

NOTE

SULLA PIÙ RECENTE FILOSOFIA EUROPEA E AMERICANA

(Contin.: v. fasc. prec., pp. 264-277)

XII.

JOHN DEWEY (1).

John Dewey è conosciuto in Italia specialmente come pedagogo. La sua dottrina dell'educazione ha impresso un orientamento nuovo alle scuole americane, e, mediatamente, opera anche tra noi, per merito del Lombardo Radice, che ha saputo cogliere alcune affinità profonde che, malgrado la diversità delle insegne speculative, esistono tra esse e la pedagogia idealistica, ed ha potuto così innestare molte vedute originali del Dewey nella propria dottrina pedagogica.

(1) Una bibliografia completa degli scritti del Dewey è quella di MILTON HALSEY THOMAS and HERBERT WALLACE SCHNEIDER, *A bibliography of John Dewey*, New York, Columbia University Press, 1929. Un'ottima scelta di brani, sistematicamente raggruppati, è data dal volume: *The philosophy of John Dewey* selected and edited by J. RATNER, New York, Holt, 1928. Le opere più significative del Dewey sono: *Psychology*, New York, 1887 (18913); *Outlines of a critical theory of ethics*, N. Y., 1891; *Studies in logical theory*, Chicago, 1903; *How we think*, Boston, 1910; *Democracy and education*, N. Y., 1916; *Essays in experimental logic*, Chicago, 1916; *Reconstruction in philosophy*, N. Y., 1920; *Human nature and conduct*, N. Y., 1922; *Experience and nature*, Chicago, 1925; *Characters and events (Popular essays in social and political philosophy)*, N. Y., 1929, 2 vols; *The quest for certainty*, N. Y., 1929; *Construction and criticism (The first Davies Memorial Lectures)*, Columbia University Press, 1930. Si vedano anche gli articoli che il D. ha pubblicato in *The Journal of Philosophy*, edito dallo Schneider. Per la letteratura intorno al Dewey, si consulti il vol. cit. di Milton Halsey Thomas ed Herbert Wallace Schneider. Una traduzione italiana del libro *Reconstruction in philosophy* è in corso di pubblicazione presso l'editore Laterza.

Ma il Dewey ha elaborato anche una filosofia, nel senso più ampio e complesso che si suol dare a questa parola, di cui la citata pedagogia non è che un prolungamento e un complemento, e che merita di esser conosciuta come una delle espressioni più spontanee ed originali del pensiero contemporaneo. Una delle prime prove di queste sue qualità ci è indirettamente offerta dalla difficoltà stessa che s'incontra nel catalogarla tra le scuole e gl'indirizzi che la tradizione ci ha reso familiari. Essa ha qualche affinità col prammatismo, in quanto rifugge dagli schemi intellettualistici del pensiero classico e considera l'attività stessa della mente come un valore strumentale; donde il nome di « strumentalismo » con cui suol essere designata. Ma, in contrasto con la grettezza filistea del prammatismo, che degrada l'attività del pensiero al livello di un'utilità meramente economica, essa ne rivendica il carattere e il significato ideale. Dire che il pensiero sia uno strumento non significa, per il Dewey, che esso escluda ogni ricerca imparziale e disinteressata; allo stesso modo che — com'egli dice — attribuire a una locomotiva un carattere strumentale non significa deprezzare il valore di un'accurata ed elaborata costruzione di essa. Ma c'è di più una netta differenza tra la strumentalità fisica e quella intellettuale: la prima è più limitata e circoscritta nel suo uso, la seconda, appunto perchè è una strumentalità altamente generalizzata, è più flessibile nell'adattamento a un uso imprevisto (1). Queste parole del Dewey ci ricordano la definizione che il Montaigne dava del pensiero come un *outil à tout usage*, e ci spiegano che egli possa dare al suo prammatismo o strumentalismo una qualifica idealistica. Del resto, le espressioni « prammatismo », « idealismo » nel loro raccostamento statico non valgono a darci una rappresentazione adeguata della sua dottrina: come ha già notato un critico americano, la via giusta per apprezzare la filosofia del Dewey è quella di considerarne non i punti di partenza e di arrivo, ma il movimento dagli uni agli altri. Nelle sue ricerche egli di solito esordisce col più crudo empirismo e con un ostentato disprezzo pei dommi della filosofia intellettualistica tradizionale, che può urtare una mente filosoficamente educata; ma, dotato com'egli è del senso della complessità crescente della vita spirituale, non si appaga delle semplificazioni superficiali da cui muove, ma scava in profondità e si ritrova così alle stesse fonti a cui hanno attinto

(1) DEWEY, *Reconstruction in philosophy* (10.^a ristampa, 1929), pp. 148-149.

ī maestri della speculazione idealistica di tutti i tempi. Insomma, l'idealismo non è per lui un risultato, ma una linea di movimento, di cui va acquistando sempre più piena coscienza (1).

Il Dewey muove dal sentimento vivace dell'antitesi tra l'individuazione antica della vita e la moderna. Pei Greci l'immobilità e l'immutabilità erano i caratteri essenziali del vero essere; il mutamento apparteneva a una sfera inferiore dell'apparenza spuria e ingannatrice. In questa visione si rifletteva uno statico ordine sociale, avente al suo vertice, almeno come ideale aspirazione, una vita puramente contemplativa, non turbata dall'affaccendamento tumultuoso delle forme di vita più basse, alle prese col mobile divenire. Oggi la disposizione morale di fronte al mutamento è profondamente modificata. « Questo perde il suo *pathos*, cessa di esser guardato con malinconia come una caduta dalla grazia, come fautore di decadenza e di perdizione. Esso viene a significare nuove possibilità e nuovi fini da raggiungere: diviene profetico di un futuro migliore » (2). Quindi, anche la concezione contemplativa del sapere, che presupponeva un oggetto stabile e immutabile, perde ogni valore. Oggi, l'ultima cosa a cui pensa un uomo di scienza è il contemplare. Egli non aspetta passivamente una rivelazione, ma comincia col *fare* qualche cosa, col portar qualche reagente sulla materia da studiare, per veder come si comporta. Egli non può certo mutare le stelle, ma può almeno, con lenti e con prismi, mutare la loro luce non appena tocca la terra; può apprestar trappole per scoprire mutamenti che in ogni altro caso sfuggirebbero (3). Alla passività della contemplazione subentra così l'esperimento attivo, che rompe la stabilità apparente delle cose ed apre la via al mutamento. Per questa via si scoprono le proprietà delle cose, che restano invece occulte a una contemplazione vagante alla superficie di esse. E la « realtà » cessa di essere qualcosa di bello e di definitivo; essa diviene ciò che va accettato come il materiale del mutamento. A loro volta, anche l'« ideale » e il « razionale » cessano di far parte di un mondo separato, incapace di essere usato per far leva nella trasformazione del mondo empirico; ma rappresentano delle possibilità intelligentemente intraviste in

(1) V. l'art. di W. E. Hocking, *Action and certainty*, in *Journal of philosophy* del 24 aprile 1930, pp. 225, 238.

(2) *Reconstruction*, p. 116.

(3) *Ibid.*, 112-113.

seno alle cose dell'esperienza, di cui ci si può servire per migliorarle (1).

Di questa visione moderna della realtà le scienze della natura sono, per il Dewey, l'espressione più genuina. La filosofia, invece, che per molti riguardi ha assecondato e promosso l'emancipazione dello spirito moderno dai legami di un'irrigidita tradizione, per altri riguardi li ha confermati e ribaditi, col fatto stesso che ha mutuato dai Greci molti dei suoi problemi e dei suoi ideali. Ancora per essa vige l'identificazione della realtà con ciò ch'è stabile, regolare, finito; mentre l'esperienza, nelle sue forme non sofisticate, ci attesta una differente realtà e ci avvia verso una differente concezione delle cose. In effetti, noi viviamo in un mondo che è un miscuglio di sufficienza, compiutezza, ordine e ricorrenza, che rendono possibili la previsione e il controllo, e di singolarità, ambiguità, incertezze, insomma di processi che si avviano verso conseguenze ancora indeterminate. Questi due aspetti son mescolati insieme non meccanicamente, ma vitalmente, come il grano e la zizzania della parabola: noi possiamo riconoscerli separatamente, ma non dividerli. Irrigidirli in due mondi distinti, come, nella scia della tradizione, sèguita ancora a far la filosofia, significa perdere il senso della loro antitesi e del loro intreccio (2). Bisogna che essa invece si ponga al loro centro o alla loro confluenza; che cioè essa si liberi del tutto dalle forme del pensiero classico ed operi lo stesso mutamento che già le scienze della natura hanno attuato. Non si tratta però — è bene avvertirlo — di appropriarsi, secondo i dettami del positivismo, dei risultati scientifici, per sottoporli a una manipolazione di secondo grado; ma di dare un riconoscimento alla funzione attiva del pensiero in un mondo a cui il mutamento è connaturato. La trasformazione che il Dewey vagheggia ha un significato metodologico e insieme metafisico: la scienza non è tanto un modello da imitare, quanto un segno e un documento di un mutato atteggiamento spirituale verso il mondo, da cui bisogna trarre tutte le implicite conseguenze, speculative ed etiche.

Molte vane quistioni filosofiche sorgono dall'assunzione di una mente che sta a sè, da una parte, e un estraneo e stabile oggetto dall'altro, che dev'esser visto e osservato. Si chiede allora come mai una mente e un mondo, un soggetto e un oggetto, così sepa-

(1) *Reconstruction*, p. 122.

(2) *Experience and nature*, p. 47.

rati e indipendenti, possano venire in tale relazione tra loro, che una vera conoscenza sia resa possibile. Se il conoscere fosse abitualmente concepito come attivo ed operativo, secondo l'analogia dell'esperimento guidato da ipotesi o dell'invenzione guidata dall'idea di qualche possibilità, non è troppo dire — osserva il Dewey — che il primo effetto sarebbe di emancipare la filosofia da tutti i *puzzles* epistemologici che ora l'ingombrano (1). E per cominciare: il fatto della relatività delle sensazioni suscita difficoltà gravi solo se si attribuisce alle sensazioni il valore teoretico di riproduzioni soggettive di una realtà oggettiva preesistente. Bisogna invece considerarle come di natura emotiva e pratica piuttosto che cognitiva e intellettuale. Esse sono urti, che segnalano un mutamento, dovuto all'interruzione di un assetto anteriore. « P. es., una persona che prende note con una matita non avverte la pressione della matita sulla carta o sulla mano, finchè essa scorre liberamente. L'attività sensoriale incita in modo automatico e inconscio la risposta motrice. V'è una preformata connessione fisiologica, acquistata con l'abitudine, ma che in ultima istanza si riferisce a una connessione originaria nel sistema nervoso. Se la punta della matita si rompe e l'abitudine dello scrivere non opera speditamente, allora c'è un urto cosciente: la sensazione che qualcosa non va. Questo mutamento emotivo opera come uno stimolo per un mutamento richiesto nell'operazione. Si guarda la matita e la si tempera o se ne prende un'altra. La sensazione opera come un *pivot of readjusting behavior*. Essa segna una rottura nella *routine* precedente dello scrivere e l'inizio di un nuovo modo di azione. Le sensazioni sono relative nel senso che segnano transizioni nei modi del comportamento da un abito a un altro. Il razionalista ha ragione pertanto di negare che le sensazioni come tali siano veri elementi di conoscenza. Ma le ragioni che egli dà in favore di questa conclusione e le conseguenze che ne trae sono erranee. Le sensazioni non sono parti di alcuna conoscenza, buona o cattiva, superiore o inferiore, imperfetta o completa. Esse sono piuttosto provocazioni, incitamenti, sfide, a una ricerca che termina in una conoscenza. Come interruzioni, esse sollevano le domande: cosa significa questo urto? che accade? qual'è la mia relazione col turbato ambiente? che bisogna fare? » (2). Se tale è la loro natura, il

(1) *Reconstruction*, p. 123.

(2) *Ibid.*, pp. 89-90.

loro preteso atomismo scompare totalmente, e si rende superflua l'esigenza di una facoltà sintetica, di una ragione super-empirica per connetterle. La filosofia non si trova più di fronte al problema insolubile di cercare una via per mezzo della quale dei grani separati di sabbia possano esser saldati in una forte e coerente roccia. Scompare ogni necessità del macchinario kantiano di concetti a priori per sintetizzare una pretesa materia amorfa dell'esperienza. La vera materia consiste in processi di adattamento reciproco tra azioni, abiti, funzioni attive, connessioni tra fare e subire: coordinazioni sensorio-motrici. Questa organizzazione intrinseca alla vita rende superflua una sintesi al di sopra della natura e dell'esperienza (1).

Pure, se un pensiero non è necessario per coordinare il materiale sensibile, è necessario per rispondere alle domande poste dalle sensazioni. Non ritornano così, per altra via e con forma diversa, le categorie e la sintesi kantiane? Questo ritorno si effettua, nella concezione del Dewey, quasi a insaputa del suo autore: egli parla di metodi mentali, di analisi, di generalizzazioni, ecc. senza chiedersi se queste articolazioni del pensiero non abbiano per caso bisogno di una spiegazione a priori. Egli si serve dei suoi « strumenti » intellettuali senza indagare fino in fondo come mai essi son posti in grado di funzionare. Le sue prevenzioni contro il kantismo sono particolarmente suggerite da un'istintiva ripugnanza per l'interpretazione fichtiana di Kant: cioè per l'idea di un *Ego* troppo sufficiente a sè stesso, che con una specie di magia crea il mondo. Tale non è per lui la funzione del pensiero, bensì quella di ri-creare il mondo, trasformandolo in uno strumento e un possesso dell'intelligenza. Il pensiero prende inizio da specifici conflitti in seno all'esperienza, che cagionano perplessità e turbamenti. « Gli uomini, per norma, non pensano, se non quando hanno perturbazioni da sedare, difficoltà da superare. Una vita di riposo, di successo senza sforzo, sarebbe una vita senza pensiero. Gli uomini non tendono a pensare quando la loro azione è dettata dall'autorità. I soldati hanno difficoltà e restrizioni a iosa, ma, in quanto soldati, non hanno fama di essere pensatori. Il pensiero è approntato per essi dall'alto. Dovunque regna un'autorità esterna, il pensiero è sospetto e nocivo » (2).

(1) *Reconstruction*, pp. 90-91.

(2) *Ibid.*, p. 138.

Il pensiero nondimeno non è la sola via in cui può esser cercata una soluzione personale d'una difficoltà. Sogni, fantasticherie, idealizzazioni emotive, sono anch'essi vie di scampo dalla perplessità e dal contrasto. Ciò che contraddistingue il pensiero è il modo di affrontare i fatti: osservazione, analisi, generalizzazione, inferenza sono le principali articolazioni del lavoro mentale. Niente ha fatto più danno all'opera del pensiero dell'abitudine di considerare l'osservazione come qualcosa che è fuori e prima del pensiero e il pensiero come qualcosa che può andare avanti senza includere l'osservazione di nuovi fatti. Il pensiero, che è inteso come metodo di una ricostruzione dell'esperienza, tratta l'osservazione come un passo necessario nella definizione del problema, e che consiste nel localizzare il perturbamento o la difficoltà, e nell'intravedere, se pure in modo vago, il significato di essi. L'osservazione è diagnosi, e la diagnosi implica sempre un interesse in anticipazione e preparazione. Risulta di qui che la formazione delle idee e dei concetti è già in embrione in questo primo stadio: le idee infatti, quando non sono mere fantasie tramate dalla memoria come un rifugio sentimentale, sono appunto anticipazioni di qualcosa da venire, ipotesi da accettare come punti di orientamento di un lavoro. Intendere questo fatto, soggiunge il Dewey, significa bandire ogni rigido dogma dal mondo, e riconoscere che le concezioni, le teorie, i sistemi sono sempre aperti allo sviluppo, mediante l'uso. Essi sono, come s'è detto, strumenti, il cui valore sta nella loro capacità di lavoro. « *Knowing is not self-enclosed and final, but instrumental to reconstruction of situation* » (1).

Questo carattere strumentale è osservabile anche negli stadi più alti del lavoro del pensiero, cioè nei processi di astrazione e di generalizzazione. Ogni concreta esperienza è unica nella sua totalità e non è ripetibile. Ora, mediante l'astrazione, un certo elemento di essa è prescelto per il sussidio che offre nell'afferrare qualche altra cosa ancora. Preso per sè, è un frammento mutilo, un povero sostituto della totalità vivente da cui è estratto. Ma, considerato funzionalmente, e non in modo statico e strutturale, esso rappresenta la sola via in cui un'esperienza può essere resa valida per un'altra. L'astrazione è liberazione dai limiti dell'esperienza singola. Più essa è teoretica e astratta, cioè più si allontana dal particolare sperimentato, e più si fa adatta all'infinita varietà

(1) *Reconstruction*, p. 145.

delle cose che possono presentarsi. Le antiche matematiche e l'antica fisica erano molto più vicine all'esperienza concreta e corpulenta che non quelle moderne. E, appunto perciò, erano più incapaci di applicazioni estensive, in forme inaspettate.

Astrazione e generalizzazione sono connesse. Esse sono, rispettivamente, l'aspetto negativo e positivo della stessa funzione. L'astrazione libera un fattore in modo che possa essere usato; la generalizzazione rappresenta l'uso. Essa trasferisce, estende, applica un risultato d'una precedente esperienza, per ricevere e interpretare un'esperienza nuova. I processi deduttivi, a loro volta, definiscono, delimitano, purificano e pongono in ordine le idee mediante le quali è condotta questa operazione potenziatrice e direttiva, ma non possono da soli, per quanto perfetti, garentirne l'esito (1). Questo può essere assicurato soltanto da una conferma sperimentale delle ipotesi elaborate dal pensiero; in modo che tutto il lavoro mentale si svolge in un circolo, il quale movendo dai fatti ritorna ad essi, arricchendoli di un significato che originariamente non avevano. Nella fase iniziale, essi erano materia bruta; nella fase finale sono elementi significativi di una ricostruzione intelligente, appartengono a un livello più alto dell'esistenza.

Di qui, un nuovo concetto attivo e dinamico della verità. Se le idee, le teorie, i sistemi, sono strumenti di una riorganizzazione intelligente di una situazione data, allora la prova della loro validità sta nell'effettivo compimento di questo lavoro. Se essi ottengono successo nella loro funzione, sono attendibili, sani, validi, veri. Altrimenti falsi. La conferma, la corroborazione, la verifica stanno nelle opere, nelle conseguenze. « *Handsome in that handsome does* » « *By their fruits shall we know them* ». Ciò che ci guida veramente è vero. L'avverbio « veramente » è più fondamentale, tanto dell'aggettivo « vero », quanto del nome « verità ». Un avverbio esprime una via, un modo di azione. Ora un'idea è appunto un disegno o un piano per agire in una certa via, per chiarire una data situazione. Nelle materie fisiche gli uomini si sono a poco a poco abituati a identificare la verità col verificato. Ma essi ancora esitano a riconoscere ciò che da questa identificazione procede e a derivarne una nuova definizione della verità. Generalizzare questo riconoscimento, significa imporre all'uomo la responsabilità di abbandonare gl'irrigiditi dogmi, così nella logica, come

(1) *Reconstruction*, p. 150-151.

nella politica e nella morale, e di assoggettare alla prova delle conseguenze i suoi più cari pregiudizi (1).

Questa, nelle sue linee sommarie, è la dottrina della conoscenza del Dewey. Si tratta ora di vedere in che modo essa stessa soddisfa al proposto criterio di validità. Una dottrina della conoscenza ha sempre le sue radici in una metafisica implicita o esplicita. E, nel caso nostro, se il conoscere ha il valore di una ricostruzione intenzionale della realtà, se i concetti sono ipotesi soggette a convalida sperimentale, c'è luogo a chiedersi se il comportamento delle cose, nella loro struttura oggettiva, giustifica tali vedute. La risposta a questo quesito è contenuta nell'opera *Experience and Nature*, che è la più decisamente orientata verso la metafisica. Il Dewey nega che esista una rigida separazione tra la mente, come centro d'interessi conoscitivi e sperimentali e la natura come oggetto conosciuto e sperimentato. Per lui, i due termini della tradizionale antitesi sono sulla stessa linea di sviluppo: il conoscere sperimentale appartiene all'ordine della realtà naturale, ed è lo stadio più alto, in cui alcuni genuini tratti della natura vengono a manifesta realizzazione; e, d'altra parte, la natura stessa, nei suoi stadii pre-conoscitivi, non ha una struttura materiale estranea alla mente, ma esige la mente e perciò ha un'affinità profonda con essa (2). Natura e conoscenza (o esperienza) sono momenti di un'identica storia. Le cose empiriche immediate, nel loro significato presentativo e non ancora rappresentativo, sono punti terminali di storie naturali. La conoscenza scientifica, a sua volta, non eleva un altro regno rivale di esistenza antitetica, ma rivela l'interna struttura, l'ordine e il senso da cui dipende il presentarsi degli eventi immediati. Essa insomma trasforma gli eventi in oggetti, dove gli oggetti sono gli stessi eventi forniti di un significato (3). E il significato non è qualcosa di soggettivo, che noi aggiungiamo a una realtà estranea e impassibile, ma è parte oggettiva e integrante della stessa realtà, che per mezzo della conoscenza si scopre. A volte, la « scoperta » è considerata come una prova che l'oggetto della conoscenza sia già lì, bell'e pronto. Ora, che vi sia un'esistenza antecedente alla ricerca e alla scoperta, non si può negare; ma si nega che, come tale, cioè indipendente-

(1) *Reconstruction*, pp. 156-159.

(2) *Experience and Nature*, p. 24.

(3) *Objects are events with meanings: Exper. and Nat.*, p. 318.

mente dalla conclusione dell'evento storico della ricerca nella sua connessione con altre storie, essa sia già l'oggetto della conoscenza. Si dice che i norvegesi abbiano scoperto l'America. Ma in che senso? Essi approdarono alle sue coste dopo un viaggio burrascoso: vi fu scoperta nel senso che fu toccata una terra non ancora toccata da Europei. Ma, finchè il nuovo oggetto veduto e trovato non fu usato per modificare antiche credenze, per mutare il senso della vecchia carta del mondo, non vi fu scoperta in un significato intellettuale pieno e concreto. La scoperta dell'America implicava l'inserzione di una terra di nuovo toccata nella carta del globo; ed anzi, questa inserzione non era meramente additiva, ma trasformatrice di un quadro precedente del mondo (1).

In che differisce questa concezione dall'idealismo, almeno com'è comunemente inteso? In ciò, che l'idealismo, seguendo la tradizione classica che identifica l'oggetto della conoscenza con la realtà, la verità con l'essere, è costretto a prendere l'opera del pensiero assolutamente e tutta in una volta, invece che relativamente e per gradi. In altri termini, esso prende la ricostruzione mentale per una costruzione originaria. Accettando la premessa dell'equivalenza della realtà col conseguito oggetto della conoscenza, l'idealismo non ha modo di notare che il pensiero è intermediario tra alcuni dati empirici ed altri di ordine più alto, tra eventi ed oggetti. Di qui, un compito di trasformazione è stato convertito in un atto miracoloso di creazione. Una conversione di oggetti immediatamente attuali in oggetti « migliori », più sicuri e significanti, è stata considerata come un passaggio dall'apparente e fenomenico al veramente reale. In breve, l'idealismo è colpevole di aver trascurato che pensiero e conoscenza sono storie (2), che l'intelligenza non è qualcosa di posseduto una volta per tutte, ma in costante processo di formazione ed esige costante svegliatezza nell'osservare e nell'inferire, mente aperta per imparare e coraggio nel riadattare.

Idealistica è tuttavia la concezione del Dewey, se non nel senso da lui criticato, che è quello dell'idealismo post-kantiano, certo in un senso più largo, in quanto fa del pensiero e della scienza « la direzione intenzionale degli eventi della natura verso significati capaci di possesso e godimento spirituale... Questa direzione è essa stessa un evento naturale, in cui la natura, altrimenti parziale e

(1) *Experience and Nature*, p. 156.

(2) *Experience and Nature*, p. 158; *Reconstruction*, p. 96.

incompleta, viene pienamente a sè stessa; cosicchè gli oggetti dell'esperienza conscia, quando sono riflessivamente scelti, formano il fine della natura » (1).

La distinzione tra fisico, psico-fisico e mentale si risolve pertanto in una distinzione di livelli di crescente complessità ed intimità d'interazione tra eventi naturali. L'idea che la materia, la vita, la mente rappresentino separate specie di « essere » è un errore che proviene da una sostantivazione di funzioni. La fallacia sta nel convertire le conseguenze di un'interazione di eventi in cause dell'interazione stessa (2). L'errore della scienza greca non è di avere assegnato delle qualità all'esistenza naturale, ma nell'aver male inteso il *locus* della loro efficacia. Essa ha attribuito alle qualità, indipendentemente dall'azione organica, un'efficacia che esse posseggono solo attraverso un mezzo organizzato di vita e di mente. Quando la vita e la mente sono riconosciute come caratteri di un'interazione molto complessa ed estensiva di eventi, è possibile dare uno *status* naturale, esistenziale, alle qualità, senza ricadere nell'errore della scienza greca (3).

In generale, si possono distinguere tre livelli ascendenti di siffatti campi (*fields*) d'interazione. Il primo, che è la scena delle interazioni più ristrette ed esterne, benchè qualitativamente diversificate in sè, è quello fisico. Le sue proprietà distintive son quelle del sistema matematico-meccanico scoperto dalla fisica e che definisce la materia come un carattere generale. Il secondo livello è quello della vita. Malgrado le differenze interne, le azioni vitali hanno caratteri comuni, che si sogliono designare col nome di psico-fisici. Il terzo livello è quello dell'associazione, della partecipazione, della comunicazione. Esso è ancora più diversificato internamente, perchè consta di formazioni individualizzate, ma ha un comune denominatore mentale, dove la mente si definisce come un possesso di « significati » (4). La realtà, nel suo tutto, è lo stesso processo di crescita. Fanciullezza ed età adulta sono fasi di una continuità, in cui — appunto perchè si tratta di una storia — ciò che vien dopo non può esistere se il precedente non esiste (materialismo meccanicistico in germe) e in cui il seguente fa uso di ciò che il precedente ha accumulato (teleologia spiritualistica in germe).

(1) *Experience ecc.*, p. 358.

(2) *Ibid.*, p. 261.

(3) *Ibid.*, p. 265.

(4) *Ibid.*, p. 272.

La reale esistenza è la storia nella sua interezza. L'operazione di dividerla in due parti, per poi unirle con un legame causale, è arbitraria e gratuita (1).

Conformemente a queste premesse, nel binomio corpo-mente, il corpo designa le operazioni di fattori che sono in continuità col resto della natura, così inanimata come animata; mentre la mente designa caratteri differenziali, indicatori di tratti che emergono quando il corpo è impegnato in una situazione più larga, complessa e interdependente. Come per parlare bisogna usare suoni e gesti antecedenti al parlare, così, quando gli uomini cominciano a osservare e a pensare, essi debbono usare il sistema nervoso e le altre strutture organiche già esistenti. La mente (*mind*) denota l'intero sistema dei rapporti mentali (*meanings*) come sono incorporati nelle opere della vita organica. La coscienza, in un essere fornito di linguaggio, è percezione di questi rapporti; il suo campo è molto più ristretto di quello della mente (2). Si potrebbe anzi stabilire l'equazione, che la mente sta agli eventi, come la coscienza sta agli oggetti.

A questa metafisica corrisponde un'etica che attribuisce ai processi attivi della ricerca e della scoperta, nella vita morale, lo stesso posto che occupano nella scienza della natura, e alla ragione il compito di segnare delle direttive, delle linee ideali di movimento all'attività pratica, soggette a loro volta a continue revisioni e a riadattamenti sperimentali. Nessun individuo o gruppo vuol esser giudicato dal conseguimento di un certo risultato, ma dalla direzione in cui si muove. L'uomo cattivo è colui che, non importa quanto sia stato moralmente immeritevole, si avvia a diventar migliore. Tale concezione ci fa severi nel giudicar noi stessi, umani nel giudicar gli altri. Esso esclude quell'arroganza che sempre accompagna il giudizio fondato sul grado di approssimazione a un fine prestabilito. Onestà, temperanza, giustizia, e similmente salute, ricchezza, sapere, non sono beni da esser posseduti come se esprimessero fini prefissi da raggiungere. Essi sono direzioni del mutamento nella qualità dell'esperienza. L'unico fine morale è lo stesso sviluppo (3).

Pessimismo ed ottimismo sono due alternative egualmente fallaci. Il pessimismo è una dottrina paralizzante. Nel dichiarare che

(1) *Experience* ecc., p. 275.

(2) *Ibid.*, pp. 285, 303.

(3) *Reconstruction*, pp. 176-177.

il mondo è tutto cattivo, esso rende futili tutti gli sforzi per scoprire le cause di specifici mali, e così distrugge alla radice ogni tentativo per rendere il mondo migliore e più felice. D'altra parte, l'ottimismo totale, che è la conseguenza del tentativo di escludere il male dal mondo, è egualmente un incubo. In fondo, l'ottimismo, che giudica il mondo come il migliore dei mondi possibili, può essere considerato come il più cinico dei pessimismi. Se questo mondo è già il migliore, a che vale sforzarsi di migliorarlo? «*Meliorism*» è la convinzione che le condizioni specifiche, che esistono in un momento dato, buone o cattive che siano comparativamente, possono sempre essere migliorate. Esso incoraggia l'intelligenza a studiare i positivi mezzi del bene e gli ostacoli che si oppongono alla loro realizzazione, per rimuovere questi ultimi (1).

Da questo punto di vista vanno giudicate le associazioni e le istituzioni, che riuniscono insieme gli sforzi e le aspirazioni umane. Esse son fatte per l'uomo, più che l'uomo non sia fatto per esse: la loro natura è quella di mezzi e strumenti dell'umano benessere e progresso. Non bisogna però intendere tale strumentalità nel senso angusto, che serva a ottenere qualcosa per gl'individui, nemmeno la felicità. Esse son mezzi per creare gli stessi individui. Solo in un senso fisico e spaziale l'individualità è un dato originario; in un senso morale e sociale, essa è qualcosa da creare. Individualità significa iniziativa, inventività, assunzione di responsabilità nella scelta delle credenze e nella direzione della condotta. E questi non sono doni, ma realizzazioni (2). Ora, ogni associazione schiavistica deprime, non libera, le forze individuali. Solo nell'organizzarsi con eguali l'uomo diviene un consapevole centro di esperienza. L'organizzazione che la dottrina tradizionale ha generalmente pensato sotto il nome di stato, in quanto è subordinata, diviene statica, rigida, istituzionalizzata, sempre che non sia usata per facilitare e arricchire i contatti degli esseri umani tra loro. Se la filosofia liberale inglese tendeva, fedele allo spirito del suo empirismo atomistico, a fare della libertà e dell'esercizio dei diritti dei fini a sè stessi, il rimedio non è da cercare nel ricorrere a una filosofia che pone obblighi fissi e leggi autoritarie, qual'è quella tedesca (3). L'idealismo istituzionale — come opportunamente il Dewey chiama

(1) *Reconstruction*, p. 178.

(2) *Ibid.*, p. 194.

(3) *Ibid.*, p. 207-208.

la dottrina politica di Hegel — ha idealizzato le istituzioni storiche, col concepirle come incarnazioni di una mente immanente e assoluta. Non si può negare che questa filosofia abbia avuto una potente influenza nel riscuotere il pensiero, al principio del XIX secolo, dall'individualismo atomistico in cui era caduto in Francia e in Inghilterra. Essa ha servito anche a rendere lo stato più costruttivamente interessato in materie d'importanza pubblica, a soddisfare il bisogno di un'educazione nazionalmente organizzata nell'interesse generale e a promuovere lo spirito collettivo di ricerca in tutti i campi. Essa ha fatto, per rendere efficaci le organizzazioni, più di quanto non abbia fatto qualunque altra filosofia; ma non ha provveduto alla possibilità di una libera modificazione sperimentale delle organizzazioni stesse (1). Inoltre, pur magnificando l'individualità in astratto, ha inghiottito le individualità concrete. L'organicismo sociale significa che ogni individuo ha un posto e una funzione limitati, che debbono essere integrati dalle funzioni di altri organi. La nozione di organismo è usata così per dare una filosofica sanzione alla divisione delle classi: ciò che nelle applicazioni sociali significa esterna imposizione, in luogo di crescita spontanea (2).

A questa dottrina il Dewey oppone una concezione democratica delle associazioni umane. Per lui, una società che provvede a partecipare i propri beni a tutti i suoi membri in termini eguali (almeno come tendenza, se non come risultato) e che assicura un flessibile riadattamento delle sue istituzioni mediante l'interazione di differenti forme di associazioni, è democratica (3). Naturalmente, la democrazia politica non è che un episodio, e neppure tra i più felici, di un processo di democratizzazione così inteso. Della democrazia si suol dare comunemente la giustificazione che, poichè una società democratica ripudia il principio dell'autorità esterna, essa deve trovare un sostituto nella volontaria disposizione e nel volontario interesse: ciò che può esser creato solo dall'educazione. Ma v'è una spiegazione anche più profonda. L'estensione nello spazio del numero degl'individui che partecipano a un dato interesse, in modo che ciascuno deve riferire la propria azione a quella degli altri e deve aver presente l'azione altrui per dare un punto di riferimento alla propria, equivale alla rottura di quelle barriere di classi, razze, nazionalità, che impediscono agli uomini di percepire,

(1) *The philosophy of J. Dewey*, p. 392.

(2) *Democracy and education*, p. 70.

(3) *Ibid.*, p. 115.

e quindi di realizzare, la piena portata spirituale della loro attività (1).

Nell'un senso e nell'altro, l'avvento della democrazia è affidato a una bene intesa e accuratamente promossa educazione. Per educazione il Dewey intende quella ricostruzione e riorganizzazione dell'esperienza, che dà sempre nuovo significato all'esperienza stessa e accresce l'abilità di dirigerne il corso e lo sviluppo. Infanzia, giovinezza, età adulta, stanno tutte sullo stesso livello educativo, nel senso che tutte le età della vita hanno ciascuna il proprio compito ricostruttivo e la propria meta di arricchire lo spirito umano (2). L'educazione tradizionale si fonda essenzialmente sulla *routine*, sulla iterazione e sull'accumulazione automatica. Ora queste possono, sì, accrescere l'abilità tecnica, ed hanno pertanto un certo valore educativo. Ma esse non conducono a nuove percezioni e connessioni; limitano, piuttosto che ampliare, l'orizzonte mentale. E quando l'ambiente muta e la nostra maniera di agire dovrebbe essere modificata per poter essere tenuta in una equilibrata connessione con le cose, la *routine* si risolve in una passività disastrosa; la vantata abilità in una grande inettitudine. Bisogna pertanto, nell'educazione, dare il primo posto al far da sé, al pensar da sé, alla spontaneità inventiva. Non è irragionevole procurare che l'apprendimento abbia luogo in tali condizioni che, dal punto di vista di chi impara, vi sia genuina scoperta. Se gli scolari più immaturi non fanno scoperte dal punto di vista dei più progrediti, essi ne fanno dal proprio punto di vista, sempre che v'è genuino apprendimento. Nel processo normale dell'imparare anche cose già note ad altri, lo scolaro reagisce in modi inaspettati. V'è qualcosa di fresco, qualcosa che non può essere preveduto anche dal maestro più esperto, nel modo con cui egli affronta il suo tema e nelle vie in cui le cose lo colpiscono. Troppo spesso tutto ciò è spazzato via come irrilevante, e gli scolari sono deliberatamente tenuti a ripetere le materie nell'esatta forma in cui gli anziani le concepiscono. Il risultato è che ciò ch'è istintivamente originale nell'individualità, ciò che distingue un individuo dall'altro, resta inutilizzato e non diretto (3).

In tema d'individualità, è falsa l'idea del Rousseau che il bambino debba esser solo e non impegnato in attività associate, per poter svolgere indisturbato le proprie attitudini personali. Questa

(1) *Democracy and education*, p. 101.

(2) *Ibid.*, p. 89; *The philosophy of J. D.*, p. 382.

(3) *The philosophy of J. D.*, pp. 384-386; *Democracy*, pp. 91, 354.

idea misura l'individualità secondo i limiti spaziali e ne fa una cosa fisica. Al contrario, molte delle capacità individuali non vengono alla luce se non sotto lo stimolo dell'associazione. Ma, anche senza giungere all'esagerazione del Rousseau, v'è, nell'organizzazione presente delle scuole, una tendenza ad isolarle dalle ordinarie condizioni della vita. Si realizza così il curioso paradosso, che il luogo dove i fanciulli sono mandati per imparare è l'unico luogo del mondo dov'è difficile avere delle esperienze.

La scuola com'è disegnata dal Dewey, e come si viene attuando sotto il suo influsso, vuol essere una comunità in miniatura, una società in embrione, sulla stessa linea di sviluppo della società in grande. Il suo principio informatore è che la coscienza dell'individuo non è qualcosa di meramente privato, un continente chiuso, indipendente da ogni altro; ma è qualcosa che viene in continua partecipazione e comunicazione. Questo carattere viene in luce, piuttosto che nella contemplazione teoretica, nell'azione: quando agiscono, gli uomini agiscono in un mondo comune e pubblico. Perciò, nella scuola del Dewey, il fanciullo comincia non con l'imparare qualcosa, ma col *fare* qualcosa. Il primo approccio con qualunque soggetto, nella scuola, dev'essere il meno scolastico ch'è possibile. Si spiega pertanto che il Dewey abbia scarse simpatie per la tecnica Montessori, che si dà troppa cura di ottenere distinzioni intellettuali senza perdita di tempo e senza sforzo, e d'introdurre immediatamente i fanciulli nel mondo dei rapporti intellettuali che gli adulti hanno formulato. Invece, il primo contatto con un materiale nuovo, in qualunque stadio dell'attività umana, deve avere il carattere di un tentativo, di una prova, che dà libero corso anche all'errore. Un individuo deve prima tentare, nel gioco o nel lavoro, di fare qualcosa col suo materiale, attuando i propri impulsi; poi egli stesso verrà notando l'inter-azione della sua energia col materiale impiegato (1). L'esperienza non è una mera combinazione di mente e natura, soggetto e oggetto, metodo e materiale, ma un'unica, continua interazione di una grande varietà di energie. Non c'è pertanto separazione netta tra maestro e scolaro, tra chi comunica e chi riceve; si tratta di una *shared activity*, che imparando insegna e insegnando impara.

Insieme con questi già accennati, ritroviamo già nel Dewey, molti dei concetti che son poi divenuti familiari nella pedagogia idealistica italiana. Così l'unità tra gioco e lavoro; così la massima che *results (external answers or solutions) may be hurried; pro-*

cesses may not be forced; così i motivi polemici contro la filosofia meccanicistica e contro l'empirismo associazionistico.

« Scuola attiva » è stata designata, nel suo complesso, l'organizzazione scolastica vagheggiata dal Dewey. Attiva, non già nel senso che anteponga la mera prassi all'insegnamento teoretico, ma nel senso che considera qualunque materia l'insegnamento nel suo motivo dinamico generatore, e vuole che le vie dell'imparare siano pel fanciullo quelle stesse che percorre l'umanità nel suo complesso. Così l'insegnamento scientifico non consiste nel travasare idee fatte, ma nel porre lo scolaro in grado di riscoprire da sè passo per passo ciò che il pensiero scientifico ha scoperto: che è condizione di una intrinseca assimilazione. L'insegnamento della geografia si fa non raccogliendo nomi e dati, ma viaggiando, magari sulla carta: si muove dal proprio paese, da interessi locali, e poco per volta si progredisce verso il nuovo, si scoprono paesi e continenti ignoti. Similmente, nello studio della storia il Dewey osserva che ciò che ne uccide la vitalità è la segregazione dai modi e dagl'interessi della vita sociale presente. Il passato, come mero passato, non conta più: lasciate che i morti seppelliscano i loro morti. Il quadro della storia invece si anima se la conoscenza del passato viene considerata come la chiave per intendere il presente. Il vero punto di partenza della storia è sempre una certa situazione presente, coi suoi problemi individualizzati (1).

Come si vede, questi sviluppi metafisici, etici e pedagogici della dottrina del Dewey sorpassano di gran lunga le premesse prammatistiche e strumentalistiche iniziali. La stessa esaltazione del metodo delle scienze della natura, come ci è offerta in *Reconstruction*, sembra che debba essere attenuata. Se anche nelle scienze dello spirito, al pari che in quelle naturali, si tratta di sperimentare e di non perder contatto con la realtà effettuale, l'esperimento assume un valore profondamente diverso. Il mondo della natura è un mondo da assoggettare, il mondo dello spirito è un mondo da liberare, e solo mediante un libero sprigionarsi di attività, di forme, di strutture, può realizzare sè stesso. Il Dewey è venuto acquistando una coscienza sempre più chiara di questa esigenza idealistica di liberazione; ma non ha ancora, in conformità di essa, compiuto una revisione delle sue originarie premesse metodologiche.

continua.

GUIDO DE RUGGIERO.

(1) *Democracy and education*, pp. 248, 250, 257.