosofia, dimostrano il legame con Kant in modo più valido perché testimoniano la conoscenza e l'assimilazione di alcuni procedimenti di pensiero tipici della *Critica*.

Un altro fatto, meno percepibile, indica il kantismo degli scritti del 1882: l'essere i primi due stati prodotti insieme, spediti in coppia per la pubblicazione, pubblicati in due numeri successivi della stessa rivista in modo che risulti la loro congiunzione e, infine, il loro venire sempre citati congiuntamente.

Si rispecchia qui un momento significativo della *Critica* che è il suo situarsi nello spazio aperto dal contemporaneo rifiuto di materialismo e razionalismo. Visti in coppia, quegli articoli sono kantiani non tanto perché ripropongono aspetti della filosofia kantiana, ma perché pongono alle soglie dell'itinerario filosofico di D. l'operazione che sta alle soglie della *Critica*. Egli vi ripercorre sinteticamente il momento in cui Kant aveva aperto lo spazio alla propria filosofia andando oltre la lacerazione tra sensismo e dogmatismo, esperienza cieca e concetti vuoti, con il rifiutare sia l'uno che l'altro.

Se gli articoli del 1882 formano un'unità perché, insieme, ripropongono questo momento iniziale del criticismo, l'articolo del gennaio 1883, *Knowledge and the Relativity of Feeling*, forma un'unità con essi perché ricalca il momento della *Critica* consistente nell'occupazione dello spazio da essi aperto.

Esso inizia riprendendoli e ampliandoli. Ne riassume lo scopo e lo svolge nelle prime dodici pagine e mezza delle sue quattordici circa. Tende a rendere sistematica l'intenzione di sgomberare il campo dal materialismo e dall'intellettualismo, a esprimerla non attraverso la critica di alcuni simboli (il materialismo, Spinoza), ma attraverso una storia critica della filosofia: il materialismo vi assume infatti una forma più articolata diventando il positivismo e l'evoluzionismo e il dogmatismo diventa la filosofia di Hamilton e quella dell'idealismo dogmatico menzionato nell'articolo su Spinoza. Ma il discorso sugli ostacoli da superare nella strada verso il vero filosofare è proposto in forma non tanto di una separata loro elencazione quanto della loro interdipendenza: materialismo e spiritualismo, relativismo e dogmatismo si rincorrono e sovrappongono esprimendo ciascuno soltanto le contraddizioni dell'altro.

Oltre a ciò l'articolo del 1883, nell'ultima parte, presenta in positivo la teoria kantiana come l'unica che, pur accettando il presupposto dell'impossibilità dei sensi di giungere al cuore delle cose, sfugge allo scetticismo:

«Fin qui le nostre conclusioni rispetto al rapporto della teoria della relatività delle sensazioni con la teoria della conoscenza sono state negative e sono consistite nel fatto di evidenziare che detta teoria della relatività del sentire non era coerente con il sensismo. Tuttavia ora siamo in grado di trarne una conclusione positiva e di dire che il vero significato della teoria della relatività delle sensazioni è che una sensazione è una reazione o relazione specifica determinata data nella coscienza tra due corpi, l'uno un oggetto sensitivo l'altro un oggetto non sensitivo. E' pertanto possibile sostenerla solo in connessione con una teoria che ammette il potere costitutivo del pensiero come esso stesso essere ultimo determinante gli oggetti» (Dewey 1967-1972 I p. 31)

Il riconoscimento dell'esistenza di un momento kantiano nella produzione di D. consente di determinare il rapporto di D. con Kant, ma non ne esaurisce l'esame. Non si tratta infatti qui di procedere a un'identificazione fine a se stessa della produzione kantiana di D., ma di affrontare il tema ben più importante del rapporto tra, da una parte, la vocazione filosofica di D. e, dall'altra, lo studio di Kant e la produzione del periodo kantiano.

La vocazione che si esprime nella decisione di dedicarsi allo studio della filosofia è simile all'«intuizione» che resta vuota e inagibile senza dati dell'esperienza nei quali articolarsi e rappresentarsi a se stessa.

Sebbene D., nel passo citato dell'autobiografia, faccia riferimento ad Hegel per rappresentare la posizione scaturita dalla vocazione, i dati dell'esperienza, necessari alla vocazione stessa per acquistare spessore di esistenza, furono offerti a D. dall'incontro con la filosofia di Kant.

Vanno distinti due aspetti tra loro complementari in cui la filosofia kantiana offre alla vocazione di D. il materiale che le consente di uscire dal limbo delle idee e possono essere illustrati riferendosi allo studio dei fenomeni religiosi.

La vocazione filosofica del giovane D. può essere equiparata al momento dell'iniziazione religiosa che si fonda sul mito che formula il senso generale dell'iniziazione e sul rito che rappresenta tale senso; due aspetti che ritroviamo appunto nella funzione che la filosofia kantiana svolse per D.

Il primo va individuato nel fatto che l'atto emotivo della vocazione trovò in quella filosofia preparazione e spiegazione; essa disse in generale a D. cosa era quella tendenza emotiva alla vocazione filosofica descrivendogliela in termini di contenimento delle domande dell'adolescenza in uno schema razionale a priori, in termini di insediamento nel trascendentale.

Il secondo va individuato nel fatto che quella filosofia fornì alla rappresentazione generale della necessità di contenere la domanda in uno schema a priori, rappresentazione che offre il supporto generale della vocazione, la possibilità di articolarsi in una serie di ragionamenti, la cui coltivazione è la vera esistenza della vocazione stessa e corrisponde al comportamento rituale che rende presente il mito. Quella filosofia fu il punto di passaggio nel quale e attraverso il quale il giovane si incontrò con la storia, nel senso che gli offrì un linguaggio pubblico, gli consentì di tradurre l'atto muto della vocazione in qualcosa di partecipabile e condiviso.

Dopo avere riportato la decisione di D. di dedicarsi allo studio della filosofia all'esperienza della vocazione e avere illustrato come il kantismo fornì a quell'esperienza giustificazione, linguaggio e esistenza, intendo ora presentare quella decisione sotto una prospettiva che, oltre a chiarirne ulteriormente il carattere vocazionale e la connessione con il kantismo, offre una chiave di lettura dei successivi sviluppi del pensiero deweiano.

Questa prospettiva utilizza il concetto, già incontrato indagando sul D. non scritto, di "relatività".

Ho già notato come per «relativity» D. inizialmente intendesse limitatezza, parzialità, non assolutezza dando così all'espressione «relativity of feeling» una connotazione scettica che enfatizza l'aspetto non conoscibile del sentire e lascia spazio alla relazione con l'ignoto, e come però venisse inteso qualcosa di opposto. Egli infatti afferma, in particolare in *Knowledge and the Relativity of Feeling*, che non può esserci «relativo se non in relazione a un assoluto» (op. cit. p. 22) e che non può esserci sensazione relativa se non in riferimento alla coscienza (op. cit. pp. 22-27); cioè che le sensazioni vanno considerate solo in quanto riconducibili alla coscienza. Così «relativity» perde la connotazione scettica e di disponibilità e viene a indicare "relazione" come perno di un conoscere che si definisce quale attività tesa a rapportare l'ignoto al noto (op. cit. p. 28).

D. attua questo restringimento di significato in modo gratuito e, nella seconda parte dell'articolo del 1883, lo dà per avvenuto. Questa gratuità segnala la persistenza dell'influsso dell'intuizionismo ed è confermata se si guarda sia al modello di D., cioè a Kant, che a D. stesso. L'esclusione dall'indagine di tutto quanto è fuori dalla ragione è un atto di cui è possibile cogliere l'utilità, la necessità e le benefiche conseguenze, ma non la ragione stessa. D. dirà esplicitamente che il punto di vista psicologico, cioè il relazionamento di ogni dato alla coscienza, non può essere spiegato, deve essere solo accettato.

La tendenza del saggio del 1883 a escludere il relativo a beneficio di ciò che è relazionabile alla coscienza è priva di fondamento, è l'atto iniziale di un argomentare e non conclusivo di alcun altro che istituisce il campo del pensiero; più tardi D. dirà che «(...) tutti i sistemi filosofici debbono, in ultima analisi, riportarsi a un fatto del quale non può essere data alcuna ragione, tranne, né più né meno, che esso è ciò che è» (op. cit. p. 163).

Inoltre, una volta deciso, questo restringimento di senso è perseguito in modo radicale: l'articolo del 1883 e quelli del 1886, che fra poco leggeremo, esprimono un estremo sforzo di eliminare tutti i residui della "relatività del sentire", tutti i suoi tentativi di spezzare la gabbia della relazione alla coscienza.

L'apparentemente ingiustificata tendenza a sostituire il relativo con la relazione alla coscienza non indica solo il contenuto religioso della vocazione, ma anche il problema di fronte al quale D. si trovò una volta eletto a proprio mondo esclusivo il relazionabile.

Tale mondo è anche quello del formalismo, termine che può indicare il rivelarsi in esso di un'insufficienza implicita nell'atto stesso della vocazione che lo ha istituito e nel connesso passaggio dal relativo alla relazione. Infatti l'istituzione del mondo del relazionabile e del formalizzabile comporta un'esclusione e un'incompletezza: l'esclusione del relativo e l'incompletezza del processo di relazionamento e di formalizzazione.

Esclusione e incompletezza si assommano a produrre un effetto di mancanza, la sensazione di qualcosa di perduto, che svilupperà in D. una sorta di sindrome del recupero e dell'inseguimento.

Il formalismo, nell'escludere le domande dell'adolescenza, realizza una distanza dai problemi reali, una situazione di astrazione, di scherzo. In uno scritto minore D. esprime questo stato di cose sotto la forma della facezia talora assunta dall'enunciazione di verità inconfessabili. Esso è significativamente intitolato *Why study Philosophy?* e, sebbene sia del 1893, parla anche certamente dei motivi che spinsero D. allo studio della filosofia, dei vantaggi e dei limiti che vi trovò. Il saggio inizia con questa notazione:

«Fu Berkeley a osservare che i filosofi gettavano polvere nei propri occhi, e si lamentavano di non vedere. Ebbene, i filosofi hanno continuato a farlo per gli ultimi duemilacinquecento anni e in questo periodo hanno sollevato polvere sufficiente a finire, oltre che nei loro occhi, in quelli altrui» (Dewey 1967-1972 IV p. 62).

Al termine D. torna su questo punto riferendo l'altra affermazione di Berkeley che la metafisica «“è la ricerca di cattive ragioni per cose che crediamo sulla base dell'istinto, ma anche trovare queste ragioni è un istinto”» (op. cit. p. 65).

E' possibile prestare attenzione solo alla confutazione che D. fa delle affermazioni di Berkeley, ma il sospetto che la filosofia sia «polvere gettata negli occhi» e «produzione di cattive ragioni» enfatizza il problema che la vocazione pone a D. stesso chiudendolo con il suo atto sovrano nel mondo formalistico delle relazioni.

Nell'autobiografia egli, osservando le cose retrospettivamente e falsificandone la sequenza, pone questo problema alle origini della propria ricerca usando un termine che ne esprime a pieno il contenuto drammatico:

«Certo, nel mio caso personale, l'accento che nei miei scritti ho conferito a tutto ciò che è concreto, empirico, pratico (...) rappresenta una forma della mia reazione contro ciò che mi appariva più naturale, una protesta, un bisogno di proteggermi da qualcosa in me che, sotto la pressione del peso dell'esperienza, riconoscevo per una debolezza. Sta diventando un luogo comune dire che quando siamo preoccupati indebitamente da qualche problema interiore siamo portati a considerare rivolti contro di noi rilievi critici che e che in realtà sono diretti contro gli scritti di terze persone. Le stimmate risultanti dalla lotta che io sostenevo per saldare insieme le caratteristiche del mio interesse formale teoretico con il materiale fornitomi dalla mia maturante esperienza di contatti con la realtà diventarono palesi anche nello stile dei miei scritti» (Dewey 1939 p. 122 corsivo mio).

La soluzione kantiana, la vocazione filosofica, porta con sé, per usare lo stesso termine di D., le «stimmate» dell'insofferenza per il prezzo pagato e la ricerca, cieca perché guarda avanti anziché indietro, della loro cura.

Il prezzo è la perdita dell'«esperienza» e si esprime nell'insofferenza che porta a volerla recuperare, ma senza rinunciare ai vantaggi ottenuti. Si tratterà perciò di restare fedele a Kant oltre lui stesso (Dykhuizen, p. 112; Deladalle pp. 40-45); non di uscire dal mondo delle categorie, ma di renderlo soddisfacente.

La vocazione pone quindi a un tempo il mondo delle relazioni e il problema delle stimmate. L'esclusione gratuita del relativo, sulla quale quel mondo si fonda, si riflette e manifesta nelle stimmate. Essa determina così tutto l'orientamento della ricerca deweiana in quanto ricerca del concreto, del rapporto con il mondo e con l'azione, tentativo di liberarsi dal senso della gratuità del pensare, dell'essere la filosofia solo fumo negli occhi.

Seguirò ora, sulla base di questa premessa e in questa prospettiva, il percorso di D., ma prima devo sottolineare una caratteristica a questo punto evidente della sua posizione che determina tutte le sue successive proposizioni e rispetto alla quale risulteranno tutte assolutamente interne.

Si tratta di qualcosa di drammatico che sembra ridurre la grandezza e la saggezza alle dimensioni delle povere occupazioni descritte nella sesta lirica (Dewey 1977 p. 5); se il problema è tutto nell'atto di istituzione del formalismo, se nelle stimmate si esprime una mancanza implicita in questa fondazione, buon senso avrebbe voluto che la loro cura si sviluppasse in una revisione delle premesse; e invece si svolge nell'ambito delle conseguenze.

Questo itinerario impossibile, questa "illogica" ricerca, nel compimento della relazione alla coscienza, del relativo perduto, si articola in numerose tappe: abbiamo già visto la prima nel kantismo e bisogna ora esaminare quella successiva costituita dal periodo propriamente hegeliano.

NOTE

(1) Secondo Torrey «l'intuizionismo afferma che le persone sono dotate di "idee innate", credenze primarie", "principi fondamentali di conoscenza" che sono il presupposto necessario di ogni sapere sul vero, il giusto, il bello, o il divino. La mente le accetta non perché possa dimostrarne razionalmente la validità, ma perché hanno un potere di convinzione cui non può resistere. Essa crede ad esempio in Dio, nella libertà e nell'immortalità non perché possa dimostrarne razionalmente l'esistenza, ma perché i suoi più profondi impulsi morali e religiosi dichiarano che debbono essere reali e necessari per ottenere qualsivoglia conoscenza morale e religiosa. L'intuizionismo permetteva così di credere ragionevolmente nelle realtà morali e religiose, liberando dai dubbi scettici indotti dalle filosofie positivistiche e empiristiche di moda» (Dykhuizen pp. 14-15).

(2) D. usa qui "hegelismo" e "formalismo" come sinonimi: «La forma, la schematicità del suo [di Hegel] sistema adesso mi sembra quanto mai artificiale» (Dewey 1939 p. 127).

(3) La parola "vocazione" si ritrova in My Pedagogic Creed quando D. afferma di credere che «ogni maestro dovrebbe sentire la dignità della sua vocazione» consistente nel porsi «al servizio della società» per «conservarla nell'ordine giusto e assicurarne un ordinato sviluppo» e che «in questo senso ogni maestro è sempre profeta del vero Dio e introduce al regno dei Cieli» (op. cit. p. 95). D. considera la scienza momento culminante della filosofia, svolgimento della Rivelazione (Dewey 1967-1972 IV p. 6). Questa posizione va dai primi scritti a Una fede comune. Il dibattito sulla religiosità o meno di D. non ha senso se prescinde da questo dato di fatto.

(4) G. Deladalle intitola il breve paragrafo del suo lavoro (1967) in cui raccoglie alcuni dati relativi alla decisione "La vocation philosophique", ma non sviluppa la felice intuizione che ha avuto.

III. LA "SCOPERTA" E IL PROGETTO DELLA SUA VERIFICA

1. Da Kant a Hegel

Due circostanze di vita permettono a D. di compiere i primi passi verso quella che gli appare come la soluzione del problema posto dalla vocazione: iscrivendosi alla John Hopkins University di Baltimora entra in contatto con il pensiero di Hegel attraverso l'insegnamento di George Sylvester Morris (1) e con il pensiero di Wundt attraverso l'insegnamento di G. Stanley Hall (2).

Nonostante il rilievo da lui stesso datogli, sono rimaste a testimoniare il suo periodo hegeliano non più delle quattro pagine (3) che concludono il saggio subito successivo a Knowledge and the Relativity of Feeling, e cioè Kant and the philosophic Method.

Ivi egli sostiene che Kant ha risposto all'estremizzazione del relativismo da parte di Hume riaffermando come condizione essenziale del conoscere il potere sintetico dell'intelletto; ma gli contesta di non aver risolto il dualismo di soggetto e oggetto per avere sostenuto che l'attività dell'intelletto presuppone gli stimoli del mondo esterno (Dewey 1967-1972 I pp. 40-41), anche se ammette che Kant fa accenni in tal senso in quanto ha scritto sulla deduzione trascendentale (4) e sulla relazione organica (5), accenni poi ripresi da Hegel cui quindi riconosce di avere risolto quel dualismo.

La cosa interessante qui è che D., nella forma di un discorso sulla storia della filosofia, fa una rapida sintesi della propria vicenda, dagli anni delle domande, alla lacerazione interna, all'incontro con il punto di vista unificante della vocazione e con la sua amplificazione kantiana, alla percezione delle stimmate sotto forma dell'incompletezza della sintesi kantiana e, infine, alla conoscenza del pensiero di Hegel al quale affida ora la loro cura (6).

L'incertezza indotta dall'esposizione all'ignoto si era acquietata nell'atto eroico della vocazione a riportare l'ignoto al noto, ma tale vocazione si era dovuta immediatamente confrontare con il ricordo dell'ignoto escluso e con il senso dell'incompletezza delle relazioni, ponendosi così il problema delle stimmate che la filosofia di Kant, pur avendo soccorso D. nell'istituire il mondo della vocazione, non poteva curare. D. denuncia che essa lascia «inadeguata» e «incompleta» la relazione dell'ignoto al noto. Hegel invece la porta a completezza: non spezza il percorso del conoscere fondato su di essa coagulando il residuo dell'ignoto in un'irriducibile cosa in sé, ma vanifica l'ignoto inserendolo nel tessuto organico delle relazioni come privo di sostanza e come momento passeggero del superamento di una data relazione nella coscienza in un'altra più comprensiva.

2. Da Hegel a Wundt

In The New Psychology D. parafrasa il famoso brano di Shakespeare ove Amleto ricorda a Orazio che ci sono tra cielo e terra più cose di quanto la filosofia possa sognare (op. cit. p. 51).

Pressoché nel momento in cui dava questa valutazione positiva dell'hegelismo, egli esprimeva insoddisfazione per esso. Infatti Kant and the philosophic Method appartiene allo stesso 1884 di The New Psychology che è il primo segno di quell'insoddisfazione.

Per comprendere questa compresenza di posizioni opposte o questo immediato, impaziente cambiamento bisogna considerare il momento iniziale del processo cui inerisce, ovvero il fatto che, dopo l'atto eroico della vocazione, D. aveva incontrato due problemi: il ricordo della relatività esclusa e l'incompletezza della relazione dell'ignoto al noto.

Egli schermò il primo dietro il secondo e inizialmente indirizzò la ricerca della soluzione, ovvero la cura delle stimmate, tutta nella direzione di quello che chiamò «completamento» di quella relazione.

Ma tale completamento, o «formalizzazione» (come egli si esprime nell'autobiografia), anche se riuscito con Hegel, non poteva risolvere il problema delle stimmate. Infatti, il problema dell'incompletezza aveva nascosto quello costituito dal ricordo della relatività esclusa e perciò ogni soluzione che esso ricevesse doveva scontrarsi con quanto esso aveva nascosto e rivelarsi incompleta. La soluzione del problema delle stimmate sul piano formale del linguaggio non ha attinenza con il concreto, con la pratica, non investe seriamente il soggetto che la persegue.

La necessità di affrontare senza tornare sui propri passi il tarlo di un ancor vivo senso della relatività esclusa, che rende incompleta ogni relazione completa, impone a D. un mutamento nella cura delle stimmate che costituisce la premessa al distacco da Hegel dall'interno dello stesso entusiasmo per la sua Logica.

Questo mutamento sfuggente e non verbalizzato direttamente può essere indicato dicendo che il problema del completamento della filosofia della relazione si tramuta nel problema della realizzazione di tale filosofia.

La realizzazione della relazione è quel completamento della relazione (ovvero quella cura delle stimmate) che include la soluzione del problema del ricordo della relatività esclusa; in questo senso essa significa anzitutto una soluzione di questo problema consistente non nello schermare il ricordo, ma nel sopprimerlo effettivamente.

Realizzazione della relazione significa quindi soppressione del ricordo. L'obiettivo è, per così dire, un Orazio che non abbia più nozione alcuna di Amleto. Realizzare la filosofia della relazione comporta infatti che tale filosofia sia assoluta, che, come D. esplicherà più tardi (Dewey 1967-1972 III p. 86), non sia contraddetta da nulla.

Per essere assoluta e non contraddetta essa deve svolgersi senza produrre sforzo, il che vuol dire superare le opposizioni che incontra in modo automatico e spontaneo; deve cioè accostarsi a quel modo di prodursi degli atti riflessi «minori» che D. descriverà nel 1896 in *The Reflex Arc Concept in Psychology* e partecipare della caratteristica generale dell'interesse in quanto opposto (come verrà teorizzato solo nel 1897-1899 in *The Psychology of Effort* e in *Interest in Relation to Training of Will*) allo sforzo.

Le caratteristiche della realizzazione della relazione costituite dall'automatismo e dalla spontaneità segnalano un'importante qualità che il relazionare deve avere per essere reale, cioè per realizzare una cura effettiva delle stimmate. Per essere automaticamente e spontaneamente prodotta, la relazione non deve venire imposta dall'esterno, e ciò significa che nella sua definizione entrano in gioco i due concetti di individuo e di esperienza: la realizzazione, cioè il generale completamento della relazione, implica che quest'ultima sia sperimentata dall'individuo, sia contenuto dell'esperienza individuale, combatta il relativo sul piano stesso in cui appare, ovvero sul piano della sensibilità e della percezione effettiva al di là dell'elaborazione cosciente - il piano, appunto, del soggetto e dell'esperienza.

Riunendo queste caratteristiche, scopriamo che la realizzazione della relazione implica l'esistenza di una mente che funzioni in modo esclusivo nella prospettiva della relazione: quella realizzazione altro non è che la disposizione a stabilire relazioni divenuta mentalità (7); ma anche quest'ultima determinazione va chiarita per comprendere gli sviluppi peculiari del pensiero deweiano che maturano in questo cruciale momento del distacco da Hegel e lo spiegano.

Il diventare la relazione mentalità significa il suo diventare assoluta, non contraddetta, spontanea, sperimentata. Ciò, a sua volta, è possibile a condizione che il relazionare non sia un aspetto della mentalità, ma la mentalità; deve occupare tutta la mente, coincidere con tutto il suo funzionamento, sopprimere il ricordo della relatività esclusa, cioè le tracce di un funzionamento inverso nel quale il noto era riferito all'ignoto.

Questa mentalità non può essere quella di un altro. Non può essere pensata, ma deve essere vissuta. Se c'è un ricordo della relatività esclusa che va soppresso, questo è anzitutto quello del soggetto che pensa la relazione, e cioè quello di D..

Ma in questo complesso gioco di rimandi anche ciò ha condizioni. La realizzazione della relazione implica la soppressione in D. del ricordo della relatività esclusa; ma questa non può avvenire se non congiuntamente alla soppressione di quel ricordo negli altri che altrimenti minaccerebbero di riproporlo, e preferibilmente in tutti gli altri.

Il concetto di realizzazione della relazione si apre qui a un significato che, come sarà esplicitato nel 1888 in *The Ethic of Democracy*, include in modo necessario la riflessione sulla "democrazia".

La tensione verso la "realizzazione della relazione" presenta, oltre i singoli momenti e aspetti fin qui posti in evidenza, un'altra caratteristica: è attraversata e dominata dalla ricerca di una relazione ulteriore; e poiché comprendere cosa sia questa relazione è fondamentale per comprendere l'itinerario deweiano, va data qualche spiegazione in proposito, anzitutto sul significato del termine "ulteriore".

L'obbiettivo della soppressione del ricordo della relatività esclusa non è facilmente raggiungibile. Il ricordo ha una forte vita e sempre nuove energie per frantumare il tentativo del filosofo e contraddirne l'idea.

Fintanto che esso perdura, la transizione nella prassi di quella particolare teoria che si fonda sulla premessa della vocazione si spezza. Ciò fa sì che, come già era stato per quello del completamento, anche l'obbiettivo della realizzazione della relazione si rivela un miraggio, qualcosa che scompare approssimandovisi perché il ricordo è ancora più reale della mentalità che vuole sostituirlo.

Ma, al tempo stesso, il miraggio svanito deve essere riprodotto e ricostituito. La realizzazione della relazione, individuata in un obbiettivo e subito svanita, va individuata in un obbiettivo successivo.

Essa, la concretizzazione della teoria nella prassi, si costituisce così, in generale, cioè a prescindere da singole determinazioni e guardando alla sostanza, come ricerca di una relazione ulteriore nel senso di essere a priori successiva, almeno durante la persistenza del ricordo, rispetto a tutte quelle intraviste.

La tendenza a ricostruire la tensione implica e presuppone la tendenza a spezzarla. La ricerca è perciò ricerca di una relazione ulteriore in quanto esprime la costante tensione a spezzare il tessuto del pensiero, al quale il ricordo sembra inalienabile, nella produzione di un atto muto, ieratico, magicamente decisivo e risolutivo cui affidare, senza che sembri, tutto il peso della realizzazione. La radice del carattere ulteriore

della relazione ricercata non sta tanto nella tendenza a ricostruire il ricordo o a sopprimerlo, quanto nella dialettica tra queste due tendenze.

Una conseguenza e un'illustrazione della ricerca della relazione ulteriore sono ricavabili da ciò che già sappiamo e da quanto è possibile anticipare su quel concetto di metodo che occupa un posto centrale nella riflessione deweiana del periodo in esame.

Esso è oggetto di una continua rielaborazione che riflette l'infinita possibilità di proliferazione della ricerca della relazione ulteriore. Inizialmente il metodo è il riferimento al criterio della verità, cioè è visto come sottoporre al tribunale della ragione i giudizi per procedere verso il corretto completamento della relazione. Ma, con il passaggio al tema della realizzazione, esso muta. La logica, dopo essersi presentata per un istante (quattro pagine) come completamento di una ricerca, si pone come inizio di una strada che deve portare alla realizzazione della relazione. Il metodo non è dunque più la logica, ma questa strada, i cui cartelli indicatori cambiano di continuo rinviando l'uno all'altro in un'affannosa ricerca di qualcosa che appunto è, in linea di principio, ulteriore: il metodo per il superamento della lacerazione interna era la vocazione, il metodo della vocazione era la filosofia della relazione, il metodo della filosofia della relazione era la logica, il metodo della logica è la psicologia, il metodo della psicologia sarà la democrazia, il metodo della democrazia sarà la pedagogia.

Ciò che si presenta qui è, in primo luogo, l'espressione della ricerca di esistenza effettuata dal filosofo: la ricerca della relazione ulteriore è volta all'appropriazione di un'esistenza sfuggita al momento della vocazione.

Tenendo presente il passaggio dalla ricerca del completamento a quella della realizzazione della relazione possiamo leggere *The New Psychology* come testo in cui si abbozza il distacco da Hegel nonostante sia pressoché contemporaneo a *Kant and the philosophic Method*.

Nel procedere a tale distacco D. trova soccorso nell'altra corrente di pensiero che aveva conosciuto alla John Hopkins grazie a Stanley Hall, e cioè nella Psicologia fisiologica e in particolare nei suoi due concetti di fatto e di esperienza che illustra in *The New Psychology*.

Egli inizia questo scritto criticando i primi psicologi per i quali intende pensatori di scuola inglese come James Mill, W. Hamilton, J. Stuart Mill, Hume, Reid: essi hanno semplificato i fatti fornendo una spiegazione dei fenomeni psichici completa e sistematica che dà alla psicologia l'aspetto di scienza conclusa e finita, ma che, in quanto fondata su una semplificazione, è anche astratta (Dewey 1967-1972 I pp. 48-51); tuttavia a questa tendenza a semplificare i fatti si è venuta opponendo una consapevolezza della loro complessità (8) e proprio ciò caratterizza in generale quella che chiama «Nuova psicologia».

Egli procede poi a descrivere tale complessità come costituita dalle conoscenze acquisite dalla fisiologia, dalla biologia, dalle scienze storiche e sociali e dallo studio dei bambini e dei malati di mente. Esse sono, nel loro insieme, le cause dello sviluppo della Nuova psicologia, ma non vanno poste sullo stesso piano. Su circa otto pagine del saggio dedicate alla loro descrizione, più di cinque trattano della fisiologia. La Nuova psicologia si caratterizza quindi come Psicologia fisiologica (9).

D. sottolinea poi la necessità di evitare di cadere in una concezione ingenua della Nuova psicologia secondo la quale «ad esempio, molti volgarizzatori dei risultati della ricerca scientifica, ma anche gente comune, sembrano credere che la psicologia della visione sia tutta spiegata allorché si abbia una conoscenza completa dell'anatomia della retina, delle sue connessioni nervose con il cervello e di quel centro di

quest'ultimo che presiede alle funzioni visive (...)» (Dewey 1967-1972 I p. 52), e contemporaneamente sottolinea la necessità di interpretarla (10)

Egli dà inizio all'interpretazione sostenendo che la Psicologia fisiologica si caratterizza per il fatto di mutuare dalla fisiologia il metodo dell'esperimento e il metodo analogico.

Il primo sostituisce «il vecchio metodo dell'introspezione» (op. cit. p. 53) con il vantaggio di cercare il significato all'interno del fatto anziché sovrapporglielo o presupporlo (10); il secondo permette di trarre dalla struttura o dalla funzione nervosa conclusioni sulla natura delle attività mentali o sulle loro cause, tracciare analogie e cercare conferme (11).

Egli può ora precisare la sua interpretazione:

«La Nuova psicologia (...) Ha bisogno della logica dei fatti, della processualità, della vita. Tra i settori della conoscenza della Nuova psicologia non c'è alcuna psicostatica perché la vita spirituale non le si presenta mai in riposo. Pertanto essa abbandona gli infingimenti delle regole e delle analogie logiche e matematiche volendosi immergere nell'esperienza, poiché ritiene che la madre che l'ha portata in grembo non la tradirà. Essa non cerca di imporsi all'esperienza e di dirle ciò che deve essere per corrispondere a una logica di scuola» (op. cit. pp. 59-60).

The New Psychology si conclude con queste parole:

«(...) la Nuova psicologia presenta la caratteristica di realismo propria di ciò che ha contatto con la vita. La maggior parte dei suoi aspetti specifici deriva appunto da questa caratteristica. E' stato già osservato che essa insiste sull'unità e solidarietà della vita psichica contrapponendosi alle teorie astratte che tendono a frammentarla in elementi atomistici o in poteri indipendenti l'uno dall'altro. Essa attribuisce molta importanza alla volontà, non però in quanto potere di compiere scelte immotivate o adeguarsi ai dettati dell'intelligenza, come cioè una sorta di branca legislativa del governo psichico, ma come legame vivente che connette e condiziona tutta l'attività mentale. Essa sottolinea l'importanza dell'elemento teleologico, non in senso meccanicistico o esterno, ma perché considera la vita come un organismo nel quale le idee o i propositi immanenti si realizzano attraverso lo sviluppo dell'esperienza.

La moderna psicologia è perciò profondamente etica. Rifiutando di imporre dall'alto astrazioni negli individui e insistendo sugli elementi di spontaneità nella vita dell'uomo, essa rende per la prima volta possibile una psicologia coerente con la natura e con l'esperienza religiosa dell'uomo. Procedendo verso le profondità della natura umana, trova come pietra della propria fondazione e sangue della propria vita le tendenze istintive della devozione, del sacrificio, della fede e dell'idealismo, le quali costituiscono l'eterna struttura sottostante a tutti gli sforzi che gli uomini producono sulla scala dell'altare che innalza a Dio. Essa non trova nulla di insolubile nel problema del rapporto tra la fede e la ragione, perché non può scoprire nessuna ragione che non sia fondata sulla fede e nessuna fede le cui origini e tendenze non siano razionali» (op. cit. p. 60).

Senza entrare nei dettagli dell'interpretazione deweiana della Nuova psicologia, sottolineo che essa, nella seconda parte dell'articolo, costituisce, nei confronti dell'insistenza della prima parte sul concetto di fatto, un correttivo consistente nel porre in rilievo, tra i fatti, il fatto dell'esperienza, e nell'evidenziare che questo non va inteso volgarmente come opposto all'idea, ma, al contrario, come luogo e condizione della sua realtà e esistenza. E proprio questo fa di The New Psychology il testo in cui, nonostante non vi compaia il riferimento diretto ad Hegel, D. comincia a distaccarsene.

Due sono i percorsi di quel distacco. Il primo, svolto nella prima parte del saggio, consiste nel dimostrare che il completamento della relazione è da una parte fondato sull'esclusione di fatti e dall'altra posto in crisi dal loro venire alla luce. Ma la critica al completamento hegeliano della relazione è affidata soprattutto alla denuncia della sua estraneità al fatto individuale umano dell'esperienza: tra i fatti sulla cui esclusione si fonda quel completamento, il più importante, secondo D., è proprio il fatto dell'esperienza individuale. Egli imbrocca qui la strada che lo porterà a ritenere che il problema del completamento della relazione si sarebbe risolto solo quando la relazione si fosse realizzata, fosse divenuta realtà; e realizzarsi, diventare realtà, significava diventare contenuto dell'esperienza individuale; non proposta teorica, ma funzionamento della mente individuale in un mondo di menti individuali così funzionanti.

Il distacco da Hegel comincia ad attuarsi in *The New Psychology* attraverso questo secondo percorso, ma non si tratta di abbandono o conversione; infatti inizia qui un cammino che non ha l'obiettivo di rinnegare l'idea, la relazione, ma di portarla nell'esperienza, di incarnarla (12).

Questo cammino passa attraverso lo svolgimento dell'interpretazione della Nuova psicologia iniziata nel 1884 che sta in tre lavori del 1886: *The Psychological Standpoint*, *Psychology as philosophical Method* e *Soul and Body* (13).

Essi sono la prima espressione teoretica di D. resa complessa anche dall'esuberanza con cui egli vi esprime un momento emotivamente importante, quello della "scoperta" che, presentandoli, intendo porre in rilievo nella sua connessione con l'interpretazione della Psicologia fisiologica. Sottolineo anzitutto i seguenti punti:

1. I tre suddetti articoli vanno letti insieme a *The New Psychology* trattandosi di quattro lavori che fanno un tutto unico, trascurarne uno o leggerne uno indipendentemente dagli altri non permette di seguire il discorso di D..
2. Nell'ambito di questo tutto unico, è affidato a *The Psychological Standpoint* il compito di chiarire l'importanza della filosofia della relazione e di consolidarne i fondamenti.
3. E' affidato a *Psychology as philosophical Method* il compito di completare l'interpretazione della Psicologia fisiologica iniziata in *The New Psychology* presentandola come l'espressione più avanzata e definitiva della filosofia della relazione ed escludendo la possibilità che quest'ultima sia espressa da altre discipline.
4. Con *Soul and Body* la nuova e più completa formulazione della filosofia della relazione attuata nei testi del 1886 viene legata, attraverso un progetto, a quella relazione ulteriore che è il suo divenire prassi.

The Psychological Standpoint evidenzia già nel titolo un'espressione nuova, «il punto di vista psicologico», che per un verso è chiarita dalla teorizzazione di *The New Psychology*, per un altro la chiarisce.

Il punto di vista psicologico altro non è, infatti, che la relazione alla coscienza, ma l'introduzione della nuova espressione non è fine a se stessa. Essa rende possibile un chiarimento sull'articolo del 1884. D. sostiene infatti che condensa in sé il riferimento all'empirismo inglese e all'idealismo tedesco e consente perciò di completare la rappresentazione della Psicologia fisiologica collocandola nello sviluppo del pensiero filosofico e perciò facendo risaltare l'importanza del discorso su di essa e situandola storicamente.

Per il resto, *The Psychological Standpoint* consolida quel concetto di relazione alla coscienza che D. vide pienamente rappresentato nella Nuova psicologia.

Lo fa in forma negativa, cioè evidenziando i cattivi risultati di una mancata o parziale assunzione del punto di vista psicologico. Traccia infatti una rapida storia dell'empirismo inglese intesa a sottolineare come tutte le ricadute nella «metafisica» sono dovute a un suo tradimento del punto di vista da esso scoperto consumato ogni qual volta i suoi rappresentanti si sono posti il problema delle origini del pensiero; questo problema infatti spezza l'esercizio della relazione perché, rispetto a una definizione del pensare come relazionare, si riferisce a un prima e a un diverso da esso.

La polemica contro il problema delle origini ha qui la funzione di fondare la possibilità stessa della relazione e di presentare il punto di vista psicologico come condizione della relazione stessa. Sorvolo sugli ulteriori passaggi della prima parte di *The Psychological Standpoint* per evidenziare il suo punto di arrivo.

Attraverso la denuncia delle contraddizioni cui porta il defletterne, D. mostra non solo la necessità del punto di vista psicologico, ma ne chiarisce anche il significato: esso coincide con la convinzione che «le cose, in quanto sono, sono per l'esperienza e per la coscienza», ovvero che «tutto ciò che è, è per la coscienza» (op. cit. p. 130).

Se *The Psychological Standpoint* chiarisce il riferimento alla Nuova psicologia e ne consolida i presupposti teorici, *Psychology as philosophical Method* afferma che essa, e nessun'altra scienza, è conforme ad essi. In *The Psychological Standpoint*, scrive D., si era trattato di consolidare il punto di vista psicologico come fondamento della filosofia della relazione contro i tradimenti operati nei suoi confronti; ciò fatto, la psicologia si presenta come metodo filosofico: se la coscienza «è il solo contenuto, la sola rappresentazione e il solo criterio della realtà (...) la Psicologia, in quanto scienza di questa coscienza (...), è il metodo filosofico» (op. cit. p. 144).

Per comprendere quest'affermazione bisogna tener presente l'unità dei quattro testi e ricordare che D. usa il termine "psicologia" con il significato che gli ha attribuito in *The New Psychology*, si riferisce cioè alla Psicologia fisiologica e specificamente all'interpretazione che aveva cominciato a darle in tale lavoro presentandola come la scienza della relazione tra universale e individuale, tradizione e esperienza, che realizzava nell'esperienza individuale la tradizione dell'idea della relazione e umanizzava e strutturava l'esperienza in base a tale idea; per questo ora può presentare immediatamente la psicologia nei termini, riferiti sopra, di scienza della relazione e accingersi a dimostrare che nessun'altra scienza può avere tale titolo.

Egli inizia questa dimostrazione smontando la convinzione, che toglierebbe alla psicologia il carattere di metodo filosofico, secondo la quale «l'uomo potrebbe essere studiato sotto due aspetti, per uno dei quali è un oggetto dell'esperienza come altri» e costituisce lo specifico di una scienza speciale che sarebbe appunto la psicologia, mentre per l'altro è la condizione universale e l'unità di tutta l'esperienza e verrebbe studiato dalla filosofia (op. cit. p. 146).

L'argomento che D. usa per smontare questa convinzione poggia sulla riaffermazione dell'impossibilità di studiare un universale al di fuori delle sue realizzazioni particolari e queste ultime al di fuori dei loro nessi universali. La distinzione tra questi due aspetti dell'uomo, o modi di studiarlo, si dimostra del tutto astratta e su di essa trionfa la psicologia come, appunto, «la scienza della realizzazione dell'universale nell'individuale e attraverso di esso» (op. cit. p. 148) che in quanto tale «risponde alla domanda sul significato del tutto, dando questo tutto; al tempo stesso conferisce significato alle sue parti e alla loro connessione mostrando il loro posto nel tutto» (ibid.).

Dopo avere confutato l'obiezione secondo cui il fatto che l'universale non è stato ancora completamente realizzato pregiudicherebbe la possibilità della psicologia di determinare la natura dell'uomo più di quanto pregiudichi quella della filosofia, D. difende la psicologia in quanto metodo della realizzazione della relazione contro un'altra minaccia: quella dell'ipotesi, che priverebbe di senso l'immagine della psicologia che è venuto delineando fin dal 1884, che l'universale dell'autocoscienza resti fuori dall'esperienza individuale.

L'autocoscienza, sostiene D., non può essere esclusa dall'esperienza individuale senza doverne escludere la percezione con la quale essa forma una continuità; l'autocoscienza è perciò un fatto dell'esperienza, un suo momento, la cui trattazione rientra nella psicologia.

Non solo: anche la spiegazione del fatto più semplice comporta il riferimento all'autocoscienza (14) che «è implicita in tutti i processi più semplici, nessuno dei quali può essere descritto e compreso scientificamente se questa sua implicazione non viene portata alla luce» (op. cit. p. 157); perciò l'autocoscienza è un fatto dell'esperienza quasi a maggior ragione di altri considerati pacificamente come tali.

Quest'argomentazione permette a D. di tornare a criticare posizioni che precedentemente aveva condiviso e dalle quali si era distaccato per averne, come si è visto, colto l'incapacità di pensare a fondo la relazione. La sua critica si rivolge in particolare alla negazione della coscienza come fatto dell'esperienza da parte di Kant, di Hegel e di Green (15), ai quali imputa di avere mantenuta la scissione tra esperienza e autocoscienza e spezzato l'assolutezza della relazione, per ribadire che il metodo della filosofia è la psicologia proprio in quanto scienza della relazione.

Egli non svolge più ora questa tesi attraverso la critica di affermazioni che la renderebbero insostenibile, ma attraverso il confronto con altre discipline che contendono alla psicologia lo statuto di metodo filosofico e in particolare con la logica la quale «(...) non può pervenire materialmente a ciò che formalmente indica (...) non può mai raggiungere un individuo attuale. Può asserire come necessaria la concentrazione dell'universale in un'individualità autocosciente, ma non può darla come realtà» (op. cit. pp. 163-166).

La complessa materia dei due articoli si riduce dunque, se li si legge nel contesto del momento dello sviluppo deweyano che rappresentano, a un commento e a un'articolazione di quanto affermato nel 1884. Tutto rientra infatti nell'interpretazione della Nuova psicologia come metodo della concreta realizzazione nell'esperienza individuale della sintesi di individuale e universale. Essi non apportano nulla di nuovo rispetto a *The New Psychology*, ma chiariscono il senso dei riferimenti alla Psicologia fisiologica e del passaggio da Hegel ad essa: questa va oltre Hegel nell'affermare la concretezza, la realtà e la realizzabilità della relazione; non pone la relazione di universale e individuale, autocoscienza e coscienza soggettiva, su un piano logico formale, ma la riprende in una relazione ulteriore, la incarna nel fatto dell'esperienza individuale umana.

3. Da Wundt a Dewey

Per cogliere meglio quest'ultimo aspetto bisogna riferirsi ora a *Soul and Body*.

Ho mostrato come la vocazione a risolvere la relatività nel relazionabile, sostenuta dalla lettura di Kant, avesse aperto a D. il problema delle stimmate nel duplice senso dell'esclusione della relatività e dell'incompiutezza della relazione; come il problema di quest'ultima finisse con l'occupare tutta la sua attenzione; e come, in *Kant and the philosophic Method*, ne affidasse la soluzione alla filosofia hegeliana.

Ho poi mostrato come presto gli si chiarisse che tale filosofia risolveva il problema della relazione in modo formale, ma non di fatto; di qui il suo interesse per la Psicologia fisiologica nella quale da un lato vedeva una radicale coerenza con quel punto di vista psicologico che poneva a fondamento della relazione e, dall'altro, vedeva rappresentata la possibilità di realizzarla nell'esperienza individuale.

A questo punto vanno notati due fatti: il primo è la caratteristica di "scoperta" personale che per D. assume il distacco da Hegel attuato nella descritta interpretazione della Psicologia fisiologica; il secondo è il progetto che egli costruisce su tale "scoperta".

E' facile riconoscere il primo fatto se si distingue tra la Psicologia fisiologica e l'interpretazione che ne dà D.; non per stabilire se tale interpretazione è esatta o meno, ma per individuare quel qualcosa di più che essa aggiunge alla Psicologia fisiologica e che risulta dai due saggi del 1886.

Empirismo inglese e idealismo tedesco sono i due movimenti in cui converge e si riassume, in un'espressione massima, tutto il corso della storia del pensiero e essi, a loro volta, convergono e rivelano il loro significato e la possibilità di adempimento delle loro premesse nella Psicologia fisiologica. Questa quindi non è solo un metodo della relazione, non è solo il superamento di Hegel, ma è il punto culminante della storia della filosofia; l'averla compresa come tale è la "scoperta" che D. ritiene di aver fatto.

In sintesi: la Psicologia fisiologica non è una "scoperta" di D., ma la sua interpretazione sì (16).

Ciò è chiarito dal secondo dei due fatti sopra accennati e cioè dal progetto di lavoro che egli costruisce sulla suddetta "scoperta", per cogliere il quale bisogna nuovamente rivolgersi a Soul and Body.

Questo lavoro propone due idee fondamentali che svolgono l'"interpretazione" della Psicologia fisiologica iniziata in *The New Psychology*: e cioè l'idea che essa offra la prova sperimentale dell'immanenza dell'anima nel corpo e quella che offra la prova sperimentale della trascendenza dell'anima rispetto al corpo.

Per sostenere che la Psicologia fisiologica dimostra l'immanenza, D. si fonda sui due dati della costituzione del sistema nervoso e della sua natura adattativa.

Il primo indica, egli sostiene, che «lo psichico è in rapporto omogeneo con il fisiologico; qualunque sia la sua relazione con il neurale, esso è relazionato in modo uguale a tutte le parti del corpo (...) l'anima è, attraverso i nervi, presente a tutto il corpo» (op. cit. p. 96).

L'argomentazione di cui egli si serve per dedurre l'idea dell'immanenza dalla natura adattativa del sistema nervoso è più complessa. Egli sostiene che tale sistema è costantemente interessato da «(...) un duplice contemporaneo processo di stimolo e inibizione». Ogni stimolo determina un mutamento chimico tale da riportare il sistema a equilibri più semplici e stabili liberando così una quantità di energia. In tal modo il sistema esaurirebbe rapidamente tutta la propria energia se non ci fosse «(...) qualcosa che esercita il controllo, regola la reazione e assicura un potenziale di riserva (...). Ogni attività nervosa è, perciò, una funzione reciproca di stimolo, eccitamento e inibizione e ciò vale sia per i processi che si svolgono nelle fibre che per quelli che si svolgono nelle cellule; ma, a causa delle differenze strutturali tra le une e le altre, lo stimolo con conseguente liberazione di energia predomina nelle fibre, mentre nella cellula l'attività inibitoria è eccedente (...): l'elemento di stimolo o eccitamento è il periferico, mentre quello di reazione o controllo è il centrale o ganglionomico. Considerata da questo punto di vista, l'attività nervosa unitaria è, evidentemente, quella conosciuta come azione riflessa. In essa abbiamo esattamente le relazioni di eccitamento da un lato e di attività adattativa dall'altro delle quali abbiamo appena parlato. Ecco le nostre

conclusioni: esiste una forma fondamentale dell'attività nervosa e in essa lo psichico è immanente» (op. cit. pp. 97-98).

Dopo avere sostenuto che la Psicologia fisiologica conferisce una base scientifica all'immanenza e, quindi, alla possibilità di procedere alla realizzazione della relazione, D. sottolinea il carattere ancora ideale di questa realizzazione e a tale scopo reintroduce il discorso sulla trascendenza affermando che l'anima è sì immanente al corpo in quanto ne costituisce l'unità e il fine, ma lo trascende in quanto ne trasforma le attività per i propri scopi psichici, «(...) lo usa come materiale con il quale costruire la propria struttura, come cibo con il quale nutrire la propria vita» (op. cit. pp. 100-103).

Egli ritiene che la teoria della localizzazione delle funzioni fondi sperimentalmente la complementarità di immanenza e trascendenza dell'anima rispetto al corpo. Questo è l'organo dell'anima che quindi gli è immanente, ma ne è l'organo perché essa lo ha reso tale e quindi lo trascende: «L'immanenza è dimostrata dalla localizzazione; la trascendenza dal fatto che la localizzazione è stata prodotta dall'attività dell'anima» (op. cit. pp. 112-113).

Se la prova sperimentale dell'immanenza consolida la prospettiva della realizzazione della relazione, la prova sperimentale della trascendenza rinvia tale realizzazione nel tempo, la subordina a un progetto.

La ricerca della realizzazione della relazione limita e contiene gli effetti del ricordo della relatività esclusa, ma deve perdurare fino a una totale estinzione di questo. Troppo di recente esso, ultimo luogo di raccolta delle «domande che si affacciano quando sorge la coscienza di sé», è stato avvertito, troppo presente è ancora lo sconvolgimento apportato dalla vocazione perché esso possa essere ora estinto; di qui la necessità di sottolineare il versante della trascendenza.

Questo significato del richiamo alla trascendenza contiene anche un altro aspetto, connesso con la connotazione religiosa del termine "vocazione" che riecheggia quella generale di Soul and Body e diventa particolarmente esplicita nelle ultime righe:

«Il Cristianesimo non prova simpatia per quanti hanno una tale paura del materialismo da rendere eterea l'anima e da porla al di là di ogni contatto con il corpo. Esso sa che l'anima è incarnata nel corpo; che, attraverso l'anima, il corpo naturale diventa un corpo spirituale via via che l'anima cresce e si realizza in esso. L'anima apparentemente muore nel corpo; essa vi si nasconde così bene che il materialista dice che non esiste; ma essa vi muore come muore il seme, per animarlo e trasformarlo. Non per caso leggiamo nel Credo degli Apostoli le sublimi parole "Credo nella resurrezione del corpo". Il Cristianesimo storico cattolico, avendo enunciato tale atto di fede, non ha nulla a che fare con il dualismo metafisico di spirito e materia, e non ha paura delle dimostrazioni estremamente precise che la fisiologia ha dato della connessione tra corpo e anima. Esso si fonda sulle parole di San Paolo, il cui peso può essere solo accresciuto da tali dimostrazioni: "Esiste un corpo naturale e uno spirituale. Tuttavia non è venuto prima quello spirituale, ma quello naturale, e dopo quello spirituale". Prima dunque viene il corpo, il corpo naturale. Lo spirito inabitava il corpo e, manifestandosi, realizzando la propria natura, ne fa il proprio organo e servitore, lo fa diventare corpo spirituale. Non dobbiamo quindi sorprenderci se la Psicologia fisiologica non ha rivelato nessuna verità nuova sulle relazioni tra anima e corpo. Essa può soltanto confermare e rendere più profonda la nostra comprensione della verità intuita da Aristotele e dichiarata da San Paolo» (op. cit. pp. 114-115).

L'uso del linguaggio religioso evidenzia aspetti celati sotto il velo di scientificità degli altri due scritti del 1886. In particolare le ultime righe di Soul and Body spiegano il richiamo alla trascendenza contenuto nello

stesso lavoro con l'esplicito richiamo alla filosofia cristiana della storia. Ciò conferma la pertinenza del rilievo da me dato alla metafora della vocazione e delle stimmate e evidenzia non solo la progettualità connessa al metodo, ma anche la sua direzione. Quelle ultime righe chiariscono infatti anche il senso che D. attribuisce alla propria "scoperta" e la sua rivendicazione di originalità: sottolineando il valore metodologico della Psicologia fisiologica, egli si è posto all'avanguardia di tutta la storia dell'umanità.

La prospettiva di realizzazione della relazione resta funzionale nella misura in cui si esalta nella prospettiva di realizzazione di un Mondo Nuovo assumendo tonalità palingenetiche e messianiche che caratterizzano la "scoperta" in modo da chiarire l'innesto in essa del progetto cui mi sono riferito e da offrire il quadro indispensabile di lettura dei successivi scritti di D. e dell'evoluzione del suo pensiero. Si tratta di un progetto di realizzazione della "scoperta", cioè di adempimento della relazione, che si specifica ora come realizzazione dell'ideale cristiano; se la metafora delle stimmate è servita ad esprimere il senso dell'incompletezza della vocazione alla relazione, un'altra metafora religiosa, quella dell'incarnazione, si offre ora per esprimere la caratteristica ultima del progetto.

NOTE

(1) «In parte a causa della sincera devozione di Morris al neohegelismo e in parte perché i problemi che lo tenevano occupato a quel tempo sembravano trovare soluzione in esso, D. vi si convertì rapidamente (...). Aveva accettato l'intuizionismo, ma con la piena coscienza della sua debolezza che scorgeva nel dualismo da questo posto tra infinito e finito, divino e umano, mente e realtà, anima e corpo, Sé e società. Questi dualismi lo disturbavano profondamente; egli aveva una "forte aspirazione emotiva" verso una filosofia che li superasse (...). Il neohegelismo, come veniva presentato da Morris, gli sembrò soddisfarla» (Dykhuizen pp. 33-34).

(2) «I corsi di psicologia alla John Hopkins rispecchiavano le nuove tendenze in questo campo. G. Stanley Hall, il docente, era un uomo di vasta preparazione e interessi. Aveva approfondito inizialmente gli studi teologici, ma un crescente scetticismo lo aveva condotto ad abbandonarli in favore della filosofia e della letteratura. La comparsa nel 1874 dei Grundzüge der physiologischen Psychologie di Wundt suscitò il suo interesse ed egli si recò in Germania per studiare sotto la guida del loro autore. Convinto che la Nuova psicologia avesse un futuro promettente, decise di farne il proprio interesse principale. Allorché nel 1882 gli fu affidata la cattedra di psicologia alla John Hopkins, Hall tenne due corsi in Psicologia fisiologica e sperimentale cui aggiunse un corso in Psicologia speculativa sotto il titolo di "teorie psicologiche e etiche". Gli fu anche richiesto di tenere un corso in Pedagogia scientifica a uso di quanti intendevano dedicarsi all'insegnamento. Dewey seguì tutti questi corsi e svolse per conto proprio alcuni esperimenti nel laboratorio psicologico che Hall aveva istituito» (Dykhuizen p. 31).

(3) Dykhuizen (p. 35) segnala un lavoro del 1883 andato smarrito intitolato Hegel and the Theory of Categories.

(4) «(...) l'individuo organizzato in un dato modo in quanto dotato di determinati sensi e le cose esterne che agiscono su questi (...) non sono altro che oggetti conosciuti già costituiti dalle categorie e esistenti solo grazie all'unità sintetica dell'appercezione e all'autocoscienza. Questa è quindi il vero soggetto, e i cosiddetti soggetto e oggetto sono soltanto le forme in cui essa esprime la propria attività. In breve, la relazione soggetto-oggetto non è trascendente ma immanente e non è altro che la prima manifestazione della natura sia sintetica che analitica della Ragione (...). Il materiale che sembrava esserle estraneo è soltanto la manifestazione di lei stessa. Questi, almeno, sono i risultati che raggiunge la Deduzione trascendentale e questi gli assunti propriamente kantiani» (Dewey 1967-1972 I p. 41).

(5) «Considerando sia le relazioni di soggetto e oggetto, sia la natura delle categorie, incontriamo il concetto di relazione organica. La relazione tra soggetto e oggetto non è esteriore; è situata in un'unità superiore costituita a sua volta da questa relazione. Il solo concetto adeguato all'esperienza in quanto tutto è quella di organismo. Esso implica l'idea di una Ragione insieme analitica e sintetica che si differenzia per potersi integrare in contesti più ampi e che nega se stessa per divenire se stessa. Questa Ragione, e non un pensiero analitico, né un'esperienza analitica, né una Ragione che sia analitica in se stessa e sintetica per qualcos'altro, è il criterio ultimo della verità, e la teoria di questa Ragione è il metodo filosofico» (Dewey 1967-1972 I pp. 42-43).

(6) «È stata l'indicazione di questo metodo e di tanti aspetti necessari al suo uso, l'effettivo uso di esso in tante occasioni, a fare della filosofia di Kant la filosofia critica e del suo lavoro la crisi, il punto di separazione, divisione e svolta della filosofia moderna; e questo mio breve scritto non sarebbe completo se non indicassi sommariamente quali passi sono stati compiuti verso la realizzazione di questo Ideale. Questa realizzazione si trova principalmente in Hegel e nella sua Logica» (Dewey 1967-1972 I. p. 43).

(7) Uso il termine "mentalità" nella sua accezione globale che comprende la sensibilità. Si veda questo passo di *The Significance of the Problem of Knowledge* (op. cit. pp. 15-16): «Quale è la caratteristica della vita moderna se non che l'individuo non deve semplicemente incontrare la verità e ragionare su di essa in astratto, ma farla propria nel modo più intimo e personale? Egli non deve limitarsi a conoscere la verità nel senso di averne nozione, ma deve sentirla ».

(8) «Ci sono molte cose in terra, per non dire in cielo, che la filosofia della chiarezza e dell'astrazione non ha neppure sognato nel suo applicarsi allo Stato, alla società, alla religione o alla scienza. Il mondo era sazio di sistemi e aspirava ai fatti. I tempi divennero realistici» (Dewey 1967-1972 I p. 51).

(9) «(...) nella crescita della fisiologia (...) risiede secondo me il primo e forse più importante motivo dello sviluppo della Nuova psicologia» (Dewey 1967-1972 I p. 51).

(10) «La Nuova psicologia avrà per principio non verità necessarie, ma il contatto della realtà con la vita dell'anima. Essa respinge l'intuizionismo formalistico in favore di un intuizionismo è stato giustamente chiamato dinamico. Esso crede che la verità e la realtà, e non credenze sulla realtà, sono date nell'esperienza vivente dello sviluppo dell'anima (...). L'esperienza è realistica, non astratta, e la vita psichica è la sua manifestazione più ricca, piena e profonda. La Nuova psicologia si limita a trarre la propria logica da essa e non porta violenza alla sua santità e integrità costringendola a conformarsi a determinate idee astratte preconcepite» (op. cit. p.59-60).

(11) «Tutte le volte che si può evidenziare l'esistenza di una determinata configurazione delle fibre nervose, si può anche presumere l'esistenza di un processo psichico corrispondente; tutte le volte che si può dimostrare che la connessione tra due processi nervosi fisiologici è di una certa natura, si può anche azzardare l'ipotesi che la relazione tra le corrispondenti attività psichiche sia in qualche modo analoga. In questo modo la mente, per mezzo delle semplici scoperte fisiologiche, può essere spinta a sospettare l'esistenza di alcune attività mentali fin qui nascoste e può studiarne il funzionamento, oppure può far luce sui punti fin qui oscuri. È stata indubbiamente di questo tipo la scoperta fisiologica del tempo occorrente per la trasmissione di un impulso nervoso» (op. cit. pp. 55-56).

(12) Il concetto deweyano di esperienza comporta un paradosso che ne rende difficile la comprensione. E cioè, mentre il richiamo all'esperienza sembra indicare un'apertura di orizzonti, il riferimento di D. all'esperienza come condizione della realizzazione della relazione implica il pensiero di un'esperienza

dall'orizzonte chiuso, senza finestre se non quelle costituite dalla relazione. La relazione, in breve, è reale allorché l'esperienza del relativo che essa dovrebbe risolvere è totalmente sostituita, cioè resa impensabile, dall'esperienza della relazione. Queste proposizioni degli scritti giovanili costituiscono la cornice e la premessa di ogni discorso successivo di D. sull'esperienza. Ma questa cornice, già tacita, è resa occulta, nascosta. Ma la sua persistenza fa sì che quando D., ad esempio in *Come pensiamo*, sembrerà ribaltare la formula del 1883 parlando di conoscenza come salto dal noto all'ignoto (Dewey 1961 p. 166) il campo che apre alla scoperta è nullo. La sua ampiezza apparente deriva solo dal non vedere il contesto, dato dalle opere giovanili, in cui è strettamente inscritto e chiuso.

(13) Nel periodo ora in esame, successivo alla pubblicazione di *The New Psychology* (Settembre 1884-Aprile 1886), D. pubblicò i seguenti lavori: *The Obligation to the Knowledge of God* (1884); *Education and the Health of Women* (1885); *The Place of Religious Emotion* (1886); *Health and Sex in Higher Education* (1886); *Psychology in High School from the Standpoint of the College* (1886); *The Psychological Standpoint* (1886); *Psychology as philosophical Method* (1886); *Soul and Body* (1886). Ho già accennato a *The Obligation to the Knowledge of God* e a *The Place of Religious Emotion*. Gli altri esprimono un tentativo di applicazione della psicologia recentemente scoperta.

(14) L'autocoscienza «è implicita in tutti i processi più semplici, nessuno dei quali può essere descritto e compreso scientificamente se questa sua implicazione non viene portata alla luce» (Dewey 1967-1972 I p. 157).

(15) Ecco il passo della critica a Hegel: «Il mancato riconoscimento dell'autocoscienza come stadio dell'esperienza psicologica (...) rende (...) impossibile spiegare le forme più semplici dell'esperienza psicologica. Questo fallimento di Kant ci dà anche un'altra lezione per il fatto che, come abbiamo già notato, è dovuto al suo abbandono del suo stesso metodo che era psicologico in quanto consisteva nell'autoconoscenza della ragione come sistema organico da parte della ragione stessa e nell'instaurazione di un criterio logico (che in questo caso erano i principi di non contraddizione e identità) per mezzo del quale determinare la totalità dell'esperienza.

Il lavoro di Hegel è essenzialmente consistito nel dimostrare che il criterio logico di Kant era sbagliato e che, da un punto di vista logico, il solo criterio valido era il concetto di organismo (the organic notion), che esprime una totalità sistematica e può perciò spiegare sia se stesso sia i processi e i principi più elementari. Secondo me, è indubbio che Hegel abbia portato a termine questo lavoro con successo e completezza; ma mi sembra altrettanto chiaro che l'opera di Kant abbia bisogno di un altro completamento, più vicino alla sua stessa concezione del metodo e della filosofia, il quale dovrà consistere nel presentare l'autocoscienza come un fatto dell'esperienza, la percezione come realizzantesi per mezzo di forme organiche e il pensiero come realizzantesi per mezzo di principi organici. E mi sembra ancora che, solo una volta fatto questo, quei presupposti latenti nel che conferiscono forza e validità al pensiero di Hegel saranno per la prima volta realizzati» (Dewey 1967-1972 I p. 157).

(16) Una traccia di questo aspetto di coinvolgimento personale si coglie nel seguente brano: «(...) probabilmente un'ambizione a contribuire al successo dell'alleanza della Nuova psicologia con la filosofia orientava l'attività intellettuale di D. in una misura più grande di quanto egli non pensasse » (Jane Dewey pp. 22-23 corsivo mio).

IV. LO SVOLGIMENTO DEL PROGETTO

1. L'uso della storia della filosofia nello svolgimento del progetto di verifica della "scoperta"

Lo svolgimento del progetto di realizzazione della scoperta, che avrebbe dovuto curare le stimmate delle domande dell'adolescenza aperte e non sopite dalla vocazione filosofica, occupa gli anni 1887-1888 (1) e presenta due aspetti: uno caratterizzato dall'accentuazione dello sforzo, già presente negli scritti del 1886, di fondare la scoperta con argomentazioni storiche e teoriche, il secondo più direttamente inteso a realizzarla.

Il primo scritto pubblicato da D. nel 1887, "Illusory Psychology", è una risposta alle critiche rivolte dal filosofo inglese Hodgson (2) ai primi due suoi articoli del 1886 e si situa a metà strada tra la linea di sviluppo del pensiero di D. che ho chiamato storica, la quale si esprimerà soprattutto nel saggio su Leibnitz, e quella teorica che sarà prevalente in Knowledge as Idealisation.

Nel suo scritto polemico, Hodgson aveva contestato l'interpretazione deweiana della tradizione filosofica inglese come anticipazione necessaria, ma imperfetta, dell'idealismo tedesco e della psicologia fisiologica.

Il nucleo della sua argomentazione riguardava quello stesso concetto di esperienza che, come si è visto, era alla base dell'interpretazione deweiana della psicologia sperimentale quale momento culminante della storia della filosofia. Hodgson aveva infatti contestato il fondamento di tale concetto e cioè il presupposto teorico, da D. condensato nella formula del punto di vista psicologico, dell'unità di coscienza individuale e universale sostenendo che tanto quel presupposto quanto le sue conseguenze sono astrazioni metafisiche; e che pertanto, se alla psicologia si deve riconoscere un rapporto con l'esperienza, quella che D. designa come psicologia non ha nulla a che fare con tale scienza.

Riferirò qui solo l'aspetto centrale della risposta di D.: Hodgson scorge un vuoto a proposito della fondazione teoretica dell'unità di coscienza individuale e universale solo perché «ha frainteso il senso dei miei articoli» (Dewey 1967-1972 I p. 168).

Possiamo ricavare il significato di quest'affermazione da una frase subito successiva in cui D dichiara di avere «data per scontata la verità generale del modo di affrontare i problemi filosofici specificamente inglese che, seguendo l'uso comune, ho chiamato "psicologico"» (ibid.): allorché D. afferma che Hodgson lo ha frainteso accusandolo di non aver fondato teoreticamente l'unità di coscienza universale e individuale, ovvero il punto di vista psicologico, intende dire che non era sua intenzione farlo perché non era necessario, egli la dava appunto per scontata.

Non c'è qui solo il riferimento al carattere gratuito della vocazione, ma anche l'attribuzione di dignità storica alla filosofia della relazione in quanto il fatto di denominarla "filosofia del punto di vista psicologico" le trasmette l'autorità della corrente di pensiero, l'empirismo inglese, da cui tale denominazione è desunta e dell'essere tale corrente inserita in uno sviluppo necessario della storia della filosofia che sbocca nell'idealismo tedesco e nella Psicologia fisiologica.

Il secondo scritto del 1897, la monografia su Leibnitz, va visto nella stessa luce. Esso prosegue la consuetudine (espressa già nei due saggi del 1882, nei paragrafi iniziali dei lavori qui esaminati, da Knowledge and the Relativity of Feeling a Kant and the philosophic Meihod, a The New Psychology e, soprattutto, nei lavori del 1886 e nella risposta a Hodgson) di iniziare il discorso con un excursus storico che

obbediva all'intenzione di presentare il criticismo kantiano e i suoi sviluppi (hegelismo e Psicologia fisiologica) come punto culminante della storia della filosofia. In altri termini si trattava, per D., di dimostrare la verità delle posizioni successivamente acquisite presentandole come momenti risolutivi di tutta la storia della filosofia; di dimostrare l'acquisizione del punto di vista psicologico come direzione inesorabile e momento culminante di tutta la ricerca filosofica e come verità inespressa, in quanto intuita e fino a Wundt perduta, di tutte le sue espressioni e perciò loro punto di unificazione. Come vocazione non solo personale, ma di tutta la storia del pensiero.

Nei precedenti saggi, tale ricognizione giungeva fino a Locke, a eccezione di *Soul and Body* che si spingeva a stabilire un nesso con Cristo e S Paolo. Lo scritto su Leibnitz vuole fugare ogni possibile riserva sulla verità del punto di vista psicologico suggerita dalla parzialità della dimostrazione del suo essere la meta risolutiva e onnicomprensiva della storia della filosofia esplorando i contorni immediati del pensiero di Locke e ricostruendo la formulazione di singoli concetti e problemi fin dalla filosofia greca

2. Lo svolgimento teoretico del progetto

Già nella risposta a Hodgson D. affronta il problema della fondazione teoretica della scoperta che si attribuiva, ma lo fa ancor più in nella recensione al citato lavoro di Ladd e nei due articoli *Knowledge as Idealisation* e *Ethics and Physical Science*.

Problemi già trattati sembrano rimbalzare sulla polemica con Hodgson e venire ora ripresi.

Hodgson aveva accusato D. di non aver specificato di quale psicologia parlasse e la recensione a Ladd offre l'occasione per chiarire nuovamente, riprendendo quanto già affermato in *The New Psychology* e in *Soul and Body*, che la psicologia di cui parlava era la Psicologia fisiologica di Wundt; Hodgson lo aveva accusato di avere un concetto «metafisico» dell'esperienza, di andare oltre l'immediatezza della sensazione e D. risponde mettendo in guardia contro l'ingenuità delle nozioni di esperienza immediata e di immediatezza della sensazione e sostenendo la necessità di dimostrare che anche la sensazione, lungi dal restarne fuori e dal segnare i limiti, rientra nel concetto della relazione.

La recensione al libro di Ladd contiene un primo accenno a questo sviluppo (Dewey 1967-1972 I pp. 199 e 202). Ma è *Knowledge as Idealisation*, che qui propongo di leggere in rapporto all'itinerario finora percorso da D., a costituire il suo sforzo maggiore di difendere sia l'identità, che riteneva di avere, di più moderno interprete della filosofia occidentale, sia la prospettiva di realizzare le promesse del metodo scoperto contro la minaccia che la sensazione tornasse a sconvolgere il mondo delle relazioni.

Strana parabola questa di D. che, impegnato a trovare il contatto con l'esperienza, porta avanti questo impegno allontanandosi sempre più da essa; giacché, se, come vedremo, il richiamo di pensatori come Hodgson a una sensazione immediata, al concreto dell'esperienza, era rozzamente materialistico, è pur vero che implicava il riferimento all'imprevisto e al nuovo: questa verità della loro posizione va totalmente perduta nella critica di D. che affermerà l'assoluta prevedibilità della sensazione.

Knowledge as Idealisation inizia proponendo una distinzione che sostiene essere sconosciuta all'empirismo inglese: quella tra esistenza e significato, tra ciò che è psichicamente presente e ciò che è percepito, e pertanto definisce ciò che viene percepito come «la significatività e il significato (...) percepire (...) è interpretare. Il contenuto della percezione è ciò che è significato (...)» aggiungendo che «il significato

costituisce per noi l'intero valore dell'esperienza» e precisando contro possibili equivoci che «i fatti fisici, in quanto tali, sono fatti dell'esistenza; i fatti psichici sono fatti di significato» (op. cit. pp. 178-179).

Sulla base di queste premesse D. può affrontare la minaccia che la critica di Hodgson costituiva per il suo sistema quando parlava di una sensazione estranea al gioco delle relazioni, immediata (5).

A questo punto Knowledge as Idealisation presenta una cesura. Il discorso è giunto alla conclusione voluta; bisogna riprenderlo e rifarlo da capo in modo più circostanziato per poter evidenziare meglio la portata della conclusione.

D. riprende anzitutto l'affermazione che «percepire è interpretare» per dimostrarla in dettaglio, e nel farlo attribuisce un ruolo essenziale alla Psicologia fisiologica che funge perciò qui non come quanto realizza la razionalizzazione del mondo, ma come quanto fornisce le prove dell'ipotesi della sua costituzione razionale e quindi fonda il progetto di quella razionalizzazione (6).

Dopo avere, sulla base di queste prove, riproposto con più forza la conclusione già avanzata prima della cesura sopra menzionata (7), e dopo avere tradotto il concetto di mediazione in quello di relazione (8), egli riprende il discorso su quest'ultimo.

Ho seguito gli sviluppi di questo discorso fin nei tre lavori centrali del 1886. Quando si ripresenta, a questo punto di Knowledge as Idealisation, esso non ha più il compito di introdurre il concetto di relazione, di fondarlo o usarlo, ma quello di descriverlo in dettaglio, conformemente al momento in esame che è di consolidamento di quel metodo la cui definizione si incardina proprio su di esso.

La relazione viene definita, in primo luogo, con riferimento ai concetti di identificazione e discriminazione e fatto risultare come loro fondamento (op. cit. pp. 185-186) e, in secondo luogo, ne viene evidenziato il carattere ideale (9).

Segue un paragrafo dedicato a giustificare l'uso del termine "ideale", ma che in realtà serve a introdurre l'ultima parte del saggio dedicata per intero al discorso sull'intelligenza. In terzo luogo, quindi, il concetto di relazione si qualifica, attraverso la propria idealità, per il nesso con quello di intelligenza; esso è soprattutto quanto dimostra la priorità dell'intelligenza, l'intelligenza come fatto originario: «Il sé non lavora con forme a priori su un materiale a posteriori, ma l'intelligenza, in quanto ideale (o a priori) costituisce l'esperienza (o a posteriori) in quanto avente significato» (op. cit. p. 191).

Dato che qui D. difende la caratteristica sostanzialmente intellettuale che aveva dato origine al suo mondo, va sottolineato ancora una volta il nesso con la vocazione, anche se il concetto di relazione, liberato dalla determinazione della ricerca dell'origine di ciò nel cui ambito si ricerca la relazione, consente un movimento infinito, irrelato, "libero", sprezzante verso tutto quanto ricorda l'importanza della vocazione per il sorgere e perdurare delle sue applicazioni.

Prima di seguire D. nell'elaborazione del concetto di relazione, che costituisce il punto più importante dell'aspetto teorico ora in esame della fondazione del metodo, devo soffermarmi su Ethics and Physical Science (op. cit. pp. 205-226) in quanto svolge un'operazione preliminare a quell'elaborazione.

Anche questo scritto si occupa del problema dell'anima e dei suoi rapporti con il corpo; ma mentre Knowledge as Idealisation difendeva la relazionabilità tra anima e corpo e, quindi, la possibilità dell'esercizio della Psicologia fisiologica, cioè del metodo filosofico, dall'assalto della sensazione immediata,

Ethics and Physical Science la difende contro l'assalto dell'evoluzionismo e contro il riassorbimento dell'ideale nella natura.

D. esordisce nella difesa dell'autonomia dell'ideale su questo specifico fronte esibendo la matrice religiosa del proprio pensiero con una trasparenza che aveva avuto soltanto in *Soul and Body*: per lui intorno al rapporto tra religione e scienza si svolge una battaglia per l'anima dell'uomo che assume a sua volta la forma di una disputa intorno alle origini dell'uomo; solo se si «rifiuta l'evoluzionismo e la concezione dell'uomo come ultimo prodotto di una serie di cambiamenti fisici che obbediscono a leggi meccaniche» e si riconosce invece che «ha origine da Dio» (op. cit. pp. 205-206) è possibile parlare di autonomia dell'ideale o meno, di conformità della scienza fisica alla morale.

Formulato il problema in questi termini, D. segnala due aspetti che conferiscono alla scienza valore religioso: l'aver essa reso impossibile l'agnosticismo e maturato un atteggiamento positivo e costruttivo nei confronti di problemi tradizionali della metafisica grazie al suo essere giunta ad affrontare problemi come quello dell'origine dell'uomo; ma questi, prosegue D., sono aspetti parziali restando il fatto che la scienza fisica, e in particolare l'evoluzionismo, non sono di per sé stessi «adeguati a determinare l'ideale della condotta umana» (op. cit. pp. 209-210): se l'empirista concepisce l'idea come generalizzazione della sensazione, del pari l'evoluzionista presenta l'ideale etico come generalizzazione o composizione di fini umani parziali risultanti nel concetto di benessere della comunità quale ideale della condotta. D. contesta inoltre a questa posizione di appropriarsi di elementi etici di dottrine spiritualistiche brillandone di luce riflessa (10) e si chiede se ciò che è etico possa essere considerato come tutt'uno con ciò che è naturale.

Fugate le ombre gettate sull'uso del concetto di relazione sia dalla rievocazione della sensazione che dall'evoluzionismo, D. può procedere all'approfondimento di quel concetto già iniziato in *Knowledge as Idealisation*, e lo fa con la sua prima opera in forma di volume, *Psychology* del 1887.

Psychology è una sorta di sistematizzazione di tutta la precedente produzione.

D. aveva fin qui usato vocabolari diversi, da quello della religione, a quello delle scienze naturali, a quello della filosofia e, all'interno di ciascuno di questi, gli stessi termini con significati diversi (come nel caso di "feeling" e di "relativity") o termini diversi con lo stesso significato (come nei saggi del 1886 ove "mente", "sé", "anima", "coscienza" vengono interscambiati); così le chiarificazioni terminologiche che stanno all'inizio di *Psychology* sono qualcosa di più di un prontuario a uso dello studente, tentano di porre ordine nella terminologia.

La sistematizzazione comporta anche riprendere e unificare argomentazioni svolte sulla Psicologia fisiologica nei diversi contesti; così la definizione della psicologia e dei suoi rapporti con le altre scienze, tentata a più riprese in diversi lavori, trova ora una formulazione conclusiva:

«Le altre scienze perseguono la conoscenza di fatti, ma nessuna ha detto nulla sul fatto della conoscenza implicito in ciascuna. Esse hanno trattato i fatti semplicemente come esistenti mentre sono anche conosciuti. Ma la conoscenza implica un riferimento al Sé o alla mente, conoscere è un processo intellettuale che implica leggi psichiche, un'attività di cui il Sé ha esperienza. Dunque tutti i fatti universali della scienza fisica presuppongono una certa attività individuale; sono tutti fatti conosciuti da qualche mente e rientrano perciò nel campo della psicologia che dunque è qualcosa più che una scienza tra le altre: è centrale perché la sua materia, la conoscenza, è implicita in tutte » (Dewey 1967-1972 II pp. 9-10).

Psychology riprende e sistematizza altri aspetti trattati nei precedenti articoli, ma il suo massimo sforzo, e quindi anche il suo tema unificante, è l'elaborazione del concetto di relazione.

Questo è già all'opera nella definizione generale della psicologia, che D. premette al lavoro, come «la scienza della riproduzione di un contenuto o esistenza universale, sia della conoscenza che dell'azione, nella forma della coscienza individuale e indivisibile» (op. cit. p. 11).

L'illustrazione di questa definizione, che si incardina sulla relazione reciproca di coscienza universale e individuale, procede di pari passo con un dispiegamento di tutta la potenzialità sistematica del concetto di relazione.

Esso compare già nell'«Introduzione» al trattato, nell'articolarsi della definizione sopra riportata della psicologia in una denominazione delle sue parti che è anche un piano dell'opera.

Le parti della psicologia, che sono anche le parti di Psychology, sono, dice D., la conoscenza, la volontà e la sensazione e sia la loro unità che la loro differenziazione sono assicurate dall'intervento del concetto di relazione (12) che entra sia nella definizione di ciascuno stato psicologico, sia nella spiegazione del passaggio da uno a un altro.

La parte dedicata alla conoscenza è costituita da sette capitoli e inizia trattando la sensazione.

Conformemente a quanto aveva sostenuto in Knowledge as Idealisation, D. non considera la sensazione come una realtà originaria e iniziale, ma come costruita; prima di giungere a ciò che comunemente intendiamo per sensazione è stata percorsa una lunga strada che ha inizio con lo stimolo fisico e prosegue con il passaggio da questo allo stimolo fisiologico nel quale vanno distinti tre stadi: l'eccitamento dell'organo periferico, la conduzione dell'eccitamento così prodotto attraverso le fibre nervose al cervello, la recezione e la reazione da parte del cervello sullo stimolo.

E tuttavia, avverte D., neppure a questo punto si può parlare di sensazione perché questa è definita dalla relazione, esiste per la coscienza: «Una sensazione è psichica, è una coscienza; non solo esiste, ma esiste per il Sé» (op. cit. p. 31).

La convinzione che né lo stimolo fisico né quello fisiologico bastino a spiegare la sensazione è rinforzata dall'osservazione che comunque esiste qualcosa, che non è lo stimolo, da cui le sensazioni in quanto stati discreti sorgono, indicato come «continuo delle sensazioni» e «sensazione originaria», che sarà poi lo «stream of consciousness» di James.

Esistono quindi uno stimolo movimento fisico che si traduce in uno stimolo movimento fisiologico e un essere per la coscienza che, manifestandosi inizialmente come «sensazione originaria» o «continuo delle sensazioni», escludono la possibilità di stabilire un rapporto consequenziale diretto tra sensazioni discrete e stimoli. Il problema si pone casomai nei termini del rapporto di questo «continuo delle sensazioni» o «sensazione originaria» con lo stimolo movimento fisico tradotto nello stimolo movimento fisiologico e non può essere risolto nei termini dualistici né materialistici di una derivazione dallo stimolo: infatti, argomenta D., la relazione esplicativa tra due termini può essere posta solo là dove «esiste un'identità quantitativa tra il fatto antecedente considerato come causa e il conseguente considerato come effetto»; e tra il movimento meccanico che precede la sensazione come fatto spaziale oggettivo e la sensazione come stato di coscienza generale non può esserci nessun rapporto di trasformazione quantificabile.

In questo discorso sulla sensazione, il movimento costituisce l'inizio misterioso di tutto, oggetto di un'intuizione venerata e sfuggita, uno degli oggetti «fuori dai limiti della ragione», che è dato guardare solo una volta, quanto basta per iniziare il discorso. Subito dopo interviene il concetto di relazione: nell'ambito di un universo fortuito, gli oggetti che vi compaiono trovano spiegazione nel complesso gioco dei loro

riferimenti. Così il movimento che, per un verso, occasiona lo stimolo, per quest'altro esiste per lo stimolo fisico; il quale esiste per lo stimolo fisiologico; il quale esiste per la sensazione originaria. Non solo; il concetto di relazione percorre questi primi capitoli anche per la via inversa: se il movimento esiste, cioè se ci si accorge che il movimento esiste, grazie al suo pervenire alla sensazione generale, quest'ultima esiste, cioè può accorgersi dell'esistenza del movimento, grazie alla funzione di stimolo da questo esercitata su di lei.

Il ruolo della relazione nel costituire la sensazione procede oltre quanto fin qui descritto.

Dire che il movimento esiste per lo stimolo fisico, il quale esiste per lo stimolo fisiologico, il quale esiste per la sensazione originaria è incompleto se non si aggiunge che la sensazione originaria esiste per i processi conoscitivi della coscienza che consentono di registrarla e di discriminarvi le sensazioni.

La stessa differenziazione degli organi di senso ha questa spiegazione. Tuttavia si verifica qui nel tessuto dell'opera uno scarto. I processi conoscitivi si riferiscono alla sensazione originaria che registrano e discriminano. La discriminazione nella sensazione, dovuta al riferirsi dei processi conoscitivi a quest'ultima, si incrementa fino a un punto oltre il quale non è più opportuno parlare di sensazione. Compagnano altri protagonisti: la percezione, la memoria, l'immaginazione, il pensiero, l'intuizione. Saranno tutte elaborazioni della sensazione; ma i processi conoscitivi le avranno spinte fino a dover cambiar loro nome.

Psychology passa ora a trattare dei processi conoscitivi dell'appercezione e della ritenzione che determinano la diversificazione degli oggetti della conoscenza (11), del sentimento (12), della volontà (13) e della loro relazione alla coscienza (14); quanto detto basta però a mostrare il significato generale del trattato che è quello di concorrere alla fondazione teorica della "scoperta" del 1886 dimostrando la centralità della relazione nella conoscenza.

Il mondo che viene rappresentato è un mondo che si costruisce sulla base dell'attività psichica occasionata dallo stimolo e si accresce e articola internamente a se stesso. Tuttavia Psychology non procede soltanto a fondare teoricamente questo mondo e a descriverlo nei dettagli; esprime anche la fase della fondazione del progetto che ho chiamato "pratica" e che ora passo a descrivere.

3. Lo svolgimento pratico del progetto

Detta fase si innesta sulla considerazione che la fondazione della scoperta non può essere altro che la sua realizzazione da ottenere attraverso una relazione ulteriore consistente in una sorta di cambiamento di luogo della teoria, nel suo passaggio dal testo che la espone al funzionamento generale della mente in base ad essa.

La ricerca di questa relazione ulteriore è avviene nella dialettica della soddisfazione e dell'insoddisfazione. La formulazione della "scoperta" rappresenta, in tale dialettica, il momento della soddisfazione all'interno del quale subito si produce quello dell'insoddisfazione rappresentato dal progetto di fondazione e in particolare dal tentativo di fondazione pratica. Vedendo le cose globalmente e a posteriori, sappiamo che anche questa più circoscritta manifestazione del momento dell'insoddisfazione è solo un riflesso di una dialettica, quella appunto della ricerca della relazione ulteriore, che ha fuori di sé il principio della propria soluzione; ma a D. la situazione doveva apparire diversamente: l'insoddisfazione presente nel momento della fondazione pratica della scoperta doveva apparirgli come il residuo in via di eliminazione delle

stimate, la traccia da seguire per percorrere la strada che stava portando all'effettiva immediata realizzazione del Nuovo Mondo.

I due dati congiunti dell'accresciuta determinatezza dell'elaborazione teorica e della specifica collocazione del momento dell'insoddisfazione all'interno della scoperta fanno sì che parlare di fase pratica dello svolgimento del progetto di fondazione della scoperta significa rivolgere l'attenzione a un momento della ricerca della relazione ulteriore nel quale questa è data quasi per reperita e la condizione transitoria della trascendenza comincia ad avere fine.

Perché tale condizione abbia effettivamente fine è però necessario l'intervento di qualcosa che inauguri la realizzazione della teoria nella prassi, l'incarnazione della scienza nella vita, trasformando la relazione dell'ignoto al noto da punto di arrivo in punto di partenza: il filosofo chiede alla teoria che ha prodotto di trasformare il mondo e di renderlo conforme alla vocazione, ma avverte la necessità dell'intervento di qualcosa che renda le parole anche creatrici dell'essere che affermano e descrivono.

Per sua natura questo qualcosa è diverso dal descrivere, teorizzare, scrivere che fanno l'apparenza degli atti pubblici di D.; è un contenuto dello scrivere tendenzialmente segreto e inespresso, soltanto agito.

In *The Influence of High School upon Educational Method*, scritto nel 1896 e letto sotto forma di conferenza il 15 novembre 1895, D. osserva che, se qualcuno «otto o anche cinque anni fa» gli avesse chiesto se è utile introdurre la psicologia nella scuola superiore, avrebbe esitato a rispondere perché «è grande il pericolo che la psicologia diventi una cosa formale, lo studio di un libro di testo con le sue definizioni e classificazioni» (Dewey 1967-1972 V p. 277).

Non interessa che egli stia qui parlando di scuola superiore, né che si attribuisca un atteggiamento negativo «otto o cinque anni fa» sui manuali; l'attenzione deve concentrarsi sulle date indicate.

Otto anni prima del 1896 è il 1888. Che cosa gli aveva a quel tempo posto questo problema e motivato il suo scetticismo?

Per rispondere dobbiamo rifarci a un anno più addietro, al 1887. In altri termini, il passo citato suggerisce una chiave di lettura di *Psychology* che evidenzia un significato diverso da quello emerso dalla descrizione del suo contenuto.

Psychology presenta due livelli. Al primo, illustrato nel precedente paragrafo, appare il suo contenuto di sistematizzazione di concetti e di descrizione del conoscere come relazionare; al secondo appare la sua funzione che è appunto quella di un manuale «scritto espressamente per essere usato nell'istruzione scolastica» (Dewey 1967-1972 II p. 3).

Se teniamo presente questo suo aspetto ovvio e apparentemente secondario, comprendiamo come *Psychology*, accanto al significato teorico di dettagliata descrizione della relazione, abbia un significato "pratico".

Lo scrivere era, in generale, l'atto con cui D. riacquistava il senso di un rapporto, reso precario dalla vocazione, con la realtà, con gli altri, con la possibilità di influire sulla storia. Ciò connota tutto il suo scrivere come fare, ma in *Psychology* l'aspetto del fare rivolto verso l'esterno è più specifico. Scrivendolo, D. compie un'azione, quella della formazione, volta a incidere direttamente su altre persone per modificarle.

Quest'aspetto di Psychology può essere sottolineato richiamando il precedente della produzione deweiana cui si ricollega, e cioè il già citato Psychology in High School from the Standpoint of the College che chiariva la funzione formatrice, strutturante il mondo delle sensazioni, propria della psicologia.

Quando D. definisce il suo manuale «introduzione alla filosofia», gli assegna appunto la funzione formatrice e strutturante auspicata nell'articolo citato:

«Ho (...) cercato di distribuire il materiale in modo che conduca naturalmente e facilmente ai problemi che lo studente incontrerà negli studi successivi, che suggerisca i principii in base ai quali essi potranno essere risolti e, soprattutto, che sviluppi lo spirito filosofico. Sono certo che esiste un modo di porre i problemi e di affrontarli che è filosofico; un modo che il principiante può trovare nella psicologia più facilmente che altrove e che, una volta trovato, costituisce la migliore introduzione a ogni specifico problema filosofico. Le pagine che seguono costituiscono il tentativo dell'autore di aiutare lo studente lungo questa strada» (op. cit. p. 4).

Lo scrivere è perciò un fare volto a formare altre persone nel senso di modificare il loro modo di pensare e di renderlo «filosofico», cioè conforme al metodo e il più possibile fedele al suo principio del relazionamento dell'ignoto al noto. Il significato di azione che qui assume lo scrivere risulta a pieno proprio da questo: che il manuale vuole spostare di fatto il rapporto tra il noto e l'ignoto a favore del primo, eliminando i fattori ignoti costituiti dalle menti non formate degli studenti.

Un testo più tardo, Pedagogy as University Discipline, aiuta a scorgere implicito in questo significato pratico-formativo di Psychology uno scopo più ampio della determinazione della mentalità di un gruppo di studenti. In tale lavoro infatti D. presenta la formazione universitaria come formazione di leaders che dovranno portare e trasmettere nei diversi settori della società, e anzitutto nella scuola, la mentalità acquisita.

La formazione degli studenti che avrebbero seguito il suo corso di psicologia o letto il suo manuale, non è perciò fine a se stessa. Essa racchiude uno scopo, verbalizzato più tardi, di trasformazione della società nel senso di una progressiva realizzazione dell'incarnazione dell'universale nell'individuale.

Questo scopo è latamente pedagogico. Psychology contiene in nuce, e comincia a svolgere, la funzione che vedremo attribuita a partire dal 1895 alla pedagogia. E poiché questa funzione è di trasformazione della società nel senso sopra detto, è possibile riconoscere e denominare lo scopo formativo pedagogico di Psychology come politico.

Una dimostrazione definitiva di questo significato politico di Psychology sta in The Significance of the Problem of Knowledge del 1897 ove D. commenta il proprio itinerario di ricerca. In particolare, nello spiegare e esplicitare i significati della psicologia (in quanto, come sappiamo dagli articoli del 1886, formulazione più avanzata del problema della conoscenza) spiega e esplicita quelli del proprio iniziale interesse per essa; e il significato che mette in luce è proprio quello politico sul quale devo ora soffermarmi.

NOTE

(1) Tra il 1887 ed il 1888 D. pubblicò: "Illusory Psychology"; il manuale Psychology; la recensione al libro di Ladd, Elements of Physiological Psychoiogy; Ethics and Physical Science; Knowledge as Idealisation; Leibnitz's New Essays concerning the Human Understanding; e l'opuscolo The Ethic of Democracy.

(2) Lo scritto di S. H. Hodgson, *Illusory Psychology*, è riportato in appendice a Dewey 1967-1972 I p. xli e ss.

(3) *Leibnitz's New Essays concerning the Human Understanding. A critical Exposition* in Dewey 1967-1972 I.

(4) *Professor Ladd's "Elements of Physiological Psychology"* in Dewey 1967-1972 I.

(5) «Il significato di ciò che viene convogliato da ogni fatto di coscienza e che costituisce il valore del fatto è mediato, dovuto all'inferenza. Per inciso, devo raccomandare quest'affermazione all'attenzione di quanti dicono che le sole realtà ammissibili sono quelle immediatamente presenti in un dato stato di coscienza e che, se ci si attiene ai fatti, bisogna respingere ogni inferenza. Io credo invece che, allorché l'elemento mediato svanisce, svaniscono anche il significato e la coscienza stessa. Se qualcuno mi sottrae tutte le inferenze contenute in un fatto, io non potrò mai scoprire altro dal suo avermi sottratto anche il fatto. Può avermi lasciato vibrazioni nervose nel cervello, ma il significato, cioè l'esperienza cosciente, è svanita del tutto. L'affermazione che noi conosciamo solo ciò che è immediatamente presente nella coscienza è assai lontana dal vero; piuttosto, quanto è immediatamente presente non è mai conosciuto» (Dewey 1967-1972 I p.179).

(6) D. così presenta la Psicologia fisiologica: «Ciò che è immediatamente presente è l'esistenza sensibile; ciò che viene conosciuto è il contenuto convogliato da quest'esistenza. Il materiale sensibile ha solo valore di segno; ed è un segno solo nella misura in cui significa o indica un senso. Questo segno è presente in quanto mediato. Non è lì come esistenza, ma in quanto indicato, simboleggiato. Se non dovessimo null'altro a ciò che viene chiamato Psicologia fisiologica, i risultati sperimentali raggiunti da Helmholtz, secondo i quali trascuriamo sempre le sensazioni, ovvero non prestiamo loro attenzione in quanto esistenze, in favore del significato da loro espresso, danno alla Psicologia fisiologica uno statuto scientifico superiore a quello mai raggiunto dalla psicologia introspettiva; infatti quest'ultima è sempre descrittiva, mentre la generalizzazione di Helmholtz spiega (...)» (Dewey 1967-1972 I pp. 180-181).

(7) «La nostra posizione fondamentale è che la sensazione, in quanto esistenza, e il processo, in quanto evento psichico per mezzo del quale le sensazioni sono connesse, non entrano mai nella conoscenza. La conoscenza è sia la sensazione che il processo nella loro qualità di significanti o portatori di segno» (Dewey 1967-1972 I p. 182).

(8) «Non è la sensazione in quanto composta, associata, identificata o distinta da altre esperienze a significare questo o quell'oggetto. Tutto il valore della sensazione per l'intelligenza risiede nel significato che essa ha per virtù della sua relazione al resto dell'esperienza. Dato che il resto dell'esperienza non è e non può essere presente tanto quanto l'esperienza immediata, possiamo chiamare mediato l'elemento che dà a ogni fatto psichico il suo valore» (Dewey 1967-1972 I p. 183).

(9) «(...) le relazioni sono completamente ideali. Lewes ha notato che la scienza è un processo di idealizzazione, ma sembra non si è reso conto o della vera importanza dell'idealizzazione o del fatto che tutta la conoscenza, inclusa la percezione, richiede l'elemento ideale. L'idealizzazione non è un processo di allontanamento dal materiale dato nella percezione, perchè questo materiale è esso stesso ideale; è l'idealizzazione che dà luogo nella scienza non è altro che un ulteriore sviluppo di questo elemento ideale, non è altro che rendere esplicito e definito il significato, l'idea, già contenuti nella percezione. Nell'atto della percezione non ci rendiamo conto di tutto il significato di ciò che la percezione convoglia (...). Gli altri processi conoscitivi, le cosiddette facoltà della memoria, del concetto, del giudizio, dell'autocoscienza, ecc. sono soltanto interpretazioni via via più ricche, dal momento che ciascuna di esse introduce qualche fattore, cioè qualche relazione, trascurato dalla precedente. La memoria, per esempio, non fa altro che

rendere esplicita quella relazione ideale della nostra esperienza presente alla passata implicita in ogni percezione e che fa di essa ciò che è, anche se nello stadio della percezione non siamo coscienti di tale relazione. Anche l'autocoscienza non è altro che il riconoscimento cosciente del fatto che l'elemento ideale è implicito in ogni conoscenza» (Dewey 1967-1972 I pp. 185-186).

(10) «Sottraigli questa luce (...) e il quadro svanirà lasciando uno spazio bianco senza significato (...) se accettiamo i postulati della concezione ideale del mondo, se diamo per scontato il primato della ragione, se riconosciamo la supremazia della volontà — allora potremo scorgere una qualche verità in quest'etica scientifica, trovare come essa talora ci aiuti a spiegare la vita morale, come qua e là fornisca punti d'appoggio necessari per la moralizzazione dell'uomo. Ma se neghiamo queste concezioni, come dovremmo fare se vogliamo essere coerenti con una teoria meccanicistica, l'intero schema si svuota di valore» (Dewey 1967-1972 p. 212).

(11) «L'appercezione può essere inizialmente definita come la reazione della mente, per mezzo della propria struttura organizzata, sul materiale sensibile che le viene presentato. La ritenzione è la reazione del contenuto appercepito sulla struttura organizzata dalla mente» (Dewey 1967-1972 II p. 40).

(12) Ciò che definisce il sentimento è la relazione tra la conoscenza e il soggetto: «(...) sentimento non significa una speciale classe di fatti psichici, come la memoria o il concetto, ma un aspetto di tutti i fenomeni mentali. Non è un particolare gruppo di esperienze psichiche che si verificano in momenti determinati della nostra vita mentale, ma è coestensivo con essa e ne costituisce l'aspetto interno» (Dewey 1967-1972 II p. 215).

(13) Ciò che definisce la volontà è la capacità o la fonte della relazione tra conoscenza e soggetto: «Il termine volontà ha un significato ristretto e uno ampio. Nel significato ampio è sinonimo di ogni attività fisica avente uno stimolo mentale e non puramente fisiologico e che pervenga a qualche risultato, sia voluto che non. Nel significato ristretto, si limita ad indicare l'azione sorgente da un'idea e risultante nel rendere reale quest'idea, nel cambiarla da idea a presentazione (...)» (Dewey 1967-1972 II p. 300).

V. LA CRISI DEL 1889

1. Psychology come atto impulsivo

In *The Study of Ethics*, nel considerare il processo attraverso cui il fine si sviluppa in un atto, D. scrive che il fine «è da principio intellettuale, cioè esiste solo nel pensiero. E' un fine proposto, non attuato. E' uno scopo, un piano, un'intenzione, un proposito - termini che esprimono tutti il suo stato di non realizzazione. In quanto al contenuto, esso non si differenzia da una qualsiasi immagine mentale. La sua relazione all'impulso che lo pone in essere tende tuttavia a far sì che esso unisca il proprio destino con quello dell'impulso conferendogli così un valore pratico. (...)». Nei casi anormali (ipnotismo, idee ossessive, ecc.) troviamo che ogni idea suggerita alla mente tende a attuarsi, o che una data idea acquisisce un dominio tale che ogni coordinazione tra di essa e le altre, e di conseguenza ogni controllo, vengono meno. Questi casi anormali rivelano il principio normale, nascosto sotto la complessità della vita ordinaria, della connessione di ogni idea con un impulso (...)» (Dewey 1967-1972 IV pp. 249-250).

Dobbiamo attribuire a Psychology il carattere di idea connessa in modo non ancora coordinato con l'impulso. E ciò ha un duplice significato: da un lato, il suo aspetto politico, pur presente, vi è tutto implicito; dall'altro, proprio per le implicazioni non svolte, l'efficacia della prassi impulsivamente prodotta con il manuale è ampiamente enfatizzata.

Mentre il primo punto non ha bisogno di dimostrazione perché si ricava dal fatto stesso che, per cogliere il significato politico di Psychology, ho dovuto commentarlo con altri testi per lo più successivi, il secondo va invece svolto anche perché individuarlo è essenziale per comprendere il momento di crisi che fra breve dovrò illustrare nell'itinerario deweiano

Quello prodotto da Psychology non è un fare qualunque, ma un fare che vuole fondare il metodo in quanto si attribuisce la capacità di cominciare a renderlo realtà storica effettiva, a realizzare il progetto.

Sempre in *The Study of Ethics* compare una distinzione tra «deed» ed «act» che chiarisce quanto ho cercato di dire sulla specificità dell'azione costituita da Psychology. Scrive D.:

«L'attività completamente mediata si chiama realizzazione (deed). Essa non può essere caratterizzata come atto in contrasto con il mero prepararsi all'atto. Tutto il processo di elaborare fini, selezionare mezzi, stimare valori morali, riconoscere doveri è, come abbiamo visto, un processo fatto, in ogni suo punto, di attività; esso è continuamente dinamico e propulsivo. La realizzazione non è altro che questa attività messa a fuoco, portata a termine. Essa è l'attività conclusa; è la chiusura del cerchio che, insieme, 1) definisce e contrassegna e 2) unifica l'attività».

Il fare consistente nel realizzare un manuale appare grigio, certo non è avventuroso, si svolge in forme che sembrano escludere ogni esaltazione, e anzi si contrappongono esplicitamente all'entusiasmo dell'adolescenza; ma, al tempo stesso, a noi che ne cogliamo l'attribuirsi l'aspetto di «deed», l'ambizione di realizzare il progetto, lascia intravedere un nucleo di febbre e esaltazione: è il fare attraverso cui deve realizzarsi il contenuto messianico e palingenetico della scoperta deweiana.

L'eventuale difficoltà a percepire questo contenuto di Psychology è dovuta al suo significato elementare e ingenuo e alla difficoltà di attribuirlo al filosofo. È come se scoprissero che, ad un dato momento del suo itinerario, D. ritenne di aver trovato la pietra filosofale.

Un momento del genere ricorre però in più pensatori e la sua attribuzione a D. non deve stupire; inoltre quel momento riproduceva qualcosa già verificatosi nella storia dell'idealismo con l'affidamento, soprattutto da parte di Fichte, del superamento della frattura tra ideale e reale a un progetto pedagogico. Va infatti ribadito che Psychology è l'embrione del vasto progetto pedagogico che D. svilupperà a partire dal 1895, il quale, a sua volta, è il momento conclusivo del processo di esplicitazione del contenuto pratico di Psychology.

2. The Ethic of Democracy come commento a Psychology

L'esplicitazione dell'intenzione politica del manuale in un'articolata pratica pedagogica che dopo il 1895 si sarebbe svolta in un'ampia produzione ha inizio in modo traumatico subito a ridosso della pubblicazione del manuale stesso, con l'opuscolo del 1888 *The Ethic of Democracy* (Dewey 1967-1972 I, pp. 227-249) in cui D. discute le critiche rivolte da Henry Maine in *Popular Government* all'ordinamento democratico.

Maine criticava la democrazia in quanto governo dei molti, fragile, insicuro e privo di fondamento razionale e scientifico che finiva inevitabilmente per aprire la strada alla monarchia e all'aristocrazia, forme di governo che considerava contrarie al progresso.

D. inizia con il contestare la definizione di democrazia come governo dei molti osservando che essa fa coincidere la democrazia con l'anarchia. L'uso del suffragio universale e la regola della maggioranza contribuiscono in modo sostanziale al formarsi dell'immagine della democrazia come fondata solo sulla casualità dei numeri; tutto però cambia rispetto alla prospettiva di Maine, le cui critiche diventano insostenibili, se, anziché come aggregato numerico, si concepisce la democrazia come organismo (1).

Su questa premessa D. procede a smontare le argomentazioni di Maine relative all'insicurezza della forma di governo democratica (2) e all'assenza di fondamento dei governi democratici in quanto costituiti per delega, con conseguente formazione delle due classi dei governanti e dei governati: anche questa critica si basa sulla concezione della democrazia come aggregato numerico, «ma, se la società è un organismo, il concetto di due classi, una delle quali inferiore all'altra, crolla» (op. cit. p. 238).

Tuttavia il problema non si esaurisce qui in quanto, anche dimostrato che la democrazia è una forma di governo valida, resta che essa è qualcosa di più di una forma di governo. Per illustrare questo punto D. riporta le parole di Russell Lowell secondo il quale parlare di democrazia significa «parlare di un sentimento, di uno spirito, e non di una forma di governo, perché quest'ultima non è che l'espressione del primo e non la sua causa» e così continua:

«Dire che la democrazia è solo una forma di governo è come dire che la casa è una disposizione più o meno geometrica di mattoni e di calce o che la chiesa è un edificio con banchi, pulpito e campanile. E' vero, lo sono; ma è falso: sono infinitamente di più. La democrazia, come ogni altro regime politico, è stata giustamente definita come memoria di un passato storico, coscienza di un presente vivo e ideale di un futuro a venire. Democrazia, in una parola, è una concezione sociale, cioè etica, e il suo significato come forma di governo è fondato sul suo significato etico. La democrazia è una forma di governo solo perché è una forma di associazione morale e spirituale» (op. cit. p. 240).

Tuttavia queste caratteristiche sono proprie anche dell'aristocrazia e costituiscono il nucleo della repubblica platonica. In che cosa la democrazia differisce da quest'ultima?

Il succo dell'articolo sta nella risposta a questo problema, nell'affermazione che la democrazia si differenzia dall'ideale aristocratico in genere e platonico in particolare in quanto ne è la realizzazione:

«Nulla sarebbe tanto sbagliato quanto dire che l'ideale platonico subordina e sacrifica l'individuo allo Stato; al contrario sostiene che l'individuo può essere ciò che deve essere, diventare ciò che è idealmente, solo come membro di un organismo spirituale che Platone chiama Stato e perdendo la propria volontà individuale per acquisire quella di questa realtà più ampia. Ma ciò non significa perdita di sé o della propria personalità, bensì sua realizzazione. L'individuo non viene sacrificato, ma reso reale nello Stato.

Indubbiamente non è possibile qui reperire alcuna base sulla quale fondare la distinzione tra ideale aristocratico e democratico. Ma non ci siamo ancora chiesti in che modo deve essere realizzata quest'unità dell'individuo e dell'universale, quest'uomo perfetto in uno Stato perfetto. Qui risiede infatti la distinzione che cercavamo, la quale non è in rapporto ai fini, ma ai mezzi. Secondo Platone (e qualsiasi altra espressione dell'idea aristocratica) la moltitudine è incapace di formarsi un tale ideale e di tentare di raggiungerlo. Platone è il vero autore della dottrina dei pochi. Secondo lui non esiste possibilità di perfezione né negli individui né negli Stati fintanto che alla classe dei pochi non viene fatta avvertire la necessità di prendersi cura dello Stato. Platone si attende la redenzione dal saggio, o da pochi saggi. Una volta trovati, bisogna dar loro potere assoluto. Essi devono badare a che ogni individuo nello Stato sia posto in una posizione tale da armonizzarsi perfettamente con gli altri e, allo stesso tempo, fare ciò per cui è meglio dotato (...)» (Dewey 1967-1972 pp. 241-242).

D. torna ancora sulla differenza tra aristocrazia e democrazia in quanto ciò gli consente di evidenziare che la democrazia, lungi dall'essere una forma di governo insicura e senza fondamento, è la realizzazione dell'universale nell'individuale:

«Secondo l'idea aristocratica, la massa degli uomini deve essere indirizzata con il buon senso o, se necessario, spinta con la forza nella posizione che le compete nell'organismo sociale (...). La democrazia non differisce dall'aristocrazia rispetto al fine. Il suo fine non è la mera asserzione della volontà individuale in quanto tale, né comporta mancanza di considerazione per la legge, per l'universale; è completa realizzazione della legge, ovverosia dello spirito unito della comunità. La democrazia differisce per ciò che riguarda i mezzi. Questo universale, questa legge, quest'unità di intenti, questo adempimento di funzioni nell'interesse dell'organismo sociale, non va imposto all'uomo dall'esterno, deve partire da lui stesso, indipendentemente dalla misura in cui il saggio può contribuirvi.

Responsabilità personale, iniziativa individuale: ecco le caratteristiche della democrazia. Sia l'aristocrazia che la democrazia implicano che la società nella forma attuale esiste allo scopo di realizzare un fine etico, ma l'aristocrazia vuole che ciò vada fatto soprattutto per mezzo di istituti e organizzazioni speciali, mentre la democrazia sostiene che l'ideale è già al lavoro in ogni personalità e che si deve aver fiducia che questa provveda da sé al proprio sviluppo. Nella democrazia c'è un aspetto individualistico che nell'aristocrazia manca; ma si tratta di un individualismo etico, non numerico; si tratta di un individualismo della libertà, della responsabilità, dell'iniziativa verso e per l'ideale etico, non dell'individualismo che comporta l'assenza della legge. In una parola, democrazia vuol dire che la personalità è la realtà prima e ultima. Essa ammette che l'individuo può apprendere il pieno significato della personalità solo nella misura in cui questo gli è già presentato nella società in forma oggettiva; ammette che gli stimoli e gli incentivi principali alla realizzazione della personalità vengono dalla società, ma tiene ferma la convinzione che nessuno, per quanto saggio e forte, può fornire la personalità a un altro per quanto corrotto e debole, la convinzione che lo spirito della personalità risiede in ogni individuo e che la scelta di svilupparlo deve procedere da

quell'individuo. Da questa posizione centrale della personalità provengono gli altri aspetti caratteristici della democrazia e cioè la libertà, la fraternità e l'eguaglianza» (op. cit. pp. 243-244).

Poco oltre, nello specificare il concetto di eguaglianza in democrazia, D. scrive:

«Ovunque hai un uomo, hai una personalità e nulla permette di distinguere una personalità da un'altra in modo da porla al di sopra o al di sotto di essa. Ciò significa che ogni individuo vive una possibilità infinita e universale; quella di essere un re e un sacerdote» (op. cit. p. 246).

Dopo essersi premurato, già nel 1888, di prendere le distanze dal comunismo, D. così conclude:

«(...) democrazia è un'idea etica, l'idea di una personalità con capacità davvero infinite incorporata in ogni uomo. Democrazia è il solo e fondamentale ideale etico dell'umanità sono, a mio avviso, sinonimi. L'idea della democrazia, le idee di libertà, uguaglianza e fraternità, rappresentano una società in cui la distinzione tra spirituale e temporale è venuta meno e, come nella filosofia greca, come nella dottrina cristiana del regno di Dio, la Chiesa e lo Stato, l'organizzazione umana e divina della società, sono la stessa cosa. Ma questo, direte, è idealismo. In risposta non posso far altro che citare ancora una volta James Russell Lowell e dire che "in verità è idealismo, ma che io sono uno di coloro i quali credono che il reale non troverà mai una base irremovibile fintanto che non si fonderà sull'ideale"; e aggiungere che la prova migliore di ogni forma di società è l'ideale che essa propone per le sue forme di vita e il grado in cui lo realizza» (op. cit. pp. 248-249).

Affermavo, all'inizio di questo paragrafo, che *The Ethic of Democracy* è il primo passo di un percorso di esplicitazione del significato politico di *Psychology* e, ora che l'ho riassunto, posso chiarire tale affermazione.

The Ethic of Democracy non fa altro che specificare una determinazione in più della realizzazione dell'idea nell'esperienza individuale: il suo dover essere condivisa.

Nell'ambito dell'itinerario deweiano fin qui ricostruito abbiamo reperito alcuni riferimenti al problema politico, in particolare nel passo conclusivo di *Soul and Body*. Erano però sempre richiami a un ideale di vita sociale rappresentato nei termini dell'utopia del Nuovo Mondo come realizzazione del Cristianesimo, e ho fatto notare la loro latente presenza nella stessa interpretazione della Psicologia fisiologica.

Induce quindi una certa sorpresa il trovarsi improvvisamente nel 1888 di fronte alla trattazione diretta di un argomento politico. A prima vista si ha l'impressione di una cesura, di un cambiamento di interessi, ma quest'impressione viene meno se si considera *The Ethic of Democracy* come un commento a *Psychology*, ovvero come il primo passo in quell'esplicitazione di *Psychology* che sarà completata nel 1895.

Indicherò anzitutto le esplicitazioni che con *The Ethic of Democracy* compaiono nel pensiero deweiano. Ho già menzionato la prima, la più ovvia: l'evidenziazione dell'aspetto politico della ricerca di D. La seconda, più specifica, riguarda la connessione del centrale concetto di relazione con la pratica e, più specificamente, con il concetto di democrazia.

Questa connessione è segnalata dalla continuità e reciproca determinazione di tre concetti: relazione, organismo e democrazia. L'ideale perseguito della completezza delle relazioni è pienamente rappresentato nel concetto di organismo, già a suo tempo presentato come specifico dell'interpretazione hegeliana di Kant e di recente messo a punto e rafforzato con l'interpretazione dell'evoluzionismo. A sua volta, l'organismo si realizza, rispetto al mondo umano, nella democrazia, in quanto situazione di integrazione

perfetta dell'esistenza e dell'idea, dell'individuo e dei valori universali rappresentati dalle istituzioni. Inoltre la relazione si attua nella democrazia perché quest'ultima implica la compenetrazione e l'assunzione in proprio dell'ideale generale della società nell'individuo, la traduzione dell'idea in mentalità, come risulta dalla critica che D. rivolge al platonismo (op. cit. p. 240 ss).

L'esplicitazione del nesso tra relazione, organismo e democrazia ha un'importante conseguenza: permette quella specificazione dell'universale nel sociale che costituisce una caratteristica essenziale di D.. La formulazione iniziale del metodo come determinazione dell'universale nell'individuo sembra liberarsi dalla sterilità dovuta alla sua astrattezza quando si traduce nella formula della determinazione della società nell'individuo; è qui che il Dio della tradizione cristiana, malamente nascosto nel linguaggio dell'idealismo, comincia a rivestirsi dei panni moderni della sociologia.

L'esplicitazione del nesso tra relazione, organismo e democrazia comporta anche una modificazione nel modo di intendere il metodo. Se la relazione individuale-universale si attua nella democrazia, allora bisogna dedurre che, come il metodo della filosofia è la psicologia, così la politica è il metodo della psicologia, il metodo del metodo.

Gli sviluppi portati da *The Ethic of Democracy* possono essere considerati come un commento a *Psychology*, come una prima esplicitazione di ciò che lì era implicito e impulsivo. *The Ethic of Democracy* infatti pone il problema di identificare quel "metodo del metodo" che *Psychology* dava per già reperito; porta alla luce il versante politico dell'itinerario deweyano tacitamente agito da *Psychology*; e infine dichiara e teorizza quel compimento della relazione nel sociale e nel divenire mentalità che in *Psychology*, in quanto manuale di formazione universitaria e atto pedagogico, avveniva impulsivamente.

Ma, bisogna chiedersi, come apparve a D., in riferimento non tanto a quello che implicava quanto alla soddisfazione che per un attimo ne aveva ricavata, il trattato del 1887 subito a ridosso dell'apertura di orizzonte e della restituzione del senso della distanza dall'esistente attuate da *The Ethic of Democracy*?

«L'atto compiuto - scriverà D. nel 1894 in *The Study of Ethics* - rivela e misura il carattere di chi lo compie» (Dewey 1967-1972 IV p. 297) e egli non dovette essere soddisfatto della valutazione del proprio carattere fatta dall'«atto compiuto» *Psychology*.

The Ethic of Democracy è una statua bifronte: per un verso si volge al passato e esplicita la ricerca che lo precede, per un altro si volge al futuro ponendo in crisi e rendendo desueta tale ricerca. Esso, nel cominciare a esplicitare il contenuto di *Psychology*, ne vanifica anche l'ambizione mostrando l'inadeguatezza dell'azione tentata; la realizzazione del progetto nella politica proponeva la necessità di un'azione ben più complessa della produzione di un manuale universitario. Così *The Ethic of Democracy*, nel momento stesso in cui è uno svolgimento del pensiero di D., è anche la premessa di una crisi.

3. Le espressioni della crisi negli scritti del 1889

I segni di questa crisi possono essere colti negli scritti del 1889, e cioè nella produzione subito successiva a *The Ethic of Democracy*.

Parlare di crisi e situarla in questo periodo significa sviluppare qualcosa di largamente accennato da D. stesso e dai suoi studiosi.

In Dall'assolutismo allo sperimentalismo egli parla vagamente di un mutamento, quello appunto accennato nel titolo dello scritto, che si sarebbe verificato nella sua filosofia e lo diluisce in «una quindicina d'anni» connotandolo, in modo generico e impreciso, come allontanamento da Hegel:

«Nei quindici anni seguenti mi 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» (Dewey 1939 p. 126).

Non è chiaro a che cosa si riferisca quel «seguenti», cioè quando abbia avuto inizio il mutamento; tuttavia gli studiosi tendono a datarlo al 1889, anno del ritorno di D. all'Università del Michigan (Morris Eanes pp. xxi-xxii).

D. e i suoi critici si limitano a indicare un mutamento, ma è lecito ritenere che esso presupponga una crisi i cui indizi non sono limitati alla notazione autobiografica riportata.

Al 1889 appartengono cinque brevi lavori: *The late Professor Morris*, *The Philosophy of Thomas Hill Green*, *The Lesson of Contemporary French Literature*, *Galton's statistical Method* e *The Ethics in the University of Michigan* (3).

Di questi, tre sono dovuti a circostanze occasionali: *The late Professor Morris* è un obituario per la morte del maestro avvenuta l'anno prima; il lavoro su Galton è una breve recensione a *Natural Inheritance* pubblicato nel 1889; *The Ethics in the University of Michigan* è suggerito dalla ripresa dell'insegnamento in detta Università.

Gli altri due, i più importanti, discutono alcuni dubbi sulla relazione tra teoria e prassi e vanno considerati come lettere spedite a se stesso, appunti in cui D. si ripeteva l'esistenza della crisi, i suoi motivi, l'orientamento da seguire per superarla.

Il problema del rapporto tra teoria e prassi assume nel saggio dedicato a Green toni pressanti e drammatici: la filosofia di Green si presenta grigia e staccata dalla vita sebbene gli interessi più profondi dell'epoca fossero anche quelli del suo autore (Dewey 1967-1972 III pp. 14-16). Non toccherà a lui, D., lo stesso destino, lo stesso amaro e drammatico esito? Il saggio prosegue oltre questa domanda implicita manifestando simpatia per lo studioso di cui si occupa e tentando di comprenderne il fallimento e di giustificarlo fino ad affermare che «egli è più reale e (...) più duraturo profeta dei nostri tempi di molti altri salutati come profeti che si sono indirizzati al pubblico in forme più dirette e marginali» (op. cit. p. 16).

La giustificazione si svolge ricostruendo le tappe percorse e le difficoltà incontrate da Green, e con interesse notiamo che sono grosso modo le stesse riscontrate nell'esperienza di D. Anzitutto lo scopo che, secondo D., Green perseguiva è lo stesso che traspare dalle pagine di *Soul and Body*:

«(...) l'obbiettivo di Green fu di riconciliare la scienza e la religione. Ma quest'affermazione va attentamente interpretata. Se dovesse significare un'esegesi forzata delle Scritture e un qualche discutibile uso di qualche fatto dubbio, nulla sarebbe più lontano dall'intenzione di Green. Egli non lavorò neppure nel senso, più legittimo, di mostrare che le principali dottrine teologiche non sono contraddette dalle teorie generali della scienza; si astiene anzi dall'introdurre idee specificamente religiose e quasi dall'uso stesso del termine religione. Per riconciliazione di scienza e religione io intendo il tentativo di dimostrare che la scienza, in quanto interesse fondamentale, teoretico, dell'uomo e la religione, in quanto suo interesse fondamentale emotivo e pratico, hanno una fonte comune e si garantiscono a vicenda» (op. cit. pp. 16-17).

L'accettazione dei principi della scienza fisica, il rifiuto dell'empirismo, la critica a Locke, Hume e Spencer, la conclusione che «la scienza è possibile solo presupponendo un'intelligenza eterna realizzata nella trama dei fatti del mondo» (op. cit. p. 22), sono i momenti salienti del percorso di Green, in filigrana ai quali si scorgono i passaggi attraversati dal giovane D. fino al suo incontro con l'hegelismo.

Green, sembra dire D., si è fermato a questo punto. Egli è un personaggio grigio e triste come il protagonista del romanzo di H. Ward, Robert Elsmere perché la relazione tra teoria e pratica, scienza e religione e, in breve, l'adempimento dell'obiettivo della ricerca restano in lui meramente formali.

Il superamento di questo formalismo stava, appunto, alla base del cambiamento di tono e intenzione del pensiero di D. tra il 1886 e il 1887, era l'obiettivo di quella relazione ulteriore, la relazione alla pratica, perseguita nel 1887 e nel 1888: le difficoltà incontrate in rapporto al subitaneo ampliamento del varco da superare con questa relazione ulteriore dovuto all'introduzione del problema della democrazia suggerivano forse a D. l'insufficienza dei suoi tentativi di scostarsi dal destino di Green, la minaccia di riprodurre il grigiore e la freddezza, di evocare come lui la pietà e la benevolenza dovute a una bontà impotente?

Indipendentemente da questi suggerimenti, leggendo il saggio su Green come luogo in cui D. parla di sé per interposta persona, resta indubbio che il tema che vi affronta è quello, sempre presente sullo sfondo e ora di nuovo in primo piano, delle stimmate e degli insuccessi riportati, sia pure da altri, nel tentativo di curarle; finché la parola «pessimismo» che designa la tonalità di questo periodo compare esplicitamente e il relativo problema viene affrontato in uno scritto su un argomento collaterale, *The Lesson of Contemporary French Literature*; nonostante lo spostamento in un'altra cultura e in un altro settore della produzione, la «lezione» di cui si parla è quanto mai pertinente agli argomenti fin qui trattati.

P. Bourget, in un libro intitolato *Saggi di psicologia contemporanea*, critica il pessimismo di alcuni scrittori attribuendolo al fatto che la fiducia nella scienza, quella stessa che D. aveva dimostrato fin dall'articolo sulla Nuova psicologia, era stata coltivata in modo diletantistico, emotivo e romantico e perciò destinato a non incidere sulla realtà. D. sentenza:

«(...) i metodi della scienza fisica e il puro naturalismo conducono al pessimismo semplicemente perché non consentono quel libero movimento della personalità chiamato scelta. Il solo metodo di cui dispone la personalità per manifestarsi è quello di esprimersi nell'atto con cui sceglie l'ideale del valore assoluto. Questa scelta deve essere sostenuta dalla fede nella realtà suprema di tale ideale. La fede implica la determinazione secondo cui la personalità non deve essere il campo delle forze naturali, ma una forza motrice che conta qualcosa nell'universo. Una volta data la fede, il pessimismo indotto dalle conclusioni della scienza naturale si trasforma nella viva fede nel fatto che gli stessi processi naturali sono tributari di un fine, di uno scopo, di un ideale che non risulta alla visione retinica» (op. cit. p. 42).

La minaccia dell'arresto e dello sconforto è qui fronteggiata riproponendo la relazione della scienza all'ideale e dimenticando che il problema insorto era proprio quello della specificazione di tale relazione. Nonostante ciò, questo articolo dimostra che la tematica affrontata da D. nel 1889 fu quella personale e teoretica di un disorientamento circa la fattibilità di quella cura delle stimmate che aveva creduto di reperire allorché aveva "scoperto" la Psicologia fisiologica (4).

Quanto sopra basta a indicare i termini essenziali e i segni della crisi che *The Ethics of Democracy* aprì. Qualcosa va invece detto per spiegare perché l'evidenziazione dei limiti dell'azione tentata con *Psychology* non rimane contenuta in una critica di questo testo, ma scatena una crisi che, per un momento, scuote tutto l'impianto di pensiero di D.

Per capire questo fatto basta osservare che l'azione tentata in Psychology non è un dato isolato, ma un momento culminante di un progetto di dimostrazione della verità di una scoperta; allorché la prova si dimostra fallimentare, prima che si possano raccogliere le fila del discorso e porre il problema nei termini dell'inadeguatezza della prova, è ciò che deve essere provato a venire investito dal dubbio: insieme alla prova, entrava in crisi la "scoperta" stessa.

Con la crisi della "scoperta" si acutizzano le stimmate e perciò entra in crisi anche la vocazione. D. dubita di essa e per un attimo, capovolgendo i termini della propria scommessa e rapportandosi al massimo dell'ignoto, si interroga sulla propria relazione alla follia. Ma ben presto assumerà la crisi del progetto del 1886, che in un primo momento aveva vissuta come fallimento, come suggerimento della necessità di riformulare e ricostruire il progetto stesso.

E' questo che ora si tratta di vedere.

NOTE

(1) «[quello di organismo] è un concetto di assoluta reciprocità. Il corpo animale non rappresenta in modo tipico un organismo in quanto le sue membra e organi vivono solo come parti condizionate dalle loro relazioni spaziali esterne (...) la società umana rappresenta un organismo più perfetto. Il tutto vive davvero in ogni suo membro e non v'è più apparenza di aggregazione o continuità fisica. L'organismo si manifesta quale veramente è, una vita ideale o spirituale, un'unità di volontà. Se quindi la società e l'individuo sono davvero organici l'uno all'altro, allora l'individuo è una società concentrata. Non è immagine e specchio della società, ma la manifestazione localizzata della vita di questa. E se, come accade, la società non è dotata di una volontà, ma in parte lo è e in parte è dominata da un certo numero di volontà frammentarie e divergenti, tuttavia, nella misura in cui ha un fine e uno spirito comune, ciascun individuo non rappresenta una certa parte della somma totale della volontà, ma ne è l'incarnazione vivente. Questa è la teoria (...) secondo cui ogni cittadino è sovrano; la teoria americana che, per la sua grandezza, ha un solo equivalente nella storia (...) la dottrina secondo cui ogni uomo è sacerdote di Dio» (Dewey 1967-1972 I p. 237).

(2) «Almeno da un punto di vista concettuale, la democrazia si avvicina al massimo dell'organizzazione sociale ideale, quella in cui l'individuo e la società sono organici l'uno all'altro. Per questo, la democrazia, nella misura in cui è davvero tale, è la forma di governo più stabile, non la più insicura» (Dewey 1967-1972 I p. 237).

(3) Non va annoverato tra i lavori del 1889 Applied Psychology che, come è stato appurato di recente, D. non ha mai scritto e gli è stato erroneamente attribuito.

(4) D. ritornò sul problema del pessimismo, e sempre in connessione alla cultura francese, in due articoli dedicati a Renan apparsi tra il dicembre del 1892 e il gennaio del 1893, cioè tre anni e mezzo dopo quello qui esaminato, ai quali mi riferirò in seguito.

V. LA CRISI DEL 1889

1. Psychology come atto impulsivo

In *The Study of Ethics*, nel considerare il processo attraverso cui il fine si sviluppa in un atto, D. scrive che il fine «è da principio intellettuale, cioè esiste solo nel pensiero. E' un fine proposto, non attuato. E' uno scopo, un piano, un'intenzione, un proposito - termini che esprimono tutti il suo stato di non realizzazione. In quanto al contenuto, esso non si differenzia da una qualsiasi immagine mentale. La sua relazione all'impulso che lo pone in essere tende tuttavia a far sì che esso unisca il proprio destino con quello dell'impulso conferendogli così un valore pratico. (...). Nei casi anormali (ipnotismo, idee ossessive, ecc.) troviamo che ogni idea suggerita alla mente tende a attuarsi, o che una data idea acquisisce un dominio tale che ogni coordinazione tra di essa e le altre, e di conseguenza ogni controllo, vengono meno. Questi casi anormali rivelano il principio normale, nascosto sotto la complessità della vita ordinaria, della connessione di ogni idea con un impulso (...)» (Dewey 1967-1972 IV pp. 249-250).

Dobbiamo attribuire a Psychology il carattere di idea connessa in modo non ancora coordinato con l'impulso. E ciò ha un duplice significato: da un lato, il suo aspetto politico, pur presente, vi è tutto implicito; dall'altro, proprio per le implicazioni non svolte, l'efficacia della prassi impulsivamente prodotta con il manuale è ampiamente enfatizzata.

Mentre il primo punto non ha bisogno di dimostrazione perché si ricava dal fatto stesso che, per cogliere il significato politico di Psychology, ho dovuto commentarlo con altri testi per lo più successivi, il secondo va invece svolto anche perché individuarlo è essenziale per comprendere il momento di crisi che fra breve dovrò illustrare nell'itinerario deweiano

Quello prodotto da Psychology non è un fare qualunque, ma un fare che vuole fondare il metodo in quanto si attribuisce la capacità di cominciare a renderlo realtà storica effettiva, a realizzare il progetto.

Sempre in *The Study of Ethics* compare una distinzione tra «deed» ed «act» che chiarisce quanto ho cercato di dire sulla specificità dell'azione costituita da Psychology. Scrive D.:

«L'attività completamente mediata si chiama realizzazione (deed). Essa non può essere caratterizzata come atto in contrasto con il mero prepararsi all'atto. Tutto il processo di elaborare fini, selezionare mezzi, stimare valori morali, riconoscere doveri è, come abbiamo visto, un processo fatto, in ogni suo punto, di attività; esso è continuamente dinamico e propulsivo. La realizzazione non è altro che questa attività messa a fuoco, portata a termine. Essa è l'attività conclusa; è la chiusura del cerchio che, insieme, 1) definisce e contrassegna e 2) unifica l'attività».

Il fare consistente nel realizzare un manuale appare grigio, certo non è avventuroso, si svolge in forme che sembrano escludere ogni esaltazione, e anzi si contrappongono esplicitamente all'entusiasmo dell'adolescenza; ma, al tempo stesso, a noi che ne cogliamo l'attribuirsi l'aspetto di «deed», l'ambizione di realizzare il progetto, lascia intravedere un nucleo di febbre e esaltazione: è il fare attraverso cui deve realizzarsi il contenuto messianico e palingenetico della scoperta deweiana.

L'eventuale difficoltà a percepire questo contenuto di Psychology è dovuta al suo significato elementare e ingenuo e alla difficoltà di attribuirlo al filosofo. È come se scoprissero che, ad un dato momento del suo itinerario, D. ritenne di aver trovato la pietra filosofale.

Un momento del genere ricorre però in più pensatori e la sua attribuzione a D. non deve stupire; inoltre quel momento riproduceva qualcosa già verificatosi nella storia dell'idealismo con l'affidamento, soprattutto da parte di Fichte, del superamento della frattura tra ideale e reale a un progetto pedagogico. Va infatti ribadito che Psychology è l'embrione del vasto progetto pedagogico che D. svilupperà a partire dal 1895, il quale, a sua volta, è il momento conclusivo del processo di esplicitazione del contenuto pratico di Psychology.

2. The Ethic of Democracy come commento a Psychology

L'esplicitazione dell'intenzione politica del manuale in un'articolata pratica pedagogica che dopo il 1895 si sarebbe svolta in un'ampia produzione ha inizio in modo traumatico subito a ridosso della pubblicazione del manuale stesso, con l'opuscolo del 1888 *The Ethic of Democracy* (Dewey 1967-1972 I, pp. 227-249) in cui D. discute le critiche rivolte da Henry Maine in *Popular Government* all'ordinamento democratico.

Maine criticava la democrazia in quanto governo dei molti, fragile, insicuro e privo di fondamento razionale e scientifico che finiva inevitabilmente per aprire la strada alla monarchia e all'aristocrazia, forme di governo che considerava contrarie al progresso.

D. inizia con il contestare la definizione di democrazia come governo dei molti osservando che essa fa coincidere la democrazia con l'anarchia. L'uso del suffragio universale e la regola della maggioranza contribuiscono in modo sostanziale al formarsi dell'immagine della democrazia come fondata solo sulla casualità dei numeri; tutto però cambia rispetto alla prospettiva di Maine, le cui critiche diventano insostenibili, se, anziché come aggregato numerico, si concepisce la democrazia come organismo (1).

Su questa premessa D. procede a smontare le argomentazioni di Maine relative all'insicurezza della forma di governo democratica (2) e all'assenza di fondamento dei governi democratici in quanto costituiti per delega, con conseguente formazione delle due classi dei governanti e dei governati: anche questa critica si basa sulla concezione della democrazia come aggregato numerico, «ma, se la società è un organismo, il concetto di due classi, una delle quali inferiore all'altra, crolla» (op. cit. p. 238).

Tuttavia il problema non si esaurisce qui in quanto, anche dimostrato che la democrazia è una forma di governo valida, resta che essa è qualcosa di più di una forma di governo. Per illustrare questo punto D. riporta le parole di Russell Lowell secondo il quale parlare di democrazia significa «parlare di un sentimento, di uno spirito, e non di una forma di governo, perché quest'ultima non è che l'espressione del primo e non la sua causa» e così continua:

«Dire che la democrazia è solo una forma di governo è come dire che la casa è una disposizione più o meno geometrica di mattoni e di calce o che la chiesa è un edificio con banchi, pulpito e campanile. E' vero, lo sono; ma è falso: sono infinitamente di più. La democrazia, come ogni altro regime politico, è stata giustamente definita come memoria di un passato storico, coscienza di un presente vivo e ideale di un futuro a venire. Democrazia, in una parola, è una concezione sociale, cioè etica, e il suo significato come forma di governo è fondato sul suo significato etico. La democrazia è una forma di governo solo perché è una forma di associazione morale e spirituale» (op. cit. p. 240).

Tuttavia queste caratteristiche sono proprie anche dell'aristocrazia e costituiscono il nucleo della repubblica platonica. In che cosa la democrazia differisce da quest'ultima?

Il succo dell'articolo sta nella risposta a questo problema, nell'affermazione che la democrazia si differenzia dall'ideale aristocratico in genere e platonico in particolare in quanto ne è la realizzazione:

«Nulla sarebbe tanto sbagliato quanto dire che l'ideale platonico subordina e sacrifica l'individuo allo Stato; al contrario sostiene che l'individuo può essere ciò che deve essere, diventare ciò che è idealmente, solo come membro di un organismo spirituale che Platone chiama Stato e perdendo la propria volontà individuale per acquisire quella di questa realtà più ampia. Ma ciò non significa perdita di sé o della propria personalità, bensì sua realizzazione. L'individuo non viene sacrificato, ma reso reale nello Stato.

Indubbiamente non è possibile qui reperire alcuna base sulla quale fondare la distinzione tra ideale aristocratico e democratico. Ma non ci siamo ancora chiesti in che modo deve essere realizzata quest'unità dell'individuo e dell'universale, quest'uomo perfetto in uno Stato perfetto. Qui risiede infatti la distinzione che cercavamo, la quale non è in rapporto ai fini, ma ai mezzi. Secondo Platone (e qualsiasi altra espressione dell'idea aristocratica) la moltitudine è incapace di formarsi un tale ideale e di tentare di raggiungerlo. Platone è il vero autore della dottrina dei pochi. Secondo lui non esiste possibilità di perfezione né negli individui né negli Stati fintanto che alla classe dei pochi non viene fatta avvertire la necessità di prendersi cura dello Stato. Platone si attende la redenzione dal saggio, o da pochi saggi. Una volta trovatili, bisogna dar loro potere assoluto. Essi devono badare a che ogni individuo nello Stato sia posto in una posizione tale da armonizzarsi perfettamente con gli altri e, allo stesso tempo, fare ciò per cui è meglio dotato (...)» (Dewey 1967-1972 pp. 241-242).

D. torna ancora sulla differenza tra aristocrazia e democrazia in quanto ciò gli consente di evidenziare che la democrazia, lungi dall'essere una forma di governo insicura e senza fondamento, è la realizzazione dell'universale nell'individuale:

«Secondo l'idea aristocratica, la massa degli uomini deve essere indirizzata con il buon senso o, se necessario, spinta con la forza nella posizione che le compete nell'organismo sociale (...). La democrazia non differisce dall'aristocrazia rispetto al fine. Il suo fine non è la mera asserzione della volontà individuale in quanto tale, né comporta mancanza di considerazione per la legge, per l'universale; è completa realizzazione della legge, ovverosia dello spirito unito della comunità. La democrazia differisce per ciò che riguarda i mezzi. Questo universale, questa legge, quest'unità di intenti, questo adempimento di funzioni nell'interesse dell'organismo sociale, non va imposto all'uomo dall'esterno, deve partire da lui stesso, indipendentemente dalla misura in cui il saggio può contribuirvi.

Responsabilità personale, iniziativa individuale: ecco le caratteristiche della democrazia. Sia l'aristocrazia che la democrazia implicano che la società nella forma attuale esiste allo scopo di realizzare un fine etico, ma l'aristocrazia vuole che ciò vada fatto soprattutto per mezzo di istituti e organizzazioni speciali, mentre la democrazia sostiene che l'ideale è già al lavoro in ogni personalità e che si deve aver fiducia che questa provveda da sé al proprio sviluppo. Nella democrazia c'è un aspetto individualistico che nell'aristocrazia manca; ma si tratta di un individualismo etico, non numerico; si tratta di un individualismo della libertà, della responsabilità, dell'iniziativa verso e per l'ideale etico, non dell'individualismo che comporta l'assenza della legge. In una parola, democrazia vuol dire che la personalità è la realtà prima e ultima. Essa ammette che l'individuo può apprendere il pieno significato della personalità solo nella misura in cui questo gli è già presentato nella società in forma oggettiva; ammette che gli stimoli e gli incentivi principali alla realizzazione della personalità vengono dalla società, ma tiene ferma la convinzione che nessuno, per quanto saggio e forte, può fornire la personalità a un altro per quanto corrotto e debole, la convinzione che lo spirito della personalità risiede in ogni individuo e che la scelta di svilupparlo deve procedere da

quell'individuo. Da questa posizione centrale della personalità provengono gli altri aspetti caratteristici della democrazia e cioè la libertà, la fraternità e l'eguaglianza» (op. cit. pp. 243-244).

Poco oltre, nello specificare il concetto di eguaglianza in democrazia, D. scrive:

«Ovunque hai un uomo, hai una personalità e nulla permette di distinguere una personalità da un'altra in modo da porla al di sopra o al di sotto di essa. Ciò significa che ogni individuo vive una possibilità infinita e universale; quella di essere un re e un sacerdote» (op. cit. p. 246).

Dopo essersi premurato, già nel 1888, di prendere le distanze dal comunismo, D. così conclude:

«(...) democrazia è un'idea etica, l'idea di una personalità con capacità davvero infinite incorporata in ogni uomo. Democrazia è il solo e fondamentale ideale etico dell'umanità sono, a mio avviso, sinonimi. L'idea della democrazia, le idee di libertà, uguaglianza e fraternità, rappresentano una società in cui la distinzione tra spirituale e temporale è venuta meno e, come nella filosofia greca, come nella dottrina cristiana del regno di Dio, la Chiesa e lo Stato, l'organizzazione umana e divina della società, sono la stessa cosa. Ma questo, direte, è idealismo. In risposta non posso far altro che citare ancora una volta James Russell Lowell e dire che "in verità è idealismo, ma che io sono uno di coloro i quali credono che il reale non troverà mai una base irremovibile fintanto che non si fonderà sull'ideale"; e aggiungere che la prova migliore di ogni forma di società è l'ideale che essa propone per le sue forme di vita e il grado in cui lo realizza» (op. cit. pp. 248-249).

Affermavo, all'inizio di questo paragrafo, che *The Ethic of Democracy* è il primo passo di un percorso di esplicitazione del significato politico di *Psychology* e, ora che l'ho riassunto, posso chiarire tale affermazione.

The Ethic of Democracy non fa altro che specificare una determinazione in più della realizzazione dell'idea nell'esperienza individuale: il suo dover essere condivisa.

Nell'ambito dell'itinerario deweiano fin qui ricostruito abbiamo reperito alcuni riferimenti al problema politico, in particolare nel passo conclusivo di *Soul and Body*. Erano però sempre richiami a un ideale di vita sociale rappresentato nei termini dell'utopia del Nuovo Mondo come realizzazione del Cristianesimo, e ho fatto notare la loro latente presenza nella stessa interpretazione della Psicologia fisiologica.

Induce quindi una certa sorpresa il trovarsi improvvisamente nel 1888 di fronte alla trattazione diretta di un argomento politico. A prima vista si ha l'impressione di una cesura, di un cambiamento di interessi, ma quest'impressione viene meno se si considera *The Ethic of Democracy* come un commento a *Psychology*, ovvero come il primo passo in quell'esplicitazione di *Psychology* che sarà completata nel 1895.

Indicherò anzitutto le esplicitazioni che con *The Ethic of Democracy* compaiono nel pensiero deweiano. Ho già menzionato la prima, la più ovvia: l'evidenziazione dell'aspetto politico della ricerca di D. La seconda, più specifica, riguarda la connessione del centrale concetto di relazione con la pratica e, più specificamente, con il concetto di democrazia.

Questa connessione è segnalata dalla continuità e reciproca determinazione di tre concetti: relazione, organismo e democrazia. L'ideale perseguito della completezza delle relazioni è pienamente rappresentato nel concetto di organismo, già a suo tempo presentato come specifico dell'interpretazione hegeliana di Kant e di recente messo a punto e rafforzato con l'interpretazione dell'evoluzionismo. A sua volta, l'organismo si realizza, rispetto al mondo umano, nella democrazia, in quanto situazione di integrazione

perfetta dell'esistenza e dell'idea, dell'individuo e dei valori universali rappresentati dalle istituzioni. Inoltre la relazione si attua nella democrazia perché quest'ultima implica la compenetrazione e l'assunzione in proprio dell'ideale generale della società nell'individuo, la traduzione dell'idea in mentalità, come risulta dalla critica che D. rivolge al platonismo (op. cit. p. 240 ss).

L'esplicitazione del nesso tra relazione, organismo e democrazia ha un'importante conseguenza: permette quella specificazione dell'universale nel sociale che costituisce una caratteristica essenziale di D.. La formulazione iniziale del metodo come determinazione dell'universale nell'individuo sembra liberarsi dalla sterilità dovuta alla sua astrattezza quando si traduce nella formula della determinazione della società nell'individuo; è qui che il Dio della tradizione cristiana, malamente nascosto nel linguaggio dell'idealismo, comincia a rivestirsi dei panni moderni della sociologia.

L'esplicitazione del nesso tra relazione, organismo e democrazia comporta anche una modificazione nel modo di intendere il metodo. Se la relazione individuale-universale si attua nella democrazia, allora bisogna dedurre che, come il metodo della filosofia è la psicologia, così la politica è il metodo della psicologia, il metodo del metodo.

Gli sviluppi portati da *The Ethic of Democracy* possono essere considerati come un commento a *Psychology*, come una prima esplicitazione di ciò che lì era implicito e impulsivo. *The Ethic of Democracy* infatti pone il problema di identificare quel "metodo del metodo" che *Psychology* dava per già reperito; porta alla luce il versante politico dell'itinerario deweyano tacitamente agito da *Psychology*; e infine dichiara e teorizza quel compimento della relazione nel sociale e nel divenire mentalità che in *Psychology*, in quanto manuale di formazione universitaria e atto pedagogico, avveniva impulsivamente.

Ma, bisogna chiedersi, come apparve a D., in riferimento non tanto a quello che implicava quanto alla soddisfazione che per un attimo ne aveva ricavata, il trattato del 1887 subito a ridosso dell'apertura di orizzonte e della restituzione del senso della distanza dall'esistente attuate da *The Ethic of Democracy*?

«L'atto compiuto - scriverà D. nel 1894 in *The Study of Ethics* - rivela e misura il carattere di chi lo compie» (Dewey 1967-1972 IV p. 297) e egli non dovette essere soddisfatto della valutazione del proprio carattere fatta dall'«atto compiuto» *Psychology*.

The Ethic of Democracy è una statua bifronte: per un verso si volge al passato e esplicita la ricerca che lo precede, per un altro si volge al futuro ponendo in crisi e rendendo desueta tale ricerca. Esso, nel cominciare a esplicitare il contenuto di *Psychology*, ne vanifica anche l'ambizione mostrando l'inadeguatezza dell'azione tentata; la realizzazione del progetto nella politica proponeva la necessità di un'azione ben più complessa della produzione di un manuale universitario. Così *The Ethic of Democracy*, nel momento stesso in cui è uno svolgimento del pensiero di D., è anche la premessa di una crisi.

3. Le espressioni della crisi negli scritti del 1889

I segni di questa crisi possono essere colti negli scritti del 1889, e cioè nella produzione subito successiva a *The Ethic of Democracy*.

Parlare di crisi e situarla in questo periodo significa sviluppare qualcosa di largamente accennato da D. stesso e dai suoi studiosi.

In Dall'assolutismo allo sperimentalismo egli parla vagamente di un mutamento, quello appunto accennato nel titolo dello scritto, che si sarebbe verificato nella sua filosofia e lo diluisce in «una quindicina d'anni» connotandolo, in modo generico e impreciso, come allontanamento da Hegel:

«Nei quindici anni seguenti mi 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» (Dewey 1939 p. 126).

Non è chiaro a che cosa si riferisca quel «seguenti», cioè quando abbia avuto inizio il mutamento; tuttavia gli studiosi tendono a datarlo al 1889, anno del ritorno di D. all'Università del Michigan (Morris Eanes pp. xxi-xxii).

D. e i suoi critici si limitano a indicare un mutamento, ma è lecito ritenere che esso presupponga una crisi i cui indizi non sono limitati alla notazione autobiografica riportata.

Al 1889 appartengono cinque brevi lavori: *The late Professor Morris*, *The Philosophy of Thomas Hill Green*, *The Lesson of Contemporary French Literature*, *Galton's statistical Method* e *The Ethics in the University of Michigan* (3).

Di questi, tre sono dovuti a circostanze occasionali: *The late Professor Morris* è un obituario per la morte del maestro avvenuta l'anno prima; il lavoro su Galton è una breve recensione a *Natural Inheritance* pubblicato nel 1889; *The Ethics in the University of Michigan* è suggerito dalla ripresa dell'insegnamento in detta Università.

Gli altri due, i più importanti, discutono alcuni dubbi sulla relazione tra teoria e prassi e vanno considerati come lettere spedite a se stesso, appunti in cui D. si ripeteva l'esistenza della crisi, i suoi motivi, l'orientamento da seguire per superarla.

Il problema del rapporto tra teoria e prassi assume nel saggio dedicato a Green toni pressanti e drammatici: la filosofia di Green si presenta grigia e staccata dalla vita sebbene gli interessi più profondi dell'epoca fossero anche quelli del suo autore (Dewey 1967-1972 III pp. 14-16). Non toccherà a lui, D., lo stesso destino, lo stesso amaro e drammatico esito? Il saggio prosegue oltre questa domanda implicita manifestando simpatia per lo studioso di cui si occupa e tentando di comprenderne il fallimento e di giustificarlo fino ad affermare che «egli è più reale e (...) più duraturo profeta dei nostri tempi di molti altri salutati come profeti che si sono indirizzati al pubblico in forme più dirette e marginali» (op. cit. p. 16).

La giustificazione si svolge ricostruendo le tappe percorse e le difficoltà incontrate da Green, e con interesse notiamo che sono grosso modo le stesse riscontrate nell'esperienza di D. Anzitutto lo scopo che, secondo D., Green perseguiva è lo stesso che traspare dalle pagine di *Soul and Body*:

«(...) l'obbiettivo di Green fu di riconciliare la scienza e la religione. Ma quest'affermazione va attentamente interpretata. Se dovesse significare un'esegesi forzata delle Scritture e un qualche discutibile uso di qualche fatto dubbio, nulla sarebbe più lontano dall'intenzione di Green. Egli non lavorò neppure nel senso, più legittimo, di mostrare che le principali dottrine teologiche non sono contraddette dalle teorie generali della scienza; si astiene anzi dall'introdurre idee specificamente religiose e quasi dall'uso stesso del termine religione. Per riconciliazione di scienza e religione io intendo il tentativo di dimostrare che la scienza, in quanto interesse fondamentale, teoretico, dell'uomo e la religione, in quanto suo interesse fondamentale emotivo e pratico, hanno una fonte comune e si garantiscono a vicenda» (op. cit. pp. 16-17).

L'accettazione dei principi della scienza fisica, il rifiuto dell'empirismo, la critica a Locke, Hume e Spencer, la conclusione che «la scienza è possibile solo presupponendo un'intelligenza eterna realizzata nella trama dei fatti del mondo» (op. cit. p. 22), sono i momenti salienti del percorso di Green, in filigrana ai quali si scorgono i passaggi attraversati dal giovane D. fino al suo incontro con l'hegelismo.

Green, sembra dire D., si è fermato a questo punto. Egli è un personaggio grigio e triste come il protagonista del romanzo di H. Ward, Robert Elsmere perché la relazione tra teoria e pratica, scienza e religione e, in breve, l'adempimento dell'obiettivo della ricerca restano in lui meramente formali.

Il superamento di questo formalismo stava, appunto, alla base del cambiamento di tono e intenzione del pensiero di D. tra il 1886 e il 1887, era l'obiettivo di quella relazione ulteriore, la relazione alla pratica, perseguita nel 1887 e nel 1888: le difficoltà incontrate in rapporto al subitaneo ampliamento del varco da superare con questa relazione ulteriore dovuto all'introduzione del problema della democrazia suggerivano forse a D. l'insufficienza dei suoi tentativi di scostarsi dal destino di Green, la minaccia di riprodurre il grigiore e la freddezza, di evocare come lui la pietà e la benevolenza dovute a una bontà impotente?

Indipendentemente da questi suggerimenti, leggendo il saggio su Green come luogo in cui D. parla di sé per interposta persona, resta indubbio che il tema che vi affronta è quello, sempre presente sullo sfondo e ora di nuovo in primo piano, delle stimmate e degli insuccessi riportati, sia pure da altri, nel tentativo di curarle; finché la parola «pessimismo» che designa la tonalità di questo periodo compare esplicitamente e il relativo problema viene affrontato in uno scritto su un argomento collaterale, *The Lesson of Contemporary French Literature*; nonostante lo spostamento in un'altra cultura e in un altro settore della produzione, la «lezione» di cui si parla è quanto mai pertinente agli argomenti fin qui trattati.

P. Bourget, in un libro intitolato *Saggi di psicologia contemporanea*, critica il pessimismo di alcuni scrittori attribuendolo al fatto che la fiducia nella scienza, quella stessa che D. aveva dimostrato fin dall'articolo sulla Nuova psicologia, era stata coltivata in modo diletteantistico, emotivo e romantico e perciò destinato a non incidere sulla realtà. D. sentenza:

«(...) i metodi della scienza fisica e il puro naturalismo conducono al pessimismo semplicemente perché non consentono quel libero movimento della personalità chiamato scelta. Il solo metodo di cui dispone la personalità per manifestarsi è quello di esprimersi nell'atto con cui sceglie l'ideale del valore assoluto. Questa scelta deve essere sostenuta dalla fede nella realtà suprema di tale ideale. La fede implica la determinazione secondo cui la personalità non deve essere il campo delle forze naturali, ma una forza motrice che conta qualcosa nell'universo. Una volta data la fede, il pessimismo indotto dalle conclusioni della scienza naturale si trasforma nella viva fede nel fatto che gli stessi processi naturali sono tributari di un fine, di uno scopo, di un ideale che non risulta alla visione retinica» (op. cit. p. 42).

La minaccia dell'arresto e dello sconforto è qui fronteggiata riproponendo la relazione della scienza all'ideale e dimenticando che il problema insorto era proprio quello della specificazione di tale relazione. Nonostante ciò, questo articolo dimostra che la tematica affrontata da D. nel 1889 fu quella personale e teoretica di un disorientamento circa la fattibilità di quella cura delle stimmate che aveva creduto di reperire allorché aveva "scoperto" la Psicologia fisiologica (4).

Quanto sopra basta a indicare i termini essenziali e i segni della crisi che *The Ethics of Democracy* aprì. Qualcosa va invece detto per spiegare perché l'evidenziazione dei limiti dell'azione tentata con *Psychology* non rimane contenuta in una critica di questo testo, ma scatena una crisi che, per un momento, scuote tutto l'impianto di pensiero di D.

Per capire questo fatto basta osservare che l'azione tentata in Psychology non è un dato isolato, ma un momento culminante di un progetto di dimostrazione della verità di una scoperta; allorché la prova si dimostra fallimentare, prima che si possano raccogliere le fila del discorso e porre il problema nei termini dell'inadeguatezza della prova, è ciò che deve essere provato a venire investito dal dubbio: insieme alla prova, entrava in crisi la "scoperta" stessa.

Con la crisi della "scoperta" si acutizzano le stimmate e perciò entra in crisi anche la vocazione. D. dubita di essa e per un attimo, capovolgendo i termini della propria scommessa e rapportandosi al massimo dell'ignoto, si interroga sulla propria relazione alla follia. Ma ben presto assumerà la crisi del progetto del 1886, che in un primo momento aveva vissuta come fallimento, come suggerimento della necessità di riformulare e ricostruire il progetto stesso.

E' questo che ora si tratta di vedere.

NOTE

(1) «[quello di organismo] è un concetto di assoluta reciprocità. Il corpo animale non rappresenta in modo tipico un organismo in quanto le sue membra e organi vivono solo come parti condizionate dalle loro relazioni spaziali esterne (...) la società umana rappresenta un organismo più perfetto. Il tutto vive davvero in ogni suo membro e non v'è più apparenza di aggregazione o continuità fisica. L'organismo si manifesta quale veramente è, una vita ideale o spirituale, un'unità di volontà. Se quindi la società e l'individuo sono davvero organici l'uno all'altro, allora l'individuo è una società concentrata. Non è immagine e specchio della società, ma la manifestazione localizzata della vita di questa. E se, come accade, la società non è dotata di una volontà, ma in parte lo è e in parte è dominata da un certo numero di volontà frammentarie e divergenti, tuttavia, nella misura in cui ha un fine e uno spirito comune, ciascun individuo non rappresenta una certa parte della somma totale della volontà, ma ne è l'incarnazione vivente. Questa è la teoria (...) secondo cui ogni cittadino è sovrano; la teoria americana che, per la sua grandezza, ha un solo equivalente nella storia (...) la dottrina secondo cui ogni uomo è sacerdote di Dio» (Dewey 1967-1972 I p. 237).

(2) «Almeno da un punto di vista concettuale, la democrazia si avvicina al massimo dell'organizzazione sociale ideale, quella in cui l'individuo e la società sono organici l'uno all'altro. Per questo, la democrazia, nella misura in cui è davvero tale, è la forma di governo più stabile, non la più insicura» (Dewey 1967-1972 I p. 237).

(3) Non va annoverato tra i lavori del 1889 Applied Psychology che, come è stato appurato di recente, D. non ha mai scritto e gli è stato erroneamente attribuito.

(4) D. ritornò sul problema del pessimismo, e sempre in connessione alla cultura francese, in due articoli dedicati a Renan apparsi tra il dicembre del 1892 e il gennaio del 1893, cioè tre anni e mezzo dopo quello qui esaminato, ai quali mi riferirò in seguito.

VII. GLI ANNI DELLA SINTESI E DELL'AZIONE: 1895-1898

1. L'unità dell'arco riflesso e l'unità della ricerca

Negli anni 1895-1898 la produzione di D. conta soprattutto scritti pedagogici, con due eccezioni di rilievo: l'articolo del 1896 *The Reflex Arc Concept in Psychology* e il saggio del 1897 *The Significance of the Problem of Knowledge*.

Gli scritti pedagogici obbediscono tutti a una stessa intenzione che non a caso si manifesta quando il processo di ricostruzione descritto nel precedente capitolo si conclude con la sintesi attuata nei due testi sopra citati; motivo per cui in questo capitolo riferirò prima su questi e poi sull'insieme di quegli scritti.

D. inizia l'articolo del 1896 affermando che l'unità della teoria psicologica è assicurata dal concetto dell'arco riflesso che però va sottratto alle interpretazioni ingenuie (Dewey 1967-1972 V p. 96).

Una di queste consiste nel distinguere rigidamente tra sensazioni, pensieri e atti e si riflette nell'intendere stimolo e risposta, sensazione e azione, come entità distinte anziché come caratteristiche derivanti a un atto psichico dalla sua posizione nel circuito senso-motorio. Di conseguenza «l'arco riflesso non viene concepito come unità organica e comprensiva, ma come miscuglio di parti disgiunte, congiunzione meccanica di processi sconnessi» (op. cit. p. 97) e ricompaiono le distinzioni proprie della vecchia psicologia, prima tra tutte il dualismo anima-corpo (op. cit. p. 96).

D. contrappone a queste interpretazioni «non sufficientemente sviluppate» quella dell'arco riflesso come caratterizzato dal concetto di coordinazione.

Utilizzando l'esempio del bambino che attratto dalla luce della candela tocca la fiamma e, scottatosi, ritira la mano, nota che lo stimolo non è una sensazione (la sensazione della luce), ma un atto (il guardare la luce); e che quest'atto può agire da stimolo solo in quanto rientra in una coordinazione più ampia (1).

Analogo discorso vale per il toccare e soprattutto per quella parte dell'esempio in cui il bambino, memore della scottatura, ritira la mano alla vista della candela. Qui la sensazione del bruciore e il ritirare la mano sono intrinseci a quel vedere che l'esperienza ha ormai trasformato, da semplice vedere, in una coordinazione complessa che è vedere-una-fiamma-che-significa-dolore-se-toccata. Quest'inerenza del dopo al prima porta D. a precisare che la seconda parte, la risposta (il ritirare la mano nell'esempio), non costituisce un'evenienza totalmente nuova rispetto alla prima, ma ne «è il semplice completamento o realizzazione» (op. cit. p. 98): infatti «solo perché la qualità caldo-dolore entra nello stesso circuito di esperienza del quale fanno parte qualità ottico-visive e muscolari, il bambino apprende dall'esperienza e diventa capace di evitarla in futuro» (ibid.).

Tutto questo significa, in sintesi, la stretta coordinazione dei vari momenti che costituiscono l'arco riflesso, l'impossibilità di considerare sensazione e movimento, stimolo e risposta come esistenze psichiche distinte e, infine, l'impossibilità di considerare la fase terminale dell'arco riflesso come evenienza totalmente nuova rispetto a ciò che la precede (op. cit. pp. 98-100).

Tuttavia una distinzione tra stimolo e risposta, sensazione e movimento, esiste. Essa va fatta in termini diversi da quelli delle interpretazioni «non sufficientemente sviluppate» dell'arco riflesso, e cioè tenendo presente che la definizione di un'evenienza psichica come stimolo o come risposta dipende dalla posizione che occupa e dalla funzione che svolge nel contesto: «(...) stimolo e risposta sono distinzioni teleologiche,

ovvero distinzioni di funzioni o parti svolte in riferimento al raggiungimento o mantenimento di un fine» (op. cit. p. 104).

L'espressione «processo teleologico» può essere riferita a processi istintuali o coscienti.

Nel primo caso si tratta di processi conclusi che non pongono il problema di interpretare come stimolo o come risposta gli atti minori che li costituiscono. I concetti di stimolo e risposta si pongono solo in rapporto a processi volti a un fine, e cioè non automatizzati, non conclusi, là ove un'organizzazione è in via di costituirsi: nei processi che avvengono nella coscienza (2).

Il significato dell'affermazione secondo cui stimolo e risposta sono distinzioni teleologiche, da farsi in rapporto a un fine perseguito, è chiarito dall'introduzione dei concetti di coscienza come percezione dell'incompletezza di un processo e di incertezza sulle vie da seguire per renderlo completo. E evidente, infatti, che una data realtà psichica sarà assunta come stimolo soltanto in rapporto a una decisione, cioè a un'uscita dall'incertezza, riguardo alla sua corrispondenza o meno con il fine da raggiungere, al suo essere o meno adeguata al superamento dell'incompletezza.

Il significato della determinazione di alcune realtà psichiche come stimolo e di altre come risposta si riferisce quindi alla funzione che svolgono in rapporto al fine ancora perseguito e perciò nell'ambito di una «temporanea disintegrazione e di un temporaneo bisogno di ricostituzione» (op. cit. p. 109).

L'articolo termina notando che meglio sarebbe parlare di circolo anziché di arco riflesso (op. cit. pp. 108-109).

L'arco riflesso ha esercitato un intenso fascino su D. fin dal 1884; l'articolo del 1896, quindi, non è una novità, ma un necessario e coerente sviluppo del momento della sua teorizzazione ricostruita nel precedente capitolo, un seguito del discorso di Introduction to Philosophy e di The Study of Ethics.

Anche il modo in cui egli lo presenta non è nuovo, né nei particolari, né nella sostanza che sta nel nesso con la ricerca sull'unità. Infatti di unità della vita psichica D. parla fin dal momento della vocazione e dell'enunciazione del concetto di punto di vista psicologico e la rappresenta nell'arco riflesso già nel 1884 e più ancora in Soul and Body; ma ciò non vuol dire che l'articolo del 1896 non contenga sviluppi degni di nota (3).

La chiave per individuarli si trova all'inizio, dove D. parla, come ho già accennato, di «interpretazioni poco sviluppate» dell'arco riflesso. Bisogna evitare di cadere in una di esse non per non tenere conto dell'unità di quel fenomeno, ma per non coglierla a pieno; infatti, a mio avviso, l'apporto specifico della trattazione del 1896 rispetto alle precedenti consiste nel pieno sviluppo del potere di unificazione e sintesi del suo concetto.

L'interpretazione unitaria che D. ne dà presenta più livelli e racchiude in una sintesi completa tutti i momenti della teoria.

Il primo livello è quello che segnala l'unità dei momenti (stimolo-risposta) che costituiscono l'arco riflesso; il secondo è quello che segnala come l'arco riflesso funzioni in più contesti e perciò non coordini solo l'atto fisiologico, ma anche l'atto psicofisiologico, l'azione sociale e la connessione delle azioni sociali; il terzo livello è quello che segnala come l'arco riflesso, proprio funzionando in ciascuno di questi contesti coordinandoli, coordini anche tali contesti tra loro e ne costituisca l'unità.

Un quarto più profondo livello è connesso con quanto chiamerò “carattere assoluto” dell’arco riflesso. L’interpretazione sottolinea qui l’impossibilità di considerare un dato momento dell’arco riflesso come nuovo rispetto a quanto lo precede, ogni momento essendo in certo modo implicito nel precedente, ed evidenzia così l’unità dell’arco riflesso in quanto mondo al di fuori del quale nulla è dato, mondo assoluto.

Tale assolutezza implica l’unità a un quinto livello nel quale il concetto dell’arco riflesso assicura l’intima coerenza dei contesti e delle azioni non solo del passato e del presente, ma anche del futuro. L’interpretazione fa qui di esso ciò che fornisce una teoria generale dell’azione, ovvero il principio esplicativo sia dell’azione individuale che di quella sociale, sia dell’azione presente che di quella passata e futura e della loro connessione (Dewey 1967-1972 V p. 99). Lo propone come cardine di una filosofia della storia..

Vi è infine un sesto livello dell’interpretazione unitaria del concetto di arco riflesso. The Reflex Arc Concept in Psychology comunica qualcosa di sfuggente dovuto al fatto di giungerci essendo stato sottoposto a un processo di isolamento e parzializzazione rispetto al contesto della produzione deweiana; ma, una volta risolta questa condizione, quel qualcosa permane. Parla di un fenomeno in apparenza limitato e definito che sembra darsi solo tra le mura del laboratorio: rivolgendosi ad esso il filosofo delle grandi sintesi, delle incandescenti citazioni bibliche, sembra farsi circostanziato e rinunciare alla sua ansia adolescenziale e alle sue aspirazioni millenaristiche; ma proprio così realizza quella compenetrazione tra universale e particolare che è il suo obiettivo dichiarato, ove l’universale assorbe l’individuale e viceversa, dando luogo a un discorso che deve il suo fascino dal suo essere perennemente equivoco.

The Reflex Arc Concept of Psychology ha perciò un significato di sintesi che si riflette fin nello stile e che deriva dalla sua specifica e determinata collocazione nel percorso deweiano: una collocazione conclusiva, nella quale giunge come un sospiro di sollievo, una pausa dopo il cammino percorso, accoglie questo cammino in un unico sguardo, ne riconosce e ne propone la semplicità.

È possibile quindi indicare un ultimo livello, che riassume tutti gli altri, dell’interpretazione unitaria del concetto di arco riflesso e indica in esso ciò che assicura l’unità della ricerca. Infatti la sopraddetta collocazione di The Reflex Arc Concept conferisce a quel concetto due aspetti che ne evidenziano il significato di sintesi: quello di riproporre la “scoperta” del 1884-86 e quello di riproporla nella complessità e nell’elaborazione del decennio trascorso. Quel concetto consente di pensare come assolutamente compiuto il mondo delle relazioni nell’unità della vocazione. In esso, l’ideale della riduzione dell’ignoto al noto e di una scienza fatta di soli giudizi analitici raggiunge la rappresentazione più estesa e capillare. Non si tratta di un momento di rottura (4), del luogo di una conversione, ma dell’esplicitazione della sostanziale unità della ricerca e del suo concetto portante.

Il processo della ricostruzione sta per giungere a un termine. In un certo senso, pensare non è più necessario. Il sospetto che rivolgersi all’azione significhi cadere nella follia è sufficientemente esorcizzato.

Ma, prima di descrivere l’azione che ora si rende possibile, bisogna riferire sul lavoro del 1887 The Significance of the Problem of Knowledge che completa e divulga la sintesi del 1896.

2. La coscienza del fine

L’articolo sull’arco riflesso e quello sul significato del problema della conoscenza appartengono a uno stesso momento, costituiscono i due versanti di una stessa medaglia; e forse le difficoltà incontrate

nell'interpretazione del primo sono dovute non solo alla tendenza a estrapolarlo dal contesto, ma anche al non accostarlo al secondo.

La riprova dell'interpretazione qui proposta di The Reftex Arc Concept come espressione di un lavoro di sintesi delle idee formulate negli anni precedenti è data proprio dal testo del 1897. D. infatti vi riprende il tema dei suoi primissimi scritti, la conoscenza, affermando che esso non è marginale e astratto, ma costituisce il centro e il fattore unificante dell'impegno umano; potremmo perciò dire che, mentre l'articolo del 1896 espone la struttura interna dell'unità, quello del 1897 presenta l'unità dal punto di vista pratico, in termini cioè di «fine».

Un altro aspetto distingue e connette i due lavori, ed è il linguaggio. Essi riguardano sempre, pur nelle diverse accentuazioni, l'unità; ma mentre in quello del 1896 il linguaggio è in codice, in quello del 1897 è più vastamente accessibile. In questo senso, il secondo testo è la divulgazione del primo.

The Significance of the Problem of Knowledge inizia con un riferimento a Kant, il filosofo che aveva sostenuto D. nel primo cimento con il problema della conoscenza.

Il detto kantiano, secondo cui il concetto è vuoto senza la sensazione e questa è cieca senza il concetto, costituisce un punto di arrivo della filosofia; ma, scrive D. (op. cit. p. 5) ricordando il problema che aveva segnato il suo distacco da Kant, la difficoltà a realizzare tale detto, cioè a stabilire come unificare concetti e sensazioni (il noto e l'ignoto) rende necessario un chiarimento del suo significato sia dal punto di vista della storia della filosofia che da quello della storia dell'umanità.

Per ottenere questo chiarimento bisogna tenere presente, dietro le formulazioni tecniche del problema del rapporto tra sensazione e concetto, il suo significato pratico riguardante l'organizzazione della vita sociale della comunità (op. cit. p. 6).

Per illustrarlo, D. si avvale di un articolato discorso storico.

In una prima parte individua il contenuto politico della ricerca socratica, platonica e aristotelica e sostiene che le sue indicazioni per la condotta si universalizzano attraverso il diritto romano e il messaggio cristiano.

Le invasioni dei barbari, cioè l'ingresso dell'elemento germanico nella storia dell'occidente, ripropongono in modo nuovo il lavoro di strutturazione delle coscienze da parte della conoscenza, cioè non come strutturazione dall'esterno, ma come assimilazione (op. cit. pp. 10-11).

D. vede il significato del Rinascimento nell'accoglimento di questa proposta (op. cit. p. 12), ovvero nella ricerca da parte dell'individuo di un'acquisizione e elaborazione di quel sapere ordinatore della condotta precedentemente datogli dall'esterno.

Egli mostra poi come, una volta posto così, il problema della conoscenza, che occuperà la storia del pensiero dal Rinascimento a Kant, sia stato affrontato in modi opposti: il sensista accentua l'importanza dell'assimilazione, da parte dell'individuo, della conoscenza, mentre il razionalista quella del carattere ordinatore e strutturante della conoscenza stessa. Il sensista accentua l'importanza di progredire nell'assimilazione e il razionalista quella di conservare la continuità storica di ciò che va assimilato.

Il discorso di D. torna ora al detto kantiano citato all'inizio. Il problema che quel detto pone indicando la difficoltà di conciliare conoscenza e sensazione si supera se si «colloca tutta la moderna ricerca epistemologica in relazione alle condizioni che l'hanno fatta nascere» (op. cit. pp. 19-20); se, cioè, si considera la conoscenza come il mezzo che l'individuo cerca per orientarsi nell'azione.

L'individuazione del nesso tra conoscenza e azione è essenziale non solo a rendere concreto il problema della conoscenza, ma anche a risolverlo. La distinzione tra conoscenza e assurdo, conoscenza e vacuità passa attraverso l'azione e la capacità della conoscenza di dimenticarsi e tradursi in azione. Il tradursi della conoscenza in un'azione orientata da una conoscenza verificata da secoli di storia libera il filosofo dal timore dell'astrazione e della follia (op. cit. pp. 20-21).

Se la conoscenza ha significato solo quando si traduce nel concreto agire dell'individuo, acquistano importanza centrale l'etica sociale e la psicologia in quanto definiscono gli orientamenti dell'azione e i meccanismi della coerenza dell'azione ad essi.

In particolare, essendo fondamentale, come suggerito dalla ricostruzione storica di D., il problema dell'assimilazione dei fini da parte dell'individuo, la psicologia, in quanto scienza di quest'assimilazione, diventa la scienza pratica per eccellenza. Queste righe del 1897 che commentano e esplicitano il contenuto della "scoperta" del 1886 svolto nel decennio successivo fugano qualsiasi dubbio sulla conservazione da parte della psicologia della posizione centrale che aveva assunto nel 1886 nel pensiero di D. e sulla continuità delle formulazioni degli anni successivi rispetto a quelle iniziali :

«Alcuni vedono nella psicologia solo una scienza particolare che si compiacciono di definire puramente empirica (...). Essi vi vedono solo una massa più o meno incoerente di fatti che riveste interesse perché riguarda la natura umana, ma che è inferiore alle scienze naturali in quanto a certezza e determinazione, ed è anche inferiore alla filosofia in quanto a comprensività e capacità di affrontare i problemi di fondo. Ma (...) lo psicologo può continuare pazientemente il proprio lavoro senza preoccuparsi per l'atteggiamento di superiorità dell'epistemologo, in quanto sa che il futuro è con lui perché tutta la causa della civiltà moderna regge o cade a seconda della capacità dell'individuo di servire come suo agente e portatore. E la psicologia non è altro che (...) il tentativo di definire in dettaglio il meccanismo dell'individuo inteso come strumento e organo attraverso cui l'azione sociale opera (...)

La psicologia è il movimento democratico pervenuto alla coscienza; è il lontano e astratto problema di come l'esperienza in generale sia possibile tradotta in quello pratico e concreto di come questa e quella esperienza particolare siano possibili e come possano essere poste in atto» (op. cit. pp. 22-23).

La pratica della psicologia diventa quindi prassi politica perché segna il processo di realizzazione della società democratica come luogo della definitiva e perfetta incarnazione dell'idea nell'individuo.

Quest'esito, perseguito nel presente e prospettato nel futuro, è, dice D., la «soddisfazione di una vocazione (fullfillment of a vocation) della filosofia» (op. cit. p. 24) affacciatasi con Socrate, e al suo interno si giustifica e acquista significato il periodo speso nella riflessione e nell'adempimento del detto socratico «conosci te stesso».

L'analogia e la complementarità-specularità tra *The Reflex Arc Concept in Psychology* e *The Significance of the Problem of Knowledge* sono dunque evidenti: quest'ultimo infatti interessa soprattutto perché D. vi espone le conclusioni cui è giunto circa il significato e l'importanza della propria ricerca sulla conoscenza. Così considerato, è anch'esso una sintesi e una riconduzione a unità del percorso degli anni precedenti, ma lascia vedere il proprio carattere di rivisitazione e sintesi del cammino svolto con chiarezza maggiore dell'articolo sull'arco riflesso. È una rivisitazione ben diversa da quella preoccupata e insicura degli anni immediatamente successivi alla crisi del 1889 perché usufruisce di quanto le deriva proprio dallo sforzo di superamento di quella crisi. Esso legge a posteriori il senso implicito di posizioni precedenti, mostrando così anche risolti nodi che in passato avevano ostacolato la cura delle stimmate.

L'opuscolo di D., infatti, in quanto volto a chiarire l'essersi egli stesso posto il problema della conoscenza, si riferisce anzitutto alla sua primissima tematica, quella degli anni 1882-1886, esplicitando quanto inizialmente in essa era solo implicito e si era venuto evidenziando negli anni; in particolare, esplicita il contenuto politico di tale problema sia nel senso che questo si risolve nella politica, sia nel senso che la politica ha nel corso della storia chiesto risposta in termini di conoscenza.

In altre parole, D. esplicita non solo il nesso contenuto fin dal 1884-1886 nella sua ricerca tra psicologia e politica, ma anche quello tra psicologia e democrazia contenuto nel periodo 1887-1889. Questo nesso affannosamente cercato nel 1888 nell'articolo *The Ethic of Democracy*, la constatazione della cui mancanza era stata all'origine della crisi del 1889 e aveva imposto la rielaborazione che ho ricostruito, è ora chiaro e può essere esposto in una proposizione lapidaria: la psicologia è il momento culminante della storia del pensiero in quanto stabilisce un rapporto necessario con la prassi per essere «il movimento democratico pervenuto alla coscienza» (op. cit. p. 23).

Questa ricostruzione della propria ricerca nel senso di collocarne la coerenza e l'unità in una finalità di realizzazione politica della democrazia data come presente fin dall'inizio, affida la verifica della ricerca stessa alla realizzazione dell'ideale descritto.

Infatti proprio grazie alla sintesi effettuata e ai significati esplicitati, D. dichiara giunto il momento di procedere alla realizzazione: la teoria della conoscenza ha svolto la propria funzione e adempiuto al proprio compito storico. Deve mettersi da parte e dar luogo all'azione politica di realizzazione della democrazia che ha preparato; la riflessione teorica deve ormai lasciar posto a un'azione che sola, una volta intrapresa, la giustificherà.

Se, apparentemente, l'invito a sospendere la riflessione e la prospettiva della giustificazione di quest'ultima sono rivolti alla tradizione filosofica di origine socratica, in realtà riguardano l'esperienza in cui tale tradizione rivela il proprio significato e si compie, cioè l'esperienza deweiana. La necessità di porre termine al «conosci te stesso» e, insieme, il riconoscimento della sua essenzialità, affermano l'importanza degli anni della ricostruzione e insieme la necessità, perché non siano assurdi, che abbiano termine.

La cambiale firmata nel 1890 in *The Logic of Verification*, quando l'idea affidava la propria validità alla propria capacità di produrre un'azione che la realizzasse effettivamente, è scaduta e entra ormai in pagamento. La prova che il riflettere (cioè tutto il lavoro svolto dalla decisione al 1887 e poi, dopo la breve euforia di *Psychology* e quella ancora più breve del 1892, ripreso fino al 1895) e, soprattutto, la "scoperta" e l'idea ad essa retrostante non sono stati vacui e assurdi, cioè folli, è ormai improrogabile, e sta per essere prodotta.

3. Gli scritti e le iniziative pedagogici come azione

L'azione in cui la teoria si realizza occupa, a partire dal 1895, gli anni circostanti ai due articoli già esaminati ed è costituita da scritti e iniziative nel campo dell'educazione.

Prima del 1895 D. aveva trattato sporadicamente problemi pedagogici come nello scritto *Education and the Health of Women* del 1885, nel già menzionato *Psychology in High School from the Standpoint of the College* del 1886, e in *Health and Sex in Higher Education*, dello stesso anno.

Altri scritti, che possono essere considerati pedagogici perché riguardano la didattica, sono *Ethics in the University of Michigan* (1889), *Philosophical Courses at the University of Michigan* (1890), *A College Course. What I expect from it* (1890) e *la Introduction to Philosophy* del 1892, nonché vari sommari di corsi accademici (4).

Il 1893 e il 1894 vedevano poi la comparsa di tre lavori: *Teaching Ethic in High School*, che riprende e tratta in modo aggiornato temi affrontati nel 1886 in *Psychology in High School from the Standpoint of the College*; *The Psychology of Infant Language*, un resoconto di un'indagine statistica sullo sviluppo del linguaggio in un gruppo di bambini; e *The Chaos in Moral Training* polemico contro quell'educazione che presenta l'etica astrattamente e crea una frattura tra teoria e prassi morale.

Il significato di questi lavori si manifesta già nel *Psychology in High School from the Standpoint of the College* e va individuato nella funzione strutturante affidata all'educazione nei confronti dell'adolescenza (cfr. il passo di questo testo di D. citato nel cap. II), ma per comprenderlo pienamente bisogna includere tra le opere pedagogiche precedenti il 1895 quella senz'altro più importante, e cioè *Psychology* del 1887 il cui significato di azione ho già messo in luce.

La produzione pedagogica del 1895 e degli anni immediatamente successivi si riconnette ai vari testi che ho ricordato solo in quanto questi sono espressioni parziali di un significato che si evidenzia in *Psychology*. Tale produzione è infatti il risultato dell'elaborazione, attraverso la crisi e la ricostruzione descritte, di quanto impulsivamente tentato in quel testo, ha il significato di riprendere, sulla base di una visione resa più articolata dalla "responsabilità" mostrata nei confronti delle conseguenze dei precedenti tentativi, l'azione realizzatrice del progetto azzardata nel 1887 e nel 1892.

Nel 1895 D. scrive *Results of Child Study applied to Education* e forse il *Plan of Organisation of the University Primary School* pubblicato per la prima volta nel 1972 nel quinto volume degli *Early Works* (op. cit. pp 223 e ss.).

Il primo lavoro intende stabilire i metodi o accorgimenti didattici da applicare all'educazione. Esso riprende la ricerca di *The Study of Ethics* sui meccanismi psicologici di assimilazione individuale dell'etica, ma vi è nuova la formulazione del problema in rapporto all'infanzia che verrà svolta nel breve saggio del 1897 *The Kindergarten and Child Study*; e inoltre nuova può essere considerata l'attenzione per il problema dell'interesse. Questo problema, infatti, era stato trattato in termini generali in *The Study of Ethics* ove costituiva anche l'occasione che aveva permesso a D. di differenziare da quelli stoico-kantiano e edonistico il proprio pensiero sull'obbligazione.

Il secondo lavoro del 1895, *Plan of Organisation of the University Primary School*, è in stretta relazione con la scuola che D., in collaborazione con la moglie, veniva istituendo all'Università di Chicago. Esso va letto insieme a un altro saggio del 1896 intitolato *A Pedagogical Experiment*, nonché ad alcuni appunti e resoconti sulla stessa iniziativa, o ispirati da essa, redatti tra il 1896 ed il 1897, il più importante dei quali è il *Report of the Committee on a detailed Plan for a Report on Elementary Education* (op. cit. pp. 448-464).

Al 1896 appartengono *Interest in Relation to Training of the Will* che svolge l'accennata linea di trattazione del problema dell'interesse ripresa anche l'anno successivo nel più breve *The Psychology of Effort* e il sommario di un corso di dodici lezioni intitolato *Educational Psychology* che aggiunge all'azione intrapresa la raccolta, la sintesi e la presentazione sistematica di quanto riguarda i fondamenti psicologici di quell'azione, l'educazione, che deve fondare il Nuovo Mondo: le lezioni descrivono infatti i fondamenti fisiologici dell'organismo, lo sviluppo dell'individuo, le varie funzioni sensoriali, il loro rapporto e il rapporto

che hanno con le attività superiori della coscienza, per trattare poi dell'attenzione e dell'interesse, del giudizio, del pensiero, delle emozioni e del carattere.

Lo sviluppo dell'azione nel 1896 è attuato anche da due articoli: *The Influence of the High School upon Educational Methods* e *Pedagogy as University Discipline*. Nei lavori fin qui considerati D. aveva illustrato aspetti centrali dell'azione-educazione come il concetto di interesse o l'azione esemplare che svolgeva nella *University Laboratory School*, o dato un quadro generale dei fondamenti psicologici dell'azione educativa. Ora si cura di mettere a punto le vie che l'azione deve percorrere per rendere fruibile al massimo l'esempio proposto, i concetti sopra esposti, il quadro tracciato. In questo senso, i due articoli sono complementari perché indicano le due strade, i due versanti, lungo i quali l'azione deve ora svolgersi: la *High School* e l'Università. L'azione registra ora quel proprio momento che consiste nella formazione di maestri che formano maestri. La via intuita in *Psychology*, e lì frettolosamente imboccata, è qui ripercorsa e consolidata.

In questa configurazione, tra il 1895 e il 1898, dell'azione alla fine decisa, restano ancora non menzionati quattro lavori. Uno di essi, *Imagination and Expression* del 1896, si limita a riproporre nello specifico dell'educazione il concetto centrale dell'identità di teoria e prassi; il secondo, *The Aesthetic Moment in Education*, tratta brevemente del posto delle emozioni e dei sentimenti nell'educazione.

Gli altri due lavori richiedono una presentazione più estesa. Essi sono il saggio *Ethical Principles Underlying Education* e il notissimo opuscolo *My Pedagogic Creed*. Rappresentano il momento in cui l'azione, chiariti nei lavori sull'Università e sulla Scuola superiore i versanti da seguire, produce i punti di riferimento adeguati l'uno all'un versante, l'altro all'altro.

I due saggi formano infatti un tutto unico. Il primo è il versante colto del secondo; il primo offre punti di riferimento per l'elaborazione dell'azione nell'Università, nella formazione dei leaders, il secondo per l'elaborazione dell'azione nella scuola superiore, a livello della formazione degli esecutori dell'azione.

Ethical Principles Underlying Education è infatti sistematizzazione di quanto D. era venuto scrivendo sull'educazione e soprattutto sul principio generale dell'azione in atto: il tema dell'educazione come tecnica dell'incarnazione si esprime nell'affermazione che la scuola deve trasmettere al bambino i fini della società in un modo profondo e organico (op. cit. p. 61).

My Pedagogic Creed è la versione retorica, la presentazione al volgo di questo principio. Il suo aspetto di maggior rilievo è che comincia a sviluppare il momento, essenziale all'azione intrapresa, in cui essa perde la sua connotazione specifica. Infatti essa ha il suo fondamento teorico fuori di se stessa, prima di se stessa, nella vicenda che va dalla vocazione al 1895, che è anzitutto la vicenda di D. Questa coscienza storica viene in *My Pedagogic Creed* vanificata dando all'azione intrapresa e proposta una giustificazione teorica scissa da tale vicenda e costruita attraverso il collage di ideologie accreditate del passato (5).

Come l'adolescente di cui parla, anche D. aveva vissuto l'esperienza della «relatività delle sensazioni», intendendo "sensazione" nell'accezione più larga del termine, e della connessa domanda sull'essere. La risposta che aveva trovato era stata la decisione di affrontare il mondo della sensazione con il principio e la determinazione di volontà e fede che si esprimeva nell'assumere come vocazione la riconduzione dell'ignoto al noto. Questa vocazione si era avvalsa del sostegno teoretico del principio kantiano della sintesi del molteplice nell'unità dell'appercezione e era diventata esistente tramite il linguaggio del kantismo.

L'esclusione del relativo a vantaggio del culto del relazionabile era però costantemente minacciata dal ricordo del relativo che si traduceva nella percezione dell'incompiutezza della relazione, espressa nella metafora delle stimmate e nella sottostante identificazione del filosofo con Cristo.

D. aveva affidato la cura delle stimmate al compimento della relazione che riteneva reso possibile prima dalla filosofia hegeliana e poi, su un piano più reale, dalla propria "scoperta" consistente nell'interpretare la psicologia fisiologica come produttrice di un metodo per la generale e definitiva riconduzione dell'ignoto al noto. In questo contesto abbiamo visto assumere, nel suo itinerario, un'importanza primaria al lavoro del 1887 intitolato *Psychology*. Esso celava nel proprio intento formativo la pretesa di essere l'azione capace di realizzare il mondo della relazione, ovvero di renderlo non contraddetto da nulla, assoluto.

La presa di coscienza di una serie di relazioni implicite in questa pretesa di *Psychology*, e da questo date per realizzate, ne aveva vanificato il significato di azione risolutiva, ma non ne aveva intaccato il valore di modello. L'azione tentata con esso si era dimostrata ingenua e incongrua, ma restava da perseguire su base più solida e adeguata; sulla base, cioè, dell'esplicitazione dei nessi che il trattato aveva lasciato impliciti, ovvero dell'individuazione delle condizioni della realtà e non allucinatorietà dell'azione realizzante individuata a sua volta riprendendo l'intenzione formativa di *Psychology* su un piano più consapevole, vasto, articolato, e disposto a sopportare i tempi necessari.

Il problema della verifica dell'idea, con il quale D. era uscito dalla crisi connessa con la presa di coscienza dei limiti di *Psychology*, aveva generato il concetto della capacità operativa dell'idea precisata poi come effettiva capacità di plasmare le intelligenze; ed è in questo contesto che si situa e spiega l'acquisizione del predominio dell'interesse per l'educazione in quanto azione.

Per comprenderla è necessario considerare tutto il periodo antecedente il 1895, o ora riassunto, come un blocco unico. Esso presenta numerose e spesso difficilmente percepibili differenziazioni, ma tutti i suoi momenti hanno un comune denominatore che ora va mostrato

Esso è dato dal loro carattere "teorico". Il discorso verte sulla capacità operativa dell'idea, ma ha un carattere preparatorio. Fanno eccezione solo l'episodio di *Psychology* e quello del 1892.

Ambedue quegli episodi, in cui D. si era sentito pronto a gettarsi nell'azione, a rendere pratica la sua teoria, a incarnare il suo verbo, si erano risolti in una delusione, più grave la prima, più rapida a dileguarsi la seconda; e queste delusioni avevano dato luogo a un potenziamento della teoria intesa come ciò che fornisce il senso globale della produzione del filosofo, e cioè come ricerca di un non franabile passaggio all'azione, di una duratura soluzione del problema posto dalla vocazione.

Penso sia ora chiaro il significato di azione che deriva alla produzione pedagogica di D. successiva al 1895 dal processo che la precede.

Questo significato comporta anche, tra il tempo del progetto e il tempo dell'azione, tra teoria e prassi, una separazione indicativa di due caratteristiche sia dell'azione, sia del percorso che l'ha preceduta.

In primo luogo, il senso dell'azione intrapresa va reperito non nella descrizione dell'azione stessa, ma nel lavoro di fondamento teorico che l'ha preceduta. Ho già sostenuto qualcosa di simile quando ho sottolineato sia l'intrinseca coerenza della produzione iniziata nel 1889 sia il fatto che tutte le espressioni del periodo 1889-1894 dovevano essere comprese come momenti della gestione della crisi; aggiungo ora che esse vanno comprese non solo nel contesto della crisi, ma anche in quello, in cui questa si inserisce, della preparazione all'azione. Forzando i termini del problema, si può dire che in D. ideologia e prassi sono

distinte nel tempo: così, ad esempio, My Pedagogic Creed è un'azione, ma un'azione il cui senso va reperito in tutto il processo descritto e che l'ha decisa; così, ancora, parole come "attività", "esperienza", "democrazia", che saranno usate nel corso di quell'azione che è ogni iniziativa di promozione della "Nuova educazione" in cui sbocca e rinasce la "Nuova psicologia", hanno un significato che ora non viene riproposto, ma che è stato precisato nel corso del decennio 1884-1894. In sintesi: la teoria dell'educazione di D. non si trova negli scritti pedagogici, ma nella globalità dei lavori che li precedono.

La seconda caratteristica dell'azione e del percorso che l'ha preceduta indicata dalla separazione tra teoria e prassi è la seguente. Tale separazione è dovuta al fatto che il progetto cerca nella prassi educativa la propria realizzazione in base alla fondamentale proposizione del 1891 secondo cui la prova dell'idea è il fatto che essa produce. La separazione del momento pedagogico da ciò che la precede sta in questa differenza qualitativa tra l'ipotesi e il fatto cui è attribuito l'onere della prova. Tutto il percorso teorico, dalla vocazione in poi, preme, come un fiume sulla diga che lo raccoglie, sulla prassi educativa del 1895 il cui non fallimento è dunque questione vitale. Ciò che spinge alla prassi e alla sua separazione da quanto la precede, si nutre del bisogno del filosofo di sopravvivere.

Emerge qui che sia l'adempimento da parte della prassi educativa della prova di cui le è attribuito l'onere, sia il suo successo nell'assicurare la sopravvivenza del filosofo, non dipendono esclusivamente da relazioni interne al suo mondo; passano necessariamente attraverso una rottura della logica delle relazioni. Infatti (come appare da tutto il discorso sulla popolarizzazione di Hegel, la socializzazione dei bisogni, la capillarizzazione dell'intelligenza e la democrazia) l'idea non è affatto dimostrata dal fatto, ma dal consenso. Perché la diga regga, è necessario non tanto che essa sia stata costruita, quanto che sia riconosciuta valida. E questo comporta il riferimento tacito, ma sostanziale, a un interlocutore: l'azione, da cui dipendono il successo della prova e la sopravvivenza del filosofo, dipende dall'interlocutore di quest'ultimo.

Questo interlocutore, come è implicito nello stesso fatto educativo, è quello stesso soggetto della domanda che avevamo incontrato parlando del D. non scritto, e il progressivo allontanamento dal quale caratterizza il processo iniziato con la vocazione.

L'affidamento dell'onere della prova e della sopravvivenza del filosofo all'azione educativa segna quindi la ricomparsa del soggetto escluso del D. non scritto, ma come trasmutato in un'ombra irrecognoscibile, non più fonte di suggestioni, stimolo, sensazione, ma fantasma da esorcizzare.

L'interlocutore è, quindi, lo stesso adolescente D.; e, dietro di lui e con lui, il mondo ignoto e irrelato delle nuove generazioni, le «generazioni dell'alba», e delle altre rappresentazioni storiche dell'ignoto e dell'irrelato (Dewey 1977).

In una drammatica inversione dell'ordine naturale delle cose, l'angoscia non è qui suggerita dalla prospettiva della perdita del ricordo, ma della sua persistenza.

Il carattere, conclusivo di un periodo, del riferimento all'educazione sta nella cesura definitiva e sostanziale che tale riferimento realizza rispetto alle lontane ultime eco del mondo del relativo, di fronte all'ultima possibilità di ribaltare effettivamente la formula magica della riduzione dell'ignoto al noto, di fronte all'ultima brezza di dubbio, all'ultimo suggerimento dell'adolescenza.

Nel magico momento del salto nell'azione con cui, biblicamente, si conclude questa fase della ricerca dell'azione cui è affidata la cura definitiva delle stimmate, nessun Dio scende ad impedire l'atto del novello Abramo.

La sofferta, ma sentita come inevitabile, limitazione costitutiva della strada intrapresa sfocia necessariamente nella violenza e getta una luce sinistra sulla “democrazia” che la prassi educativa vorrebbe fondare. Drammatico spettacolo che ci restituisce, prima ancora che il senso di una filosofia, la reale dimensione dell’uomo, al di là delle sue magie e dei suoi travestimenti, l’umana realtà del mago di Oz e il suo micidiale miscuglio di umiltà e arroganza: umiltà, in quanto chiede all’ascoltatore di conferire sostanza e significato alle sue argomentazioni, di consentirgli di credere alla sua stessa esistenza; arroganza, perché non si accorge di avanzare questa richiesta e, nell’avanzarla, pretende di dettare, le condizioni categoriche della sua soddisfazione.

Questo esito evidenzia l’intrinseca connessione della filosofia di D. con una produzione sistematica di non verità, ovvero con un processo di occultamento, che si è più volte presentato e che ora bisogna portare in primo piano.

NOTE

(1) «Questo atto, il vedere, stimola un altro atto, il toccare, perché ambedue fanno parte di una coordinazione più ampia; perché sono stati così spesso collegati per rinforzarsi l’un l’altro, per aiutarsi l’un l’altro, che ciascuno dei due può essere considerato come membro subordinato di una coordinazione più ampia. Più specificatamente, la capacità della mano di svolgere il proprio lavoro dipende, direttamente o indirettamente, dal fatto di essere controllata e stimolata dall’atto della visione» (Dewey 1967-1972 V p. 98).

(2) D. ricorre nuovamente all’esempio del bambino e della candela per chiarire questo punto: «Nella misura in cui il vedere è un atto conchiuso (unbroken act) che non viene avvertito come semplice sensazione più di quanto sia avvertito come semplice movimento (anche se lo spettatore e lo psicologo possono interpretarlo come sensazione o movimento), non può affatto essere inteso come la sensazione che stimola il toccare; ciò che abbiamo è soltanto una successione di momenti in una coordinazione di atti. Ma si prenda ora un bambino che, nel protendere la mano verso una fonte luminosa (cioè nell’esercitare la coordinazione vedere-toccare), talora si è assai divertito, talora si è imbattuto in qualcosa da mangiare e talora si è scottato. In questo caso non solo la risposta, anche lo stimolo è incerto; l’uno è incerto nella misura in cui lo è l’altro. Possiamo anche formulare il problema come quello di trovare il giusto stimolo, di costituire lo stimolo e di scoprire, costituire la risposta. Il problema se toccare o meno è il problema di “che tipo di fonte luminosa è questo? E’ quello che significa divertimento, mangiare o scottarsi?”. Lo stimolo va costituito perché avvenga la risposta. Ora è proprio in questa situazione e a causa di essa che sorge la distinzione tra la sensazione come stimolo e il movimento come risposta» (Dewey 1967-1972 V p. 106).

(3) L’uso dell’articolo del 1896 come segno di una rottura è un luogo comune della letteratura su D. Da esso ha preso le mosse questo lavoro e su di esso ritornerò nel cap. VIII trattando del mito della conversione. Va però qui citato il testo di A. K. Smith (1973) che cerca di teorizzare questo luogo comune. Esso s’inserisce tra quegli studi che si fanno un dovere di dimostrare il distacco di D. da Hegel; le sue conclusioni sono insostenibili perché prescindono dall’osservazione di The Reflex Arc nel contesto dello sviluppo di D. e lo considerano invece astrattamente come una polemica o una sorta di lezione fatta agli altri psicologi. Smith interpreta l’organicismo presente nell’articolo in termini di un passaggio di D. da Hegel a Darwin (Smith 1973 p. 139) non tenendo per nulla conto dell’interpretazione di Darwin che D. aveva dato già nel 1887.

(4) Il testo canonico sullo sviluppo del pensiero pedagogico di D. è quello di A. G. Wirth (1979). Esso, fondamentale per la completezza dei dati, si propone tra l'altro di comprendere la genesi dell'interesse di D. per l'educazione, ma sotto questo punto di vista giunge a risultati assai limitati. Parla infatti soltanto delle esperienze di D. come allievo (cap. I) e del bisogno di concretezza della sua filosofia (cap. II, ove tra l'altro, a p. 18, coglie di sfuggita l'importanza dell'uso della parola «stigmata» nel testo autobiografico del '30); ma neppure sfiora il concetto qui presentato dell'interna continuità costituita dalla lotta contro la propria adolescenza, tra il momento della vocazione, il lavoro *Psychology in High School from the Standpoint of the College*, la *Psychology* e la produzione pedagogica che data dal 1895.

(5) La descrizione dell'azione in cui D. si è lanciato a partire dal 1895 sarebbe incompleta se non riprendessimo brevemente il discorso sulla Chicago Laboratory School. Questo episodio largamente noto (Dykhuizen pp. 107-115 e Wirth 1973 cap. 7) mostra D. impegnato in un'attività collaterale a quella della riflessione, dell'insegnamento e della scrittura; ma va sottolineato che esso, anche se rappresenta l'aspetto più evidente dell'agire, costituisce solo un momento dell'azione in esame costituita dalla globalità della costellazione di scritti e fatti che ho presentato.

VIII. L'OCCULTAMENTO DELLE ORIGINI

La continuità e l'unità del percorso del giovane D. sono a questo punto evidenti. Ineriscono al significato personale e storico della ricerca del filosofo che è quello di allontanare, dall'atto di assunzione in proprio di una proposta tradizionale di controllo sulle emozioni, il dubbio dell'astrattezza prima del 1889 e la sua radicalizzazione in quello della follia dopo tale data. Questa motivazione lo guida dall'atto istitutivo della vocazione alla scoperta dell'azione che dovrebbe verificarlo e rende i momenti della sua ricerca comprensibili solo nella loro connessione.

È quindi possibile rispondere al problema che ha stimolato questo studio: l'uso, affermatosi nella storiografia psicologica, dell'articolo sull'arco riflesso come diverso dalla produzione deweiana che lo precede e comprensibile indipendentemente da questa non è giustificato; la frequenza dei riferimenti a tale articolo e l'oblio che investe la *Psychology* del 1887 non corrispondono a una sostanziale diversità di ispirazione dei due lavori.

Nell'"Introduzione" osservavo che gli studi sulla formazione di D. non si ponevano il problema di tale contrapposizione; al contrario, davano per scontata l'esistenza di un doppio D. legandola a un'avvenuta conversione che avrebbe portato dal D. non fruibile a quello moderno e fruibile, dal D. "hegeliano" a quello "sperimentalista", significata dall'articolo sull'arco riflesso, ma non solo da questo.

Altri segni, per citarne solo alcuni, sarebbero: il 1908, anno in cui venne pubblicata l'Etica in collaborazione con Tufts (1); il 1903, data di pubblicazione degli *Studies in Logical Theory* (Visalberghi, 1958, p. 278); il 1898, data di pubblicazione di *My Pedagogic Creed* (2); il 1894 perché a ridosso dell'impresa pedagogica (3); il 1892, perché anno dell'incontro con il linguaggio del socialismo (4) e del secondo articolo su Green (White pp. 104-105); il 1891 perché anno della pubblicazione degli *Outlines* (Bausola 1960 pp. 16 e segg.); il 1890 anno dell'incontro con i principi di psicologia di James (Dewey 1939) e di *The Logic of Verification* (5); il 1887, anno di pubblicazione di *Psychology* (6).

La molteplicità stessa di questi segni indica l'improbabilità della conversione e, quindi, della categoria interpretativa del doppio D..

Nell'"Introduzione" ho anche mostrato che questa categoria è sfociata nell'altra dell'ambiguità di D., del D. sfinge, molto diffusa nella letteratura pedagogica su di lui.

Cosa dice questo studio su quest'ambiguità? Perché non vi ho finora accennato e ho al contrario sottolineato la continuità del percorso deweiano? Che cosa in quest'ultimo va ancora messo a fuoco per comprendere il fenomeno dell'ambiguità? Quale aspetto di tale percorso vi si rispecchia?

Per penetrare in ciò che l'immagine di un D. ambiguo accenna, bisogna riprendere il discorso partendo da un problema posto dalle conclusioni tratte poco sopra, ovvero chiedersi che cosa indicano i segni della distinzione tra un D. fruibile e uno non fruibile, dato che non indicano tale distinzione.

Va ricordato che l'immagine dei due D., uno fruibile e l'altro no e di un momento di passaggio o di conversione dall'uno all'altro, appartiene, prima che alle interpretazioni di D., a D. stesso che ha formulato il mito della propria conversione nel suo breve scritto autobiografico e guidando nel senso della sua costruzione la biografia redatta dalla figlia.

Ho implicitamente svolto nei capitoli precedenti la critica al mito deweiano della conversione dimostrando la continuità dei vari momenti dell'opera giovanile, la natura generica e di comodo del riferimento all'"hegelismo" su cui quel mito fa perno come proprio polo negativo e l'inerenza al processo di svolgimento di una posizione iniziale di alcuni segni usati per indicare la conversione.

La differenza tra l'assolutismo e lo sperimentalismo è, potremo dire, quasi solo quella di una parola. Ma perché aggiungere «quasi»?

Per quanto non rispecchi i fatti, anzi li nasconda, un'operazione come quella della costruzione del mito della conversione non può essere vanificata nella denuncia della sua assenza di fondamento; la sua stessa falsità costituisce un fatto che va spiegato.

La domanda posta poco sopra va quindi così riformulata: cosa significa il mito della conversione, dato che non significa una conversione? A quale spinta il filosofo obbedisce nel produrne il falso?

La risposta sembrerebbe ovvia: quel mito corrisponde al bisogno di ripudiare, allontanare, relegare nell'ombra, occultare qualcosa di cui tanto D. quanto i suoi interpreti parlano, e cioè le origini hegeliane del suo pensiero.

In realtà, questa risposta è ingannevole e va interpretata per comprendere il mito e ciò che esso vuole allontanare.

D. stesso ha presentato l'origine del proprio pensiero come allontanamento dal periodo hegeliano e la maggior parte dei suoi interpreti ha poi ritenuto che il problema di tale origine fosse quello di stabilire se quel periodo è effettivamente esistito e se c'è stato o no allontanamento da esso (Granese 1972).

Credo però che questo studio sia abbia dimostrato che l'identificazione del problema della formazione di D. con quello del suo rapporto con l'hegelismo è sbagliata, che il momento hegeliano occupa una porzione irrisoria dell'itinerario e dell'opera scritta di D., che quel momento può essere compreso solo in riferimento a quanto lo precede e lo segue, e che il suo significato non scaturisce da Hegel, ma dalla funzione svolta dal riferimento a lui nella dialettica delle stimate e della loro cura.

Sciolto l'equivoco che la dizione "hegelismo" possa rappresentare tutta l'esperienza del primo D., si ottiene una visione del mito della conversione più credibile di quella secondo cui la sua costruzione avrebbe avuto lo scopo di occultare l'hegelismo; esso ha piuttosto lo scopo di occultare i passaggi della cura attraverso l'hegelismo, l'adattamento di Darwin e la scoperta di Wundt, anche se neppure questo ne rende a pieno il significato e chiarisce del tutto cosa intende occultare.

Come si è detto, il momento della cura costituito dall'hegelismo, dal darwinismo e dalla scoperta di Wundt è a sua volta solo un momento dell'esperienza che, oltre la cura, comprende la sua premessa immediata, e cioè le stimate. Pertanto se la dizione "hegelismo" nasconde la realtà della cura, questa a sua volta nasconde l'esperienza della cura e delle stimate come più completamente e adeguatamente rappresenta ciò che il mito della conversione intende occultare.

Ma dire che quel mito vuole occultare le stimate e la cura comporta dire anche che vuole occultare quanto da esse presupposto, e cioè la vocazione.

La vocazione è una realtà bifronte che allude a un dentro e a un fuori, a un accoglimento e a un'esclusione, ed è su questa che pongo l'accento.

Come sappiamo, l'esclusione riguarda ciò che ho chiamato il "relativo", non intendendo con ciò il frammentario e caotico, ma quell'esposizione all'ignoto e alla sensazione della quale la frammentazione può essere un episodio degenerativo, ma non la sostanza.

Non è dunque esatto dire che il mito della conversione occulta l'hegelismo di D. o l'esperienza della cura e delle stimmate; bisogna aggiungere che occulta anche la vocazione come loro premessa; e, più profondamente, sia la funzione segregante della vocazione sia ciò che questa segrega.

La gamma di significati del mito della conversione va ora completata con un riferimento di particolare importanza che sarebbe stato impossibile senza gli altri fin qui fatti.

Ho mostrato come la dizione "hegelismo" non sia sufficiente a rappresentare ciò che il mito della conversione vuole occultare; e l'ho fatto osservando che la globalità dell'esperienza indicata con quella dizione, e più propriamente rappresentata nel concetto della cura, ne presuppone altre tre che quel mito vuole anche relegare nel mai accaduto: quelle delle stimmate, della vocazione e dell'esposizione all'ignoto.

Ma la dizione "hegelismo" va completata anche in un altro senso. Essa indica un momento di un processo di cura della malattia contratta all'atto taumaturgico della vocazione; e questo processo include in modo necessario il momento della verifica della sua efficacia, ovvero quanto contenuto nei capitoli di questo lavoro dedicati alla crisi, alla ricostruzione, alla sintesi e all'azione.

Il mito della conversione, nella misura in cui vuole occultare la vocazione e le sue premesse, va inteso quindi come anche volto a oscurare l'articolazione della cura delle stimmate costituita dai momenti della verifica.

Il momento delle domande, l'ipotesi vocazionale e quel suo bisogno di verifica in cui, dopo il 1889, si struttura la cura e che si articola nella ricostruzione, nella sintesi e nell'azione costituiscono, nella loro globalità, un percorso attraverso il quale passa la cura, che è perfezionamento dell'ipotesi iniziale.

Il mito della conversione si completa quindi così di quest'ultimo e sostanziale significato: quello di un occultare non più un momento o un gruppo di momenti del percorso, ma la strada stessa che conduce al momento in cui l'ipotesi che si esprime nella vocazione presume di verificarsi nell'azione.

Un passo documenta sia questa stretta interdipendenza tra azione verificante e teoria che la cerca e produce, sia il bisogno di quell'azione di scrollarsi di dosso la teoria di cui è figlia, bisogno che il mito della conversione è chiamato a soddisfare:

«Una volta che la natura e il metodo della conoscenza siano stati sufficientemente compresi, allora l'interesse deve trasferirsi dalla possibilità della conoscenza alla possibilità della sua applicazione alla vita (...). Tutti i movimenti del passato sono tramontati a causa del loro stesso successo (...): ciò vale anche per la moderna teoria della conoscenza; dovrà venire un momento in cui possiederemo una così estesa conoscenza che tutto ciò diventerà uno strumento. Se il problema della conoscenza non è intrinsecamente privo di senso e assurdo, con il tempo deve venire risolto. Allora l'interesse principale diventa l'uso della conoscenza, le condizioni nelle quali e i metodi in cui essa potrà venire impiegata con la massima efficienza per dirigere la condotta» (Dewey 1967-1972 V pp. 20-21).

L'occultamento delle origini avviene in due forme. La prima, che chiamo teorica, corrisponde allo sforzo di D. di relegare nell'ombra la tradizione di pensiero cui si ricollega; la seconda, che chiamo personale, corrisponde al suo sforzo di disfarsi del ricordo della propria elaborazione di quella tradizione.

A proposito della prima forma, va osservato che il mito della conversione è la rappresentazione generale di un processo che si svolge attraverso molteplici e capillari operazioni alcune delle quali sono di natura retorica, cioè si svolgono su un piano linguistico. Tenendo presente quanto visto in precedenza in questo lavoro, possiamo riconoscerne quattro:

- a. l'uso di uno stesso termine per indicare realtà diverse, come nel caso del termine "feeling" e del suo designare sia "emozione" che "sensazione" in senso stretto;
- b. l'uso di termini diversi e assonanti per indicare una stessa realtà, come nel caso dei termini "relativity" e "relation";
- c. l'uso di termini diversi e dissonanti per indicare una stessa realtà, come accade quando una stessa realtà è indicata alternativamente con termini desunti dall'area del linguaggio religioso, o filosofico, o scientifico (7);
- d. l'uso disgiunto di un solo termine di una coppia di termini che definisce un significato per indicare quel significato (8).

Ciascuna di queste forme retoriche comprende una possibilità di occultamento e contribuisce quindi a realizzare in concreto, grazie alla somma delle singole minute operazioni che rende possibili, quell'occultamento che il mito della conversione esprime in generale.

Limite all'essenziale l'analisi del modo di operare di queste forme retoriche riferendomi solo all'ultima.

E' stato possibile osservare in D. una progressiva tendenza a scindere il linguaggio dell'esperienza da quello dell'intelligenza e a porlo in primo piano e poi a distinguere il linguaggio dell'azione da quello dell'idea e a porlo in primo piano, pur restando ferma e chiara la necessità, qui più volte constatata, di riferirsi all'esperienza per definire l'intelligenza e all'azione per definire l'idea, ma soprattutto, per ciò che interessa mettere ora a fuoco, di riferirsi all'intelligenza per definire l'esperienza e all'idea per definire l'azione.

Ci troviamo così di fronte a una filosofia, che ha il proprio cardine nel momento "contemplativo" della vocazione e si svolge sull'imperiosa urgenza di trovare alla vocazione una conferma, che si presenta sempre più nel linguaggio di una filosofia dell'azione rendendo invisibile la tradizione da cui è sorta e animata, ma la cui esplicita presenza costituirebbe una disconferma della pretesa di avere raggiunto il suo obiettivo e una riapertura drammatica della crisi del 1889.

La seconda forma in cui avviene l'occultamento delle origini corrisponde allo sforzo di D. di disfarsi del ricordo della propria elaborazione della tradizione. Essa si esprime inizialmente nel nascondere tutta quella parte del suo itinerario che svolge un ruolo di fondazione della sua filosofia, quanto cioè contenuto nei primi due capitoli di questo lavoro, ciò che esula dalle generiche dizioni "formalismo" e "hegelismo"; e successivamente nel nascondere l'itinerario stesso, in particolare la parte che lo qualifica come ricerca di assicurazione sulla non allucinatorietà delle proposizioni espresse, ovvero la parte che costituisce l'autentica teoria-azione intrapresa a partire dal 1895.

Si tocca così un punto chiave: il mito della conversione, per conservarsi o per realizzarsi, si radicalizza nel senso che non si limita più a trattare i documenti in un certo modo, ma li rende inaccessibili operando sulla realtà della loro disponibilità.

Ha inizio qui la storia delle opere giovanili di D., si innesta qui la situazione di assenza di tali opere evidenziata all'inizio di questa ricerca e sulla quale si fonda l'uso di D. nella storia del pensiero filosofico, psicologico, politico.

L'occultamento delle origini doveva tendere preferenzialmente all'obiettivo risolutore della soppressione dell'itinerario formativo di D., a renderlo irricognoscibile, ma non in astratto, bensì materialmente, attraverso la soppressione delle opere giovanili; quest'obiettivo è stato per lungo tempo realizzato sia in quanto le interpretazioni di D. hanno creduto di poter prescindere, talora in parte ma più spesso del tutto, dall'esame di dette opere e si sono affidate alle dizioni inesatte e fuorvianti dei due scritti biografici del 1930 e del 1939; sia in quanto tali opere sono rimaste materialmente pressoché inaccessibili fino a poco fa.

L'occultamento delle origini dell'itinerario deweiano non è un evento che si sovrappone e contrappone alla vicenda del giovane D., ma un suo interno sviluppo che realizza quanto teorizzato sul punto di vista psicologico negli articoli del 1886.

La battaglia deweiana contro il problema delle origini risale a quegli articoli ed è strettamente connessa all'affermazione del punto di vista psicologico. D. è chiuso in questa contraddizione: la storia deve dimostrare l'ineluttabilità del punto di vista psicologico, ma rischia di relativizzarlo.

Non basta per parare questo pericolo raccontare una storia tutta interna a quel punto di vista; bisogna escludere, bollandola come ontologia, ogni storia che voglia ricostruirne l'origine (Dewey 1967-1972 I pp. 127-131).

Questa situazione del 1886 mostra il senso della posizione che si esprimerà nel mito della conversione, ovvero nel presentare quella che in effetti è vissuta come sua realizzazione, come la cura delle stimmate: tale senso sta nel dimostrare l'assolutezza della posizione assunta prima e data come verificata nell'azione poi.

Il bisogno di assoluto, ovvero di credere di aver prodotto la prova della sensatezza delle risposte date alle domande dell'adolescenza, ha come proprio nemico ultimo e sostanziale la storia della propria soddisfazione e deve necessariamente completarsi sopprimendola.

Il significato dell'occultamento delle origini del proprio pensiero operato da D. è inerente, non opposto, a tali origini. Il mito della conversione e il suo consolidamento nel linguaggio dell'azione, lungi dall'indicare un cambiamento in lui, sono la conferma più radicale della continuità del suo pensiero, dell'essere cioè questo tutto interno all'origine vocazionale. La sua esperienza resta ferma e bloccata al 1882; la crisi deweiana non ha mai prodotto un processo di revisione critica delle premesse, ma soltanto un tentativo di proteggere quell'esperienza che la originava da ogni eventuale crisi ricorrendo anche alla distruzione dei documenti relativi a come effettivamente stavano le cose.

Qui risiede il contenuto reale cui allude l'uso della categoria dell'ambiguo nell'interpretazione di D. Essa coglie, senza spiegarla, la produzione di non-verità intrinseca all'itinerario deweiano; dà notizia dell'esistenza della sfinge, ma indica in questa un fatto naturale, mentre si tratta di una costruzione dell'uomo.

Per definire meglio la peculiarità di D., devo ora portare su un piano più generale il discorso che ho svolto fin qui attenendomi alla dinamica interna al suo itinerario.

Ciò è reso necessario da un aspetto della vocazione a suo tempo sottolineato: il suo aver trovato nel kantismo un linguaggio e un'amplificazione.

Il problema nel cui ambito si spiega il fenomeno dell'occultamento non è solo di D. Il rapporto tra vocazione e kantismo dice che il problema incontrato in termini di esistenza e di esperienza diretta di D., come quello dello spartiacque tra progetto e allucinazione, tra ricerca del rapporto con la realtà e astrazione da questa nella follia, altro non è che il problema della deduzione trascendentale in quanto, come spesso D. ricorda (9), problema centrale del kantismo.

Ridotto all'osso, esso si pone così: qual è la realtà di un mondo intellettualmente presupposto?

D. fino a un certo punto rispose nei termini di Fichte, che pur cita raramente: quelli di un progetto di educazione dell'umanità che conduca la realtà a corrispondere all'idea per il solo fatto che tutte le menti la pensano come tale.

Ma la proposizione secondo cui la realtà di un mondo intellettualmente presupposto risiede nella creazione di mentalità conformi al presupposto, trovava un ostacolo invalicabile nella propria storia sia in quanto traccia della possibilità di una mente non conforme, sia in quanto registrazione del suo essere una proposizione espressa da un soggetto e non il mondo. La filosofia idealistica doveva necessariamente svilupparsi nel senso di rimuovere quest'ostacolo: una proposizione doveva diventare il mondo e il primo passo in questo senso era quello di sopprimerne la determinatezza sopprimendone l'origine. Quella filosofia poteva esistere e svilupparsi solo rinunciando a presentarsi come tale. L'idea avrebbe conquistato il mondo solo presentandosi come azione.

Nella prospettiva qui esposta dobbiamo far risiedere la specificità della collocazione di D. nella storia del pensiero. In altri termini il fenomeno dell'occultamento delle origini non testimonia tanto la collocazione di D. nell'ambito dell'idealismo, quanto la specificità di questa collocazione.

In questo senso egli si presenta come un interprete dell'idealismo che seppe cogliere il bisogno più profondo cui quella dottrina era giunta nel proprio sviluppo, il bisogno di nascondersi, di dimenticarsi, di universalizzarsi attraverso una perdita di determinatezza storica.

NOTE

(1) A. Visalberghi nell'"Introduzione" del 1949 alla Logica incorre (a p. xi) in questo errore che mantiene nelle edizioni successive: «(...) già gli *Outlines of Ethics* del 1891, pubblicati in collaborazione con James H. Tufts, segnavano una radicale conversione verso quel naturalismo umanistico» ecc. Gli *Outlines of a Critical Theory of Ethics* non sono stati pubblicati in collaborazione con Tufts e il riferimento va perciò inteso come fatto ad *Ethics*, che però è del 1908. Cito questo piccolo episodio di critica perché mi sembra indicativo della tesi che sostengo: la conversione esiste solo in un tempo e in un luogo immaginari.

(2) E' il più precoce lavoro di D. tradotto in Italia, da cui inizia la diffusione in Italia del D. "non hegeliano".

(3) «Il 1894 è uno degli anni che gli storici di D. già designano come di transizione e crisi» (Bagnetti 1960 p. 254).

(4) E' la tesi di Feuer.

(5) «Questo scritto (The Logic of Verification) è degno di particolare attenzione perché segna il primo chiaro tentativo di staccarsi dall'idealismo e di porsi sulla via dello strumentalismo» (Brancatisano 1951 pp. 413-414).

(6) «(...) periodo di travagliato trapasso dal trascendentalismo al positivismo testimoniato dai suoi primissimi scritti — e specialmente dalla Psychology del 1886 (sic)». (Borghi p. 346; Brancatisano p. 412).

(7) Ad esempio, quell'aspetto del mondo deweiano che nell'ambito della presente ricerca è designabile come bisogno di universalizzare e oggettivare la vocazione compare nel linguaggio di D. alternativamente come incarnazione, sintesi di universale e individuale, esperienza.

(8) Come nel caso delle coppie di termini intelligenza-esperienza idea-azione. In ciascun termine si definisce in rapporto all'altro e l'uso disgiunto di uno dei due termini per indicare una realtà che è definita solo dal loro concorso crea un offuscamento di senso. Molte oziose polemiche, come ad esempio quella tra Corallo e Visalberghi, sono sorte per non aver tenuto conto di questo aspetto della retorica deweiana.

(9) Continui riferimenti a partire da Kant and the philosophic Method (Dewey 1967-1972 I pp. 41-44)

IX. CONCLUSIONI: DALL'ENIGMA ALLE DOMANDE

Nei capitoli settimo e ottavo di questo lavoro ho mostrato l'infondatezza dell'immagine di un doppio D. e la continuità e unità dell'itinerario deweiano; ho proposto una spiegazione di quell'immagine come sviluppo necessario della premessa filosofica del primissimo D. e quindi parte integrante e caratterizzante, anche se non immediatamente visibile, della sua filosofia; e ho accennato al rapporto tra tale immagine e quella di un D. ambiguo nella quale la critica tende a tramutarla: questa dipende infatti dal mito della conversione che produce la prima perché esso genera un discorso monco, e dunque ambiguo, in quanto fa delle opere giovanili una premessa superata di un poi anziché una chiave per comprendere questo poi, e le confina nell'inesistente.

L'occultamento delle origini, che la filosofia deweiana produce come proprio necessario interno sviluppo e che si esprime materialmente nell'occultamento delle opere giovanili, costituisce tale filosofia come entità senza storia, senza identità, indecifrabile, ambigua e disponibile a tutte le operazioni, sia della pace che della guerra, sia della conservazione che della ponderata trasformazione; la costituisce come sfinge produttrice di enigmi.

L'ambiguità non è la qualità indecifrabile della filosofia deweiana, bensì la conseguenza della sua destorificazione, ovvero della soppressione delle opere giovanili. Essa è ciò che resta visibile dello sforzo compiuto da D. per rendere assoluto il proprio "idealismo", e cioè la propria vocazione, per sradicare ogni traccia della propria storia e delle proprie origini e motivazioni; ogni ricordo dell'adolescenza, ogni coscienza della vicenda vissuta e della storicità delle soluzioni tentate, ogni ponte con le fonti dell'ignoto.

Quali aspetti e caratteristiche della realtà D. le opere giovanili illuminano allorché riemergono dall'ignoto al di là dell'atto che ve le ha sospinte?

Formule come "hegelismo", "assolutismo", "sperimentalismo", "dall'assolutismo allo sperimentalismo" ecc. non aiutano a rendere il senso dell'itinerario di D., essendo invece necessario chiamare in causa la dialettica della domanda, della vocazione, delle stimmate e della loro cura e il complesso gioco delle articolazioni interne a ciascuno di questi momenti.

Questa dialettica presenta una cesura fondamentale che va sottolineata in quanto potrebbe risultare poco evidente sia perché testimoniata solo indirettamente dalle opere giovanili, sia per l'estensione di questo lavoro e per il modo in cui l'ho suddiviso.

Sebbene la parte dedicata al D. non scritto occupi tanto meno spazio di quella dedicata al D. scritto, il lavoro che sto per concludere va visto come suddiviso in due parti: la prima corrispondente al primo capitolo e dedicata al momento della domanda; la seconda corrispondente ai capitoli dal secondo all'ottavo e dedicata al momento della risposta e della sua sistematizzazione.

Il passaggio dalla prima alla seconda parte riflette la cesura fondamentale dell'itinerario deweiano. Infatti il vero e unico cambiamento in esso va situato nel passaggio dal D. non scritto al D. scritto, dal D. della domanda a quello della risposta, in quanto comporta una radicale modificazione di orientamento mentale. Tutti gli altri cambiamenti sono passaggi interni a quello al D. scritto, adattamenti e perfezionamenti di una posizione assunta al momento di quel primo passaggio. Le molteplici articolazioni della risposta sono tutte interne al perimetro di ricerca definito dalla vocazione e dalle stimmate che questa lascia; e in genere tutto il periodo, fino al 1898, è un periodo di assestamento all'interno dell'universo della vocazione, di

adattamento rispetto ai problemi da questa posti. E' un processo di cura delle stimmate, di cancellazione del senso di artificialità della vocazione.

La parte successiva alla vocazione, presa per sé, è priva di storia. Interpretata in rapporto a quanto la precede, rivela di essere il faticoso tentativo di normalizzare la soluzione, data con la vocazione, alle «lacerazioni» dell'adolescenza; il tentativo, cioè, non di modificare il formalismo, ma di evitarne la consapevolezza.

I contenuti della filosofia deweiana costituiti dall'atto che ne occulta le origini, dalla dialettica di domanda e risposta che compare al di là di tale occultamento, e dalla fondamentale cesura in tale dialettica costituita dalla vocazione e dal passaggio allo scrivere, suggeriscono alcune considerazioni sulla globalità e su alcuni specifici aspetti di tale filosofia.

La prima riguarda la sua identificazione stessa. Mentre le precedenti letture presentano l'opera del giovane D. come preparazione agli scritti della maturità, la prospettiva è qui invertita. Risulta che le proposizioni fondamentali sono, nel 1898, tutte acquisite. La ricerca di D., già arrestatasi al momento della vocazione, si ferma definitivamente con la presunta individuazione dell'azione capace di trasformare l'idea in fatto nel senso che la fitta rete dei «sogni senza pensieri», delle «fantasticherie né piacevoli né irritanti» e «dei doveri senza luce» (Dewey 1977 p. 5) diventa sempre meno suscettibile di crisi. Ciò che segue il 1898 è conferma, adattamento, enfattizzazione e ripetizione (1) ora di un punto ora di un altro dell'itinerario giovanile. La filosofia di D., si può in sintesi sostenere, sta proprio soltanto là dove non è stata cercata, in quelle opere giovanili che sono rimaste nell'ombra.

La seconda osservazione riguarda il rapporto di tale filosofia con il suo fine dichiarato: la conoscenza. Mentre le varie posizioni deweiane sono solitamente intese come momenti di elaborazione di un proposito di conoscenza, qui esse sono, almeno quelle scritte, presentate come estranee a tale proposito, prodotte da un movimento che ha posto una volta per tutte D. al di fuori del conoscere, in una sfera che è sostanzialmente di difesa dalla crisi.

Tutto ciò stravolge le interpretazioni fondate sugli aspetti immediatamente visibili, non occultati, della produzione deweiana.

Nella bibliografia italiana su D., basata, come si è visto, sulla non conoscenza delle opere giovanili e dell'itinerario deweiano, e perciò su tali aspetti, ricorrono con insistenza, tra altri, alcuni temi: esperienza, democrazia, educazione, storia, scienza. La linea di interpretazione qui seguita, fondata sul disoccultamento delle opere giovanili e dell'itinerario giovanile, presenta ciascuno di questi temi in un modo che non avrà facile ingresso nella tradizione di detti studi.

Infatti il riferimento alla globalità resa ignota delle opere giovanili e dell'itinerario che testimoniano porta, ad esempio, a discutere il concetto dell'esperienza in un modo che non può prescindere dall'esperienza di D. e, in primo luogo, dal momento di questa costituito dalla vocazione. Il concetto deweiano dell'esperienza riceve al momento della vocazione un'impostazione che determina in modo radicale ogni successiva espressione di D. su di esso. L'esperienza di D. è l'esperienza del D. non scritto. Con la vocazione interviene un distacco dall'esperienza e, al posto di quest'ultima, si inaugura un discorso che ha sostanzialmente la funzione di mascherare la perdita subita e di proteggere il soggetto contro le sue conseguenze.

E' chiaro che, di fronte a quest'interpretazione che tiene conto di quanto relegato nell'ombra, risultano improbabili le interpretazioni che attribuiscono a D. un «empirismo radicale» (Borghi p. 1) e che lo propongono come l'espressione dello «spirito scientifico» (2) in quanto privo di presupposti o, per contro (è la posizione della critica cattolica e marxista), come estraneo all'esperienza proprio perché privo di presupposti.

Va anche notato il cambiamento di prospettiva che la conoscenza delle opere giovanili impone a proposito del concetto di democrazia. Se per democrazia si intende apertura all'esperienza, ovvero un sistema che comprenda la possibilità di modificare se stesso, D. fuoriesce da ogni possibilità di discorso di democrazia nel momento stesso in cui, con la vocazione, limita radicalmente il campo del reale; e ne fuoriesce ancor più in seguito quando tende con tutte le forze a evitare il crollo difendendo tale limitazione, e difendendola in primo luogo con la violenza (3) pedagogica .

In nessun luogo l'antidemocraticità del suo pensiero si vede bene come nell'attività educativa. Non in quanto vi si insegna un'ideologia antidemocratica, ma in quanto è attiva realizzazione, azione realizzatrice, di un'idea antidemocratica. E, al riguardo, suscita profondo stupore, e consente di misurare a pieno la conseguenza dell'oblio delle opere giovanili, sentir presentare come espressione dello spostarsi dell'asse della scuola dal maestro all'alunno e come difesa delle possibilità di ognuno, quello che dai testi risulta essere, al di là di ogni ombra di dubbio, in teoria e in fatto, il tentativo di uno, divenuto maestro, di sfuggire, attraverso il coinvolgimento di tutti, al confronto con le difficoltà connesse con la gestione della propria adolescenza.

La distinzione tra il D. scritto e il non scritto corrisponde a quella tra l'adolescenza e la post-adolescenza. L'itinerario deweiano, scandito in periodo della domanda e della risposta, appare così sintetizzabile come un tentativo di elaborazione e sistematizzazione dell'adolescenza. Un altro luogo comune perciò qui cade: quello dell'educatore come categoria primaria dell'interpretazione del personaggio D..

Infine, la ricostruzione qui condotta fornisce una visione inattesa del rapporto di D. con la storia e con la scienza.

Non v'è in lui interesse per la storia. Il momento essenziale nel suo itinerario dell'occultamento delle origini lo rende radicalmente ostile al discorso storico tranne nella misura in cui offre argomentazioni atte a imprimere nella mente l'assolutezza o astoricità del punto di vista psicologico (4).

In quanto al suo rapporto con la scienza, esso si radica nel momento in cui le stimate vengono avvertite e sorge il bisogno della loro cura: la scienza è per lui l'allegoria dell'incarnazione e, inoltre, l'allegoria e lo strumento di un'universale identificazione con Cristo.

Valutare l'itinerario deweiano alla luce di una considerazione globale delle opere giovanili e della sua cesura fondamentale colloca perciò in una zona assai distante rispetto a quella abitualmente percorsa. D. non risulta più presentabile come il filosofo dell'esperienza, della democrazia (5), del dialogo (Calogero 1959), dell'esistenza e dell'emancipazione umana (6), dello spirito scientifico e neppure del cieco attivismo (Corallo 1950).

La sua collocazione storica va fondata su altre caratteristiche. In particolare va posto in luce il fatto che vi si esprime una visione radicale e integralista dell'utopia cristiana.

Questa radicalità va intesa in primo luogo nel senso che egli ha preso sul serio il concetto dell'incarnazione e, come assumendo alla lettera l'intenzione dei padri pellegrini, ha pensato nei termini concreti di un

«santo esperimento» (Troeltsch 1969 p. 613) la realizzazione dell'ideale messianico del Mondo Nuovo; e, in secondo luogo, nel senso che ha spinto questa tradizione al culmine del suo sviluppo con il rendere quell'ideale assoluto presentandolo come l'opposto di ciò che è e, quindi, distaccandolo dalla sua storia.

E' nel duplice senso posto in luce da questa sua radicalità che D. aveva presentato il momento della sua "scoperta" della Psicologia fisiologica come metodo filosofico. La sua insistenza sulla psicologia va infatti vista come dovuta all'offerirsi di quest'ultima come metafora e possibilità reale dell'incarnazione e della connessa destorificazione.

D. ci obbliga dunque a definirci e pronunciarci rispetto a una delle più radicali espressioni del totalitarismo dell'idea, espressione che trova la propria peculiarità e i termini del proprio radicalismo nel fatto di completarsi occultandosi in una mistica dell'individuo e della sua azione.

La conoscenza degli scritti compresi tra il 1882 e il 1898 consente quindi di cogliere l'unità del pensiero di D. e, in esso, caratteristiche globali e di dettaglio che, descritte, risultano distanti dall'immagine di lui generalmente proposta e fruita.

In queste conclusioni non voglio però limitarmi a riassumere i punti salienti della mia ricerca su D. sottolineando la distanza tra l'interpretazione del suo pensiero fondata sull'occultamento delle opere giovanili e quella fondata sulla loro conoscenza, ma anche chiarire il significato dell'evidenziazione di tale distanza.

Il principio metodologico fondamentale di D., relazionare l'ignoto al noto, si era costituito grazie a quella vocazione che era "segregazione" rispetto alla «metafisica dell'adolescente» ovvero alle «domande che si affacciano quando sorge la

coscienza di sé»; ora il ritrovamento di ciò che è stato escluso conduce a storicizzare detta vocazione, e, quindi, a ribaltare il suddetto principio metodologico nel suo opposto.

La distanza che ho constatato contrassegna dunque il recupero, attraverso la ricostruzione storica, della dignità filosofica dell'adolescenza. In essa si propone la restituzione del noto all'ignoto. Si infrange la gabbia del giudizio analitico e i diritti di Amleto alla ricerca della verità, usurpati dal trionfo della filosofia di Orazio, vengono ristabiliti.

La «metafisica dell'adolescenza» che riemerge non va vista come vaga disposizione, ma come forza capace di risolvere nel movimento della ricerca la precaria assolutezza della tradizione conoscitiva dalla quale era per un attimo emersa e che l'aveva subito dopo relegata nell'ombra.

Il mondo gratuito e assoluto del «punto di vista psicologico», enunciato nel 1886, si era venuto progressivamente fondando sull'esclusione della domanda, sulla soluzione delle conseguenze di quest'esclusione e sulla soppressione delle tracce dell'intero procedimento, e cioè delle opere giovanili; per contro, la conoscenza di queste ultime ripropone proprio quella disposizione che, nella concezione del primato del punto di vista psicologico enunciata nel 1886, aveva trovato non già il principio di un armonioso funzionamento, ma il contenimento tramite la soppressione.

La fiaccola della domanda può dunque essere ripresa, ma come educata e orientata dalla storia intercorsa.

Specifici e numerosi sono gli aspetti della conoscenza, sotto cui la domanda era stata velata, che vengono interrogati, rievocati in dubbio, smascherati nel loro presentarsi come diversi e opposti rispetto a ciò che effettivamente sono.

La formulazione, anche fugace, di alcuni di essi corrisponde all'aspirazione a stabilire un collegamento tra lo studio di D. e l'interesse per il presente.

Il problema, proposto in apertura di questo lavoro, dell'uso di D. nell'ambito della storia della psicologia è fin qui servito come spunto per porre il problema D. e per cogliere un'immagine di quest'ultimo nascosta dietro i concetti del doppio D. e del D. ambiguo, e perciò lontana dalla nozione nota. Quest'immagine, ora colta, pone l'altro versante del problema: che cosa l'uso di D. in sede di storia della psicologia dice su quest'ultima?

Tale uso si fonda sulla condivisione di quel cardine della filosofia deweiana che è il mito della conversione e, in generale, l'occultamento delle origini. L'enigma D. si costituisce nel momento in cui *The Reflex Arc Concept in Psychology* viene letto senza riferimento, e anzi per escludere ogni riferimento, al precedente del 1886 essenziale a comprenderne il significato.

In breve, l'uso di D. nella storia della psicologia si fonda sulla non conoscenza delle opere giovanili. La conoscenza di queste consente di evidenziare anzitutto questo fatto e invita a porre un quesito elementare sul suo significato: perché l'uso di D. da parte degli psicologi si fonda su tale non conoscenza? Quale significato di se stessa la nuova scienza dimostra di non prendere in considerazione riconoscendo il proprio nesso con *The Reflex Arc Concept in Psychology*, ma non il nesso di quest'ultimo con gli scritti del 1886?

La psicologia, nel raccontare la propria storia tiene lontane da sé le opere giovanili di D. e la conoscenza di D. basata sulla loro corretta valutazione perché sopprimere quest'esclusione comporterebbe sottoporre la propria identità a una critica radicale.

Una critica che ne sottolineerebbe la continuità con ciò dal cui distacco afferma di essere emersa e cioè, in primo luogo, la tradizione filosofica in generale e idealistica in particolare e, in secondo luogo, proprio quella psicologia dell'adolescente di cui pretende di essere la codificazione e, quindi, la neutralizzazione sul piano scientifico; una critica che sottolineerebbe come tale psicologia contempri quale parte integrante della propria identità il processo di soppressione delle proprie origini e del presentarsi come l'opposto di ciò che è, processo che esprime l'intenzione di mantenersi separata dalla propria storia.

Lo studio delle opere giovanili di D. invita a ripensare la storia della psicologia sperimentale in modo da tenere conto sia dei nessi che essa intrattiene con la realtà da cui si dice separata, sia del significato di questo suo proporsi come diversa da ciò che è (7).

Non è solo la storia della psicologia a fare uso dell'immagine del doppio D. Allorché, nell'"Introduzione", ho interrogato la letteratura filosofica su D., non vi ho trovato una spiegazione di tale immagine, ma l'ho vista riproposta come un dato acquisito. Il problema appena posto per la storia della psicologia si riaffaccia perciò in un ambito più vasto: che cosa l'uso dell'immagine del doppio D. nella storiografia filosofica (8) dice sull'identità di quest'ultima?

Non intendo svolgere qui questo tema, ma solo formularlo per segnalare un possibile sbocco d'interesse generale di questa limitata ricerca. Farò solo notare la difficoltà della storiografia filosofica a pensare quel processo di occultamento delle origini o di produzione di un'apparenza di diversità che il suddetto uso esprime.

Il discorso può essere fatto un po' più estesamente in riferimento a un'applicazione specifica della situazione generale descritta, e cioè all'interpretazione filosofica di D. in Italia come veicolo delle sue applicazioni pedagogiche (9).

La centralità del concetto del doppio D. in questo contesto induce a chiedersi: che cosa la fondazione dell'uso pedagogico di D. in Italia sul concetto del doppio D., e cioè sull'occultamento delle opere giovanili, dice su tale uso?

Anche qui vi sono due livelli di risposta. E' infatti chiaro che la cultura italiana del dopoguerra, escludendo dal proprio uso di D. la considerazione del periodo giovanile, voleva nascondere qualcosa che la riguardava. Come già Borghi (10), attraverso la sua affermazione del distacco tra D. e Gentile, permetteva di comprendere, questo qualcosa era la coscienza della continuità, che si esprimeva fin nelle affermazioni di diversità, tra sé e la cultura preguerra cui si presentava alternativa e opposta.

Possiamo spingerci oltre e chiederci: cosa dice la conoscenza delle opere giovanili di D. sul non uso di D. in Italia a partire dall'inizio degli anni '70?

Negli anni '70 si nota in Italia una forte diminuzione di interesse per D. (Alcaro 1980) (11), mentre aumenta l'importanza degli studi sociologici e soprattutto psicologici. E' infatti dell'inizio di quegli anni l'apertura dei corsi di laurea in psicologia. Anche alcuni di coloro che avevano fatto ricorso a D. nella gestione del mondo della scuola ricorrono agli studi psicologici. Né cattolici né marxisti si esercitano più nel ripudio o nell'assimilazione di D., ma nell'acquisizione di spazi propri nel nuovo orientamento.

Questa diminuzione di interesse per D. non è accompagnata dall'apertura di una riflessione critica, ma dal tentativo di un rilancio (12); e l'una e l'altro sono il sintomo di ciò che in realtà stava avvenendo.

Ciò che stava avvenendo era la continuazione dell'uso di D. sotto forma del distacco da lui e oltre lui stesso, la sua apoteosi.

Gli studi psicologici proposti in alternativa all'interesse per la pedagogia del filosofo americano lo continuano dispiegando sul piano dei fatti quello svolgimento interno del suo pensiero per il quale, in generale, la psicologia realizza la filosofia ponendosi come suo metodo e, in particolare, la realizza formando e orientando il mondo della domanda.

Come testimonia l'opera di Bruner (13) il ricorso formativo alla psicologia continua l'opera di D., ma la continua nel senso, che solo la conoscenza delle opere giovanili può cogliere, di trasportare nella prassi il passaggio del percorso deweiano codificato nel 1886.

I settori affrontati bastano a esemplificare come, una volta interpretato D. grazie al pezzo mancante delle opere giovanili, l'enigma da lui costituito si traduce in domande e in problemi.

Le domande che ho già formulato hanno una caratteristica comune, un comune denominatore.

L'identità della psicologia e della costruzione della sua teoria, l'identità dell'interpretazione filosofica di D. fondata sull'occultamento delle opere giovanili o di quella sua particolare applicazione che è stato l'uso pedagogico di D. in Italia o, infine, del passaggio all'atto degli anni 1970, propongono in modo ricorrente un problema.

Curiosamente, questo problema è anche risultato essere un punto fondamentale, e proprio il punto non preso in esame dalle interpretazioni, della costruzione deweiana: la proposizione di ciò che è identico come opposto.

Si riflette cioè qui una caratteristica centrale della filosofia di D. costituita dallo sforzo di presentare il vecchio come nuovo, la risposta come ricerca, la stabilità come movimento, l'idea come azione; in sintesi di presentare come diverso ciò che è uguale.

Ritornare su D. in questo 1984, proprio al termine di un'onda di attenzione per lui, ha quindi, al di là del tema specifico e degli specifici problemi sollevati, il significato di voler contribuire a individuare e disfare questo fenomeno della presentazione come diverso di ciò che è uguale e a recuperare contro di esso la percezione della possibilità di un movimento reale.

NOTE

(1) Tipico esempio di ciò è A Common Faith che ritorna su un momento dell'esperienza precedente il 1898. La non conoscenza delle opere giovanili ha prodotto anche a proposito di questo testo una polemica sterile.

(2) E' il titolo di un saggio di Visalberghi, Il filosofo dello spirito scientifico, "Introduzione" a Dewey 1973.

(3) Sulla "violenza" di D., per come implicita nel suo concetto di democrazia, cfr. il mio lavoro Dewey e la democrazia come annullamento dell'altro in Armando 2004.

(4) Le discussioni sul concetto di storia in D. non colgono quanto qui osservato (cfr. tra altri Visalberghi 1951; Bairati 1970; Siciliani de Cumis 1979). Non è un caso se la riforma della scuola media in Italia, che ha portato alla limitazione dello studio del Latino e del Greco e ha posto le basi per una sostituzione degli studi storici con la prospettiva strutturale delle nuove scienze, è avvenuta con la partecipazione attiva di pedagogisti italiani che si ispiravano a D.

(5) Il filosofo della democrazia è il titolo di un saggio di Visalberghi (1951).

(6) La formula «filosofo dell'esistenza» sta nel titolo del saggio di Fanizza, cfr. ante cap. I.

(7) Ho svolto questo spunto di riflessione critica sull'identità della psicologia in Armando 1986.

(8) Cfr. ante "Introduzione". Il problema del doppio D. come problema centrale dell'esegesi deweiana emerge con chiarezza dall'agile rassegna bibliografica contenuta in Granese 1972.

(9) Per quanto riguarda l'uso di D. nella pedagogia della sinistra italiana del dopoguerra cfr. Armando 1985.

(10) Cfr. ante "Introduzione" e le osservazioni di De Aloysio 1967

(11) Diversa la situazione in U.S.A. ove, almeno fino al 1978 viene notato un forte incremento nelle pubblicazioni su D. (Boydston-Poulos 1978 p. ix), anche in reazione agli eventi del '68 cfr. il mio lavoro Kant e la fondazione della psicoterapia negativa in Armando 2004 pp. 113-126.

(12) Si vedano i temi suggeriti da Alcaro. Nel 1980 si è tenuto un convegno a Urbino su Dewey (Porcheddu 1980).

(13) Cfr. ante "Introduzione". Sul rapporto D.-Bruner cfr. Mazzetti 1967.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI E INDICE

Riferimenti bibliografici

Abbagnano A., Verso il nuovo illuminismo, in "Rivista di filosofia", 4, 1948.

Abbagnano A., Dewey: esperienza e possibilità, in "Rivista critica di storia della filosofia", 1951

Alcaro M., Osservazioni sugli studi italiani su Dewey, in "Rivista critica di storia della filosofia" 1, 1980.

Armando L.A. In margine alla traduzione degli scritti psicologici di Dewey in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena" VI, 1985.

Armando L. A., L'invenzione della psicologia, Nuove Edizioni Romane, Roma 1986.

Armando L. A., La ripetizione e la nascita, Liguori, Napoli 2004.

Bagnetti G., Stato e diritto nel pensiero di Dewey, "Rivista di filosofia", 1960

Bairati D., Storia della filosofia e esperienza in Dewey, "Rivista di filosofia", 1, 1970;

Banfi A., Ripensando a Dewey in "Rivista critica di storia della filosofia", 4, 1951.

Bausola A., L'etica di John Dewey, Vita e pensiero, Milano 1960

Bognetti G., Stato e diritto nel pensiero di Dewey, "Rivista di filosofia", 1960.

Borghi L.,

Borghi L., John Dewey e il pensiero pedagogico contemporaneo in U.S.A., La Nuova Italia, Firenze 1951.

Boring E., History of Experimental Psychology, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1950

Bourne R.

Boydston J. A. (a cura di), Guide to the Works of John Dewey, Southern Illinois Un. Press, Carbondale 1970.

Boydson A. J., A note on Applied Psychology in E.W. III.

Boydston A.J., Guide to the Works John Dewey, Southern Illinois Un. Press, Carbondale 1970.

Boydston J. A Introduzione a Dewey 1987

Boydston J. A. - Andresen R. E. (a cura di), John Dewey. A Checklist of Translations 1900-1967, Southern Illinois Un. Press, Carbondale 1969;

Boydston J.A - Poulos K., Checklist of Writings about John Dewey, Southern Illinois Un. Press, Carbondale 1978

Boydston J. A. ed altri (a cura di), John Dewey. A Checklist of Translations 1900-1967, Southern Illinois Un. Press, Carbondale 1969.

Boydston J.A, John Dewey's Personal and Professional Library, Southern Illinois Un. Press., Carbondale 1982.

Brancatisano F., Sulla formazione di John Dewey, in "Rivista critica di storia della filosofia", 4, 1951.

Brodbeck M., La filosofia di Dewey, "Rivista di filosofia", 1959.

Cafaro C., John Dewey e la critica italiana in "Rivista critica di storia della filosofia", 4, 1951.

Calogero G., "Introduzione" a Una lede comune, Nuova Italia, Firenze 1959.

Canizza F., Dewey filosofo dell'esistenza e filosofo della scienza, in "Rivista di filosofia", 1960.

Canizza F., Dewey filosofo dell'esistenza e della scienza "Rivista di filosofia" 1960.

Corallo G., La pedagogia di John Dewey, S.E.I., Torino 1950.

Coughlan N., Young John Dewey. An Essay in American Intellectual History, The University of Chicago Press, Chicago 1975.

Dazzi N.-. Mecacci L., Storia antologica della psicologia, Giunti, Firenze 1982.

De Aloysio, Leggere Dewey, Japadre, L'Aquila 1967.

Deladalle G., L'idée d'expérience dans la philosophie de John Dewey, P.U.F., Parigi 1967.

Dewey J., The Early Works of John Dewey 1882-1898, a cura di Boydston J.A ed altri, Un. Press, Carbondale 1967-1972, 5 voll.

Dewey J., The Poems of John Dewey a cura di Boydson J. A., Southern Illinois Un. Press, Southern Illinois Un. Press, Carbondale 1977.

Dewey J., The Middle Works of John Dewey 1899-1924a cura di Boydston J.A., Southern Illinois Un. Press. Carbondale 1982, 15 voll .

Dewey J., Philosophy, Psychology and Social Practice, a cura di Ratner, New York 1963.

Dewey J., Come pensiamo, La Nuova Italia, Firenze 1961.

Dewey J., Dall'assolutismo allo sperimentalismo in Filosofi americani contemporanei , a cura di Muirhead J. H., Bompiani, Milano 1939.

Dewey J., Democrazia ed educazione, La Nuova Italia, Firenze 1965

Dewey J., Logica, teoria dell'indagine, Einaudi, Torino 1973

Dewey J., Scritti psicologici del 1886, a cura di Armando L. A., Università degli Studi di Siena, Tipografia Senese, Siena 1984.

Dewey Jane, Biography of J.D.ewey, in The Philosophy of John Dewey, a cura di J. Ratner, New York 1939.

Dykhuisen G., The Life and Mind of J.Dewey, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardswille 1973.

Fanizza F., Dewey filosofo dell'esistenza e filosofo della scienza in "Rivista di filosofia" 1960.

Federici Vescovini G., La fortuna di John Dewey in Italia, "Rivista di filosofia", 1, 1961

Feuer, J.D.'s readings at College in "Journal of the History of Ideas" 1958.

Feuer, Torrey and J.D. Vermont Teacher and Pupil in "American Quarterly" 1958.

Feuer, J.D.'s readings at College in "Journal of the History of Ideas" 1958.

Feuer, J.D. and the Back-to-the-People Movement in American Thought in "Journal of the History of Ideas" 1959.

Feuer, J.D. and the Back-to-the-People Movement in American Thought in "Journal of the History of Ideas" 1959.

Gillio-Tos M. T., Il pensiero di Giovanni Dewey, Loffredo, Napoli 1938.

Granese A., Il giovane Dewey, La Nuova Italia, Firenze 1966.

Granese A., Introduzione a Dewey, Laterza, Bari 1972.

Hodgson S. H., Illusory Psychology, E.W., I, pp. xli e. ss.

Littlefield Davenport F., The Education o/ J. Dewey, Università di California 1946.

Mazzetti R., Dewey e Bruner, il processo educativo nella società industriale, Armando, Roma 1967.

Metelli Di Lallo C., La dinamica dell'esperienza nel pensiero di John Dewey, Liviana, Padova 1958

Morris Eames S., "Introduzione" al vo1. III. Di Dewey J., The Early Works

Murphy G, Some Re/lections on John Dewey's Psychology, "University of Colorado Studies. Series in Philosophy", 2, 1961.

Patanè L.R., La formazione di J. Dewey nello sviluppo della società americana, "Quaderni di Pedagogia", 3, 1978.

Picco I., Note sul Dewey in Italia in "I problemi della pedagogia", 3, 1955

Poggi S., I sistemi dell'esperienza, Il Mulino, Bologna 1977.

Porcheddu M., John Dewey: contributi di un convegno, «Scuola e Città», 11, 1980.

Roback A.A., History of American Psychology, Library Publ., New York, 1952

Schultz D. P., Storia della psicologia moderna, Giunti, Firenze 1974.

Siciliani de Cumis N., Filologia e teoria dell'indagine storica nella "Logica" di Dewey, "Scuola e città", 3, 1979

Smith A. K., The Concept of the Reflex Arc and George Mead's Theory of History, Master's Thesis, Tulane University 1971.

Smith A. K. Dewey's Transition Piece: the "Reflex Arc" Paper, in Dewey and his Influence, vol. XXII dei "Tulane Studies in Philosophy", New Orleans 1973.

Sokal M. M. (a cura di), A Guide to manuscript Collections in the History of Psychology and related Areas, Kraus Int. Pubbl., 1882.

Spirito U., *Il pragmatismo*, Vallecchi, Firenze 1921.

Thomas M.H., *John Dewey: a Centennial Bibliography*, University of Chicago Press, 1962

Troeltsch E., *Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani*, La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 613.

Vasa A., *Epistemologia e sapere pragmatico nella logica di Dewey*, "Rivista critica di storia della filosofia", 1951.

Visalberghi A., *Il concetto di "transazione" in Il Pensiero americano contemporaneo*, Comunità, Milano 1958.

Visalberghi A., *Il filosofo della democrazia "Scuola e città"*, 1951.

Visalberghi A., *Il filosofo dello spirito scientifico*, "Introduzione" a *Logica*, cit.

Visalberghi A., *La storia della filosofia nel pensiero di Dewey*, "Rivista critica della filosofia italiana" 1951.

Ward H., *Robert Elsmere*, University of Nebraska Press, Lincoln 1967.

White M., *The Origins of Dewey's Instrumentalism*, Columbia Un. Press, New York 1943.

Wirth A.G., *John Dewey as Educator*, Robert Kreeger, Huntington 1979.

Indice

Introduzione: un enigma

I. Uno sguardo al Dewey non scritto

II. La vocazione e le stimmate

III. La "scoperta" e il progetto della sua verifica (1. Da Kant ad Hegel; 2. Da Hegel a Wundt; 3. Da Wundt a Dewey)

IV. Lo svolgimento del progetto (1. L'uso della storia della filosofia nello svolgimento del progetto di verifica della "scoperta"; 2. Lo svolgimento teoretico del progetto; 3. Lo svolgimento pratico del progetto)

V. La crisi del 1889 (1. "Psychology" come atto impulsivo; 2. "The Ethic of Democracy" come commento a "Psychology"; 3. Le espressioni della crisi negli scritti del 1889)

VI. La ricostruzione del 1889-1994 (1. Gli scritti di logica del 1890-1891 e la formulazione del concetto di azione; 2. Lo sviluppo del concetto di azione; 3. La socializzazione dell'intelligenza)

VII. Gli anni della sintesi e dell'azione (1. L'unità dell'arco riflesso e l'unità della ricerca; 2. La coscienza del fine; 3. Gli scritti e le iniziative pedagogici come azione)

VIII. L'occultamento delle origini

IX. Conclusioni: dall'enigma alle domande