

APhEx 13, 2016 (ed. Vera Tripodi)
Ricevuto il: 03/07/2015
Accettato il: 04/01/2016
Redattore: Valeria Giardino

APhEx
PORTALE ITALIANO DI FILOSOFIA ANALITICA
GIORNALE DI **FILOSOFIA**
NETWORK
N°13 GENNAIO 2016

P R O F I L I

John Dewey

Brunella Casalini

In questo breve profilo, dopo aver tracciato alcuni cenni biografici, illustreremo i tratti fondamentali della ricostruzione della filosofia proposta da Dewey, per vedere, infine, come la sua filosofia dell'esperienza offra una base coerente alle sue teorie dell'educazione e della democrazia.

INDICE

1. INTRODUZIONE
2. CENNI BIOGRAFICI
3. LA CRITICA ALLE TEORIE SPETTATORIALI DELLA CONOSCENZA
4. INTELLIGENZA E UNITÀ DEL METODO SCIENTIFICO
5. NATURA UMANA E TEORIA POLITICA
6. INDIVIDUO E SOCIETÀ
7. PLURALISMO E AZIONE DELLO STATO IN AMBITO ECONOMICO
8. LA TEORIA DEMOCRATICA E LA NECESSITÀ DI UNA “GRANDE COMUNITÀ”

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI DEWEY CITATE

OPERE DI LETTERATURA SECONDARIA CITATE

BIBLIOGRAFIA GENERALE

1. Introduzione

John Dewey (Burlington, Vermont 20 ottobre 1859 - New York 1952) è stato uno dei maggiori filosofi americani della prima metà del Novecento e uno dei più rappresentativi esponenti del pragmatismo, insieme a Charles Sanders Peirce (che ne è considerato il vero fondatore), William James, Jane Addams e George Herbert Mead. Fu anche un influente intellettuale pubblico, attivamente impegnato a sostegno della causa delle donne, dell'antirazzismo, dell'anticolonialismo e contro il “capitalismo predatorio” che si era sviluppato negli Stati Uniti d'America con l'avvento delle grandi corporations.¹ È stato uno dei fondatori della National Association of the Advancement of Colored People (NAACP) e dell'American Federations of Teachers. Contrario all'isolazionismo nazionalista, fu favorevole alla nascita della Società delle Nazioni.

La sua opera sterminata, dopo un periodo di declino, è stata oggetto di un rinnovato interesse negli ultimi trent'anni grazie alla raccolta e pubblicazione di tutti i suoi scritti a opera del Center for Dewey Studies,² e alle diverse letture che ne hanno proposto, tra gli altri, Richard Rorty, Hilary

1 Si deve a Bertrand Russell una ben diversa rappresentazione del pragmatismo come «filosofia del business» che stride decisamente con il carattere progressista delle posizioni di Dewey. Nel 1922 Russell scrisse di Dewey: «L'amore della verità è oscurato in America dal commercialismo di cui il pragmatismo è l'espressione filosofica» (cit. in Fesmire (2015, 103)).

2 Center for Dewey Studies at Southern Illinois University Carbondale: http://deweycenter.siu.edu/info_index.html

Putnam, Richard Bernstein, Richard Shusterman e Robert Brandom.

Rorty, in particolare, restituendone un'immagine che tende a ridurla a «critica della cultura» (Frega (2008, XI)), ha posto la filosofia pragmatista americana in dialogo con la filosofia continentale. Dewey, Wittgenstein e Heidegger sono, per Rorty, i tre filosofi più importanti del Novecento e la loro importanza sta nell'aver abbandonato ogni tentativo di rendere “fondativa, “rigorosa” e “scientifica” la filosofia: «[...] il messaggio comune a Wittgenstein, Dewey e Heidegger è un messaggio storicista. Ciascuno di questi tre ci ricorda che indagini sui fondamenti della conoscenza, della moralità o del linguaggio o della società possono costituire semplice apologetica, il tentativo di rendere eterno un gioco linguistico contemporaneo, una pratica sociale, un'immagine di sé» (Rorty (1986, 13)). Putnam (1992) e Bernstein (2010), al contrario, sembrano mirare piuttosto ad una rivalutazione del pensiero logico-epistemologico di Dewey e a sottolineare l'impatto emancipativo che esso può avere se applicato a tutti gli ambiti dell'esperienza umana; mentre Shusterman (2000) ha contribuito alla riscoperta dell'estetica deweyana e Brandom (2011) a quello della sua filosofia del linguaggio.

In questo breve profilo, dopo aver tracciato alcuni cenni biografici, illustreremo i tratti fondamentali della ricostruzione della filosofia proposta da Dewey, per vedere, infine, come la sua filosofia dell'esperienza offra una base coerente alle sue teorie dell'educazione e della democrazia – queste ultime oggi anch'esse oggetto di attenzione soprattutto tra i teorici della democrazia deliberativa (cfr. Bohman (2004), Sabel (2015)), della sfera pubblica (cfr. Habermas (1992) e Honneth (1998)) e della giustificazione epistemologica della democrazia (cfr. Anderson (2006), 2010) (per un approfondimento, si veda: Frega 2015).

2. Cenni biografici

Dopo un'iniziale fase di adesione all'idealismo hegeliano, negli anni del suo dottorato presso la Johns Hopkins University e poi del suo insegnamento presso l'università del Michigan (1884-1894), Dewey arriva a maturare una sostanziale sfiducia verso tutte le costruzioni filosofiche chiuse e sistematiche, pur continuando a ritenere essenziale l'impegno continuo della ricerca filosofica. Ad allontanarlo dall'idealismo e dal tentativo di combinare idealismo, cristianesimo e darwinismo (Calcaterra (2011, 26)), sarà l'influenza di William James e dei suoi *Principles of Psychology* (1890) e, qualche anno dopo, il contatto con la Social Settlement Hull House,

fondata da Jane Addams a Chicago, in uno dei quartieri più difficili della città, dove Dewey si era trasferito nel 1894 per occupare l'incarico di Direttore del Dipartimento di filosofia, psicologia ed educazione. Qui Dewey lavorò a fianco non solo di Jane Addams, subendo il fascino del suo riformismo e impegno sociale, ma anche di personaggi quali George Herbert Mead e James Tufts.³ A Chicago fonda una scuola laboratorio, conosciuta come “scuola Dewey” e getta le fondamenta di quella che è nota come la Scuola del pragmatismo di Chicago. Nel 1904 si trasferisce alla Columbia University, dove in un clima di più grande libertà accademica pubblica alcuni tra i suoi più importanti lavori: *Ethics* (1908), con James Tufts, *How We Think* (1910) e *Democracy and Education* (1916). Convinto della necessità dell'ingresso degli Stati Uniti in guerra durante il primo conflitto mondiale, Dewey si schierò poi in favore del sogno wilsoniano della Società delle nazioni, rimanendo infine profondamente deluso dagli esiti di quell'esperimento.

Tra il 1919 e il 1928 visitò il Giappone, la Cina, la Turchia, il Messico e l'Unione Sovietica, intensificando la sua attività di intellettuale pubblico, politicamente *engagé*. Gli anni più produttivi della sua carriera saranno il decennio 1929-1939: risalgono a questo periodo una nuova edizione rivista di *Experience and Nature* (1925-1929), *The Public and its Problems* (1927), *The Quest for Certainty* (1929), *Liberalism and Social Action* (1935). Negli anni Trenta, dopo aver lasciato la Columbia University per andare in pensione, Dewey viaggiò in Europa con l'amico Albert Barnes, critico e collezionista d'arte, che influenzò la scrittura del suo *Art and Experience* (1934).

Cresciuto nel Vermont a contatto con una madre profondamente religiosa, Dewey maturò nel tempo, anche grazie alla moglie Alice Chipman, un profondo distacco verso qualsiasi chiesa, arrivando a sostenere in *Common Faith* (1939) il valore di una fede indipendente da qualsiasi credo, democratica e secolarizzata, una fede caratterizzata dalla devozione alla “intelligenza come forza dell'azione sociale”.

Nel 1937, Dewey viaggiò fino a Città del Messico per presiedere la Commissione d'inchiesta per valutare le accuse rivolte a Leon Trotsky da Josef Stalin, arrivando ad una sua completa assoluzione. Nel 1940 si trovò a difendere pubblicamente Bertrand Russell, al quale la City University di New York aveva negato un posto a causa delle sue idee radicali in materia di religione, matrimonio e sessualità. Pur riconoscendo la pericolosità di Hitler, Dewey accettò l'idea dell'ingresso americano in guerra solo quando,

3 Sul pragmatismo della Scuola di Chicago, cfr. Rucker (1969) e Feffer (1993).

in seguito all'attacco di Pearl Harbour, esso divenne inevitabile. Per tutti gli anni quaranta combatté per la libertà di pensiero contro il nascente clima di intolleranza che attraversava gli Stati Uniti e che sfocerà nel maccartismo, di cui lui stesso fu vittima, venendo investigato per attività sovversive e pericolose per gli Stati Uniti d'America.

Nel 1952, all'età di novantatré anni Dewey morì a New York in seguito ad una polmonite; sei anni prima si era sposato per la seconda volta con Roberta Lowitz Grant, più giovane di lui di cinquant'anni, e aveva adottato due bambini.⁴

3. La critica alle teorie spettatoriali della conoscenza

La ricerca di certezze e verità eterne, collocate al di là del tempo e dell'esperienza umana, è stata a lungo il tratto caratterizzante della storia della filosofia. Dai greci, agli empiristi, ai razionalisti quest'aspirazione all'assoluto ha poggiato sul dualismo mente/corpo, teoria/pratica, ideale/materiale, separando l'umanità dalla natura. Dopo Darwin (cfr. ID), secondo Dewey, la filosofia non può che andare oltre questa impostazione e ricollocare il processo conoscitivo nel rapporto uomo/ambiente. La sua filosofia riconduce la conoscenza non alla relazione cognitiva soggetto/oggetto, dove il soggetto è posto in contrapposizione a un mondo degli oggetti che deve rispecchiare, ma alla relazione con una natura di cui il soggetto è già da sempre parte. La conoscenza diventa così nella sua ricostruzione della filosofia un pensare sulla pratica, una pratica riflessiva o intelligente. Essenziale nello sviluppo di questa impostazione filosofica è la critica del concetto di *esperienza* sostenuto tanto dagli empiristi quanto dai razionalisti. Per quanto per altri versi abissalmente distanti, sia l'empirismo che il razionalismo, secondo Dewey, propongono una teoria della conoscenza che è «ricalcata sull'atto del vedere»:

L'oggetto riflette la luce all'occhio, e in tal modo diviene visibile; un occhio o una persona provvista di apparato ottico avvertono delle differenze, ma la cosa vista non è minimamente modificata. L'oggetto reale è l'oggetto così fissato nella sua regale solitudine da apparire come un re per qualsiasi mente che lo contempi o vi getti uno sguardo [...]. (QC: 19, 24)

L'analisi dell'esperienza a livello biologico offre però una diversa visione:

⁴ Per una più ampia ricostruzione della biografia di Dewey, cfr. Westbrook (1991), Rockefeller (1991).

l'esperienza appare, infatti, come un processo di scambio attivo tra l'organismo e l'ambiente: «sperimentare significa vivere e [...] il vivere procede dentro e a causa di un mezzo ambiente e non nel vuoto» (NRF: 7, 37). Nel processo esperienziale l'organismo, che non è mai fuori o contrapposto al mondo naturale, ha una posizione attivo/passiva: assimila elementi dell'ambiente e produce su quest'ultimo modificazioni favorevoli alla vita.

Una metafisica che voglia essere minimamente coerente con i dati della biologia evolutiva deve allora tener conto del ruolo che nell'esistenza umana hanno sia l'incertezza, l'instabilità e il rischio, sia la certezza (cfr. Fesmire (2015, 43)). Il sé è parte integrante dell'esperienza e più che conoscere «becomes a knower» (NRF: 47, 97). Il conosciuto, risultato della transazione scaturita da una situazione problematica, è il risultato di un procedimento di partecipazione e distacco: il punto di partenza della riflessione è sempre una realtà *in fieri*, un contesto di eventi del quale si è parte. La riflessione e la critica, tuttavia, richiede anche un distacco, un arresto e una sosta nel flusso dell'esperienza:

[...] l'esperienza reale è un tale marasma che un certo grado di distanza è un requisito fondamentale per ottenere una visione di prospettiva. I pensatori spesso hanno esagerato a prendere le distanze. Ma un certo allontanamento è necessario, giacché altrimenti essi sono assordati dal clamore immediato e accecati dall'immediato splendore della scena. (EN: 306, 292)

Mediante la riflessione il mondo esperito viene trasferito in uno spazio mentale in cui può essere sottoposto a sperimentazione ideale e immaginativa. Il conosciuto, risultato di questa sperimentazione, non è la copia di una realtà esterna fissa e immutabile, ma un costrutto che risulta dalla ricostruzione e trasformazione dell'esperienza, che rispetto a quanto esperito non è più vero, ma solo più controllabile. Il mondo nel quale viviamo è nella visione pragmatista un mondo aperto e in evoluzione, in cui il succedersi dei mutamenti richiede capacità di continuo adattamento. L'intelligenza svolge principalmente una visione riorganizzatrice e anticipatoria mediante la possibilità umana di servirsi di dati e fatti come segni e simboli di cose avvenire. Diversamente dall'animale, l'uomo può così, grazie a questa capacità di rapportarsi all'ambiente in forma mediata simbolicamente, *infuturarsi* e acquisire un maggiore controllo sulle conseguenze delle proprie azioni. Il pensiero è la risposta naturale ad una situazione problematica ed è strettamente connesso all'azione. L'attività conoscitiva ha un carattere contestuale e strumentale: tanto i problemi quanto i mezzi con i quali li risolviamo hanno sempre origine da uno

specifico contesto problematico. Se perdiamo di vista la loro origine contestuale rischiamo di trasformarli in strumenti del tutto inutili, se non addirittura controproducenti. Che le idee abbiano un'origine sempre contestuale e legata ad una circostanza non significa che il pragmatismo sia una mera filosofia dell'adattamento: la risposta alle situazioni problematiche che all'uomo si presentano, che lo voglia o no, richiede sempre un intervento creativo, la capacità di innovare (cfr. Joas (1993, 4)).

Le profonde differenze che distinguono le attività umane da quelle degli altri organismi viventi possono essere comprese a partire dal ruolo che riveste il *linguaggio*: è attraverso lo sviluppo del linguaggio, infatti, che l'uomo – come scriverà Gehlen – «spezza il cerchio dell'immediatezza» e crea lo spazio d'un mondo panoramicamente dominabile, accantonato e disponibile (Gehlen (1990, 83))⁵. L'ambiente in cui l'uomo è situato è costruito attraverso il *medium* linguistico: mediante il linguaggio gli eventi sono sottratti al flusso degli eventi e trasformati in oggetti, in cose aventi significato, e quindi manipolabili intellettualmente. Il linguaggio rivela, d'altra parte, un ulteriore tratto dell'esperienza umana: il suo carattere comunicativo, per cui l'agire umano si configura sempre come un agire diretto ad un tu, come un «agire duale» (Gehlen (1990, 200)). La parola *environment* ha perciò un significato molto ampio in Dewey, indicando non solo l'ambiente naturale, ma una realtà costituita da porzioni di senso limitate da un sistema di abiti e credenze socialmente condivisi. L'ambiente dell'uomo è dato da tutto ciò che suscita interesse, e può essere costituito anche da cose e persone lontane nel tempo e nello spazio.

Il vero 'ambiente' dell'uomo è costituito dalle cose che 'effettivamente lo mutano'. Per esempio l'attività dell'astronomo varia con le stelle che egli contempla o sulle quali fa i suoi calcoli. Di quanto lo circonda il telescopio è il suo 'ambiente' più immediato. L'ambiente di un antiquario, in quanto antiquario, consiste nell'epoca remota della vita umana di cui si occupa, e nelle reliquie, nelle iscrizioni, ecc. (DE: 15, 14-15).

L'ambiente dell'uomo è per lo più ambiente sociale: ciò che l'uomo fa è condizionato dalle aspettative, dall'approvazione o dalla disapprovazione degli individui con i quali collabora ad attività comuni e dai costumi sociali. La trasmissione inconsapevole dei costumi e delle abitudini contribuisce in modo determinante alla costituzione dell'ambiente sociale, che Dewey definisce anche – con una terminologia analoga a quella della

5 Per il debito dell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen verso il pragmatismo di Dewey, cfr. Joas (1993).

fenomenologia – *every day world*⁶. Il mondo della vita quotidiana è per noi la realtà predominante perché ha un significato pratico-immediato, dove “pratico” non va inteso nel senso denigratorio della parola “utilitario”: «Esso comprende tutte le materie di diretta fruizione che si presentano nel corso della vita grazie alla trasformazione elaborata dalle belle arti, dall'amicizia, dagli svaghi, dagli affari civili, ecc.» (KK: 253, 325).

La realtà del *common sense* non può mai essere messa totalmente in dubbio. Il dubbio dal quale ha inizio l'attività riflessiva, secondo Dewey, investe infatti sempre solo una parte delle conoscenze che abitualmente diamo per scontate, e mai si configura come dubbio universale alla maniera cartesiana (cfr. Putnam (1992, 78)). In questo senso la riflessione ha un carattere principalmente ricostruttivo, poiché opera sempre a partire da un materiale costituito da abiti e credenze precedentemente fissati. L'organismo umano reagisce agli ostacoli, alle situazioni di dubbio e incertezza creando abitudini in grado di migliorare la sua capacità di sopravvivenza avvenire. L'abitudine, l'abito o l'atteggiamento (*habit*)⁷ è una modalità di rapportarsi all'ambiente e al mondo circostante non consapevole, che non equivale né a routine né a cattiva abitudine, quanto piuttosto ad uno schema d'azione incorporato e interiorizzato. Un *habit* non può essere mutato facilmente; non si cambia come ci si cambia d'abito: le abitudini, infatti, per Dewey, sono costitutive del *self*, perché permanenti e durature, sebbene né fisse né rigide né immutabili. Le abitudini sono ad un tempo limitanti e abilitanti, circoscrivono l'ambito nel quale l'agente può agire; essi testimoniano che l'individuo non è né una tabula rasa né completamente libero di fare qualsiasi cosa. Libertà e limitazione non sono necessariamente opposti. Gli *habits* sono limitazioni che consentono di agire: come una casa senza struttura non potrebbe stare in piedi, così un individuo senza *habits*, schemi psicosomatici appresi e sufficientemente stabili, non sarebbe in grado di muoversi nel proprio mondo. Quegli *habits* sono il frutto di una certa interazione con l'ambiente naturale e sociale e delimitano gli ambiti di azione, ma al tempo stesso la rendono possibile.

I nostri pensieri sono circondati, immersi, in un *background* che non viene mai messo totalmente in discussione, né potremmo mai mettere totalmente in discussione. Se l'uomo, infatti, non potesse accettare come sicure gran parte delle abitudini acquisite, «sommiglierebbe ad un millepiedi

6 Per un possibile confronto tra le posizioni pragmatiste di Dewey e quelle fenomenologiche, cfr. Webb (1978); Kenstenbaum (1977); Rosenthal & Bourgeois (1980); Tibbetts (1979).

7 Cfr. Ruffaldi (2009-2010) e Dreon (2010).

che per lo sforzo di pensare al movimento di ciascuna gamba in relazione alle altre non potesse camminare» (HNC: 30, 46). La nostra attività mentale risponde ad un «principio di enfasi selettiva» (E: 31, 37): la mente sceglie il materiale sul quale operare sempre in relazione ad una particolare questione o ad un particolare problema; ciò che viene scartato non è negato se non perché irrilevante in quello specifico contesto. L'azione di discernimento, attraverso la quale l'uomo mappa e tematizza parti di mondo e le rende disponibili al controllo intelligente, è guidata dall'interesse e mai relativa ad un ambito di discrezionalità illimitato. Ciò consente di sottolineare tre elementi fondamentali della posizione filosofica di Dewey: il carattere selettivo dell'indagine, quello operativo della verità e infine la natura provvisoria di ogni costruzione simbolica (cfr. Fesmire (2015, 55)).

3. Intelligenza e unità del metodo scientifico

Il lavoro selettivo operato dagli "abiti" si svolge per lo più a livello pre-riflessivo. Di fronte ad un evento totalmente inatteso, tuttavia, la coscienza si risveglia: la situazione problematica solleva in noi un dubbio dal quale prende il via l'attività di indagine. *L'inquiry* è «la trasformazione controllata o diretta di una situazione indeterminata in altra che sia determinata, nelle distinzioni e relazioni che la costituiscono, in modo da convertire gli elementi della situazione originale in una totalità unificata» (LTI: 108, 135). Il primo momento in cui essa si articola è la determinazione del problema, che a sua volta implica il richiamo a ipotesi e idee, ovvero l'individuazione delle «conseguenze anticipate di ciò che capiterà, ove certe operazioni vengano eseguite in preciso rapporto con le condizioni osservate» (LTI: 113, 141). Le idee funzionano quindi come guida delle operazioni di osservazione che permettono di arrivare successivamente ad una scelta fra le diverse ipotesi. Queste fasi sono comuni a tutte le attività riflessive, siano esse dirette a risolvere problemi pratici, speculativi o morali. Il pensiero implica sempre un dubbio, da cui trae origine, e un'operazione di ricerca rivolta alla risoluzione della difficoltà iniziale. Non c'è nessuna opposizione tra senso comune e conoscenza scientifica, nel senso che «1. la materia e i procedimenti scientifici nascono dai problemi e dai metodi diretti del senso comune, adatti ad usi e funzioni pratici, 2. reagiscono sui secondi in modo da raffinare, ampliare e rendere enormemente più agili i contenuti e le possibilità d'azione di cui dispone il senso comune» (LTI: 71-72, 88). Mediante la conoscenza scientifica il materiale tratto dal senso comune viene problematizzato, liberato da utilizzazioni particolari, sottoposto a una

discussione pubblica e provato attraverso il ritorno all'esperienza. Le conclusioni di qualsiasi ricerca sono sempre di carattere condizionale, cioè soggette a ulteriore revisione nel prosieguo dell'indagine. Il risultato della ricerca è costituito da credenze o – come preferisce definirle Dewey – «asserzioni giustificate» (*warranted assertions*), termine che sta a ribadire come ciò che legittima la conoscenza raggiunta sia il riferimento alla ricerca e al carattere pubblico dell'indagine che l'ha preceduta. La definizione deweyana trae ispirazione dall'idea peirciana per cui la verità scientifica non è altro che «L'opinione che è destinata ad essere condivisa in definitiva da tutti coloro che investigano» (cit. in LTI: 343, 433), un'idea che avrà grandissima influenza nella filosofia del linguaggio e della scienza successive, oltre che nella filosofia morale: già nella visione peirciana erano riconosciuti i limiti di imperfezione e unilateralità di ogni credenza scientifica e della possibilità di rivedere il risultato raggiunto in uno stadio successivo. Lo strumentalismo deweyano accentua questo aspetto, sottolineando il significato contestualmente condizionato dei risultati raggiunti da ogni singola *community of investigators* (cfr. Tiles (1988, 107); Sleeper (1986, 140)).

La rilevanza che Dewey assegna al metodo scientifico è stato, tuttavia, a lungo uno degli aspetti del suo pensiero che è stato maggiormente criticato e frainteso della sua filosofia. Così, per esempio, Max Horkheimer, in *Eclipse of Reason* (1949), accusa lo strumentalismo di dimenticare che la filosofia ha una funzione prioritaria e critica rispetto alla scienza: «la scienza ha una funzione relativa» e «spetta alla filosofia stabilire tale funzione» (Horkheimer (1967, 75)). La razionalità tecnico-scientifica e positivista, che Horkheimer attribuisce al pragmatismo di Dewey, ne farebbero una mera filosofia dell'adattamento, incapace di mettere in discussione criticamente i fini ultimi verso i quali è diretta l'azione – una critica questa ripresa, tra gli altri, anche da Charles Wright Mills in *Sociology and Pragmatism. The Higher Learning in America* (1964). In realtà, la necessità di stabilire un solido legame tra ricerca scientifica, riflessione filosofico-morale e teorico-politica viene ribadita a più riprese nell'opera di Dewey. Come si legge in *Unity of Science as a Social Problem* (1938) la questione dell'adozione del metodo scientifico ha risvolti importanti sia in negativo che in positivo:

Da un punto di vista negativo, è la libertà dalla schiavitù dell'abitudine, del pregiudizio, del dogma, della tradizione supinamente accettata, del puro egoismo. In senso positivo è il desiderio di ricercare, di esaminare, di discriminare, di dedurre conclusioni sulla sola base dei fatti, dopo aver compiuto ogni sforzo per raccogliere tutti i dati possibili. È la volontà di raggiungere

opinioni e prove di opinioni già accettate, attraverso l'osservazione dei fatti, sia pure riconoscendo che i fatti non hanno significato se non indirizzano verso idee. È, d'altra parte, l'atteggiamento sperimentale che riconosce che, mentre le idee sono necessarie per l'organizzazione dei fatti, esse tuttavia, non sono altro che ipotesi, la cui conferma può essere data soltanto dalle conseguenze. (USSP: 273, 58)

L'atteggiamento e il metodo scientifico richiedono il rispetto per la cooperazione e per la libera discussione, esaltano i valori della tolleranza e dell'antidogmatismo. La prima conseguenza dell'estensione del metodo sperimentale alle scienze umane è l'abbandono dell'idea che esistano valori e fini ultimi eterni e validi in sé. Gli esseri umani, desiderosi di un ordine definitivo, capace di liberarli dalle incertezze e dai rischi della vita, amano pensare che esista qualcosa di "finale", qualcosa di fronte al quale il corso degli eventi è destinato ad arrestarsi. Le filosofie razionaliste hanno cercato di soddisfare questo bisogno di certezza contrapponendo ai beni transeunti effettivamente esperiti, nati da esperienze concrete di desiderio e soddisfazione, un catalogo di valori eterni e a priori. La filosofia pragmatista, invece, vuole portare alla luce il carattere strumentale del bagaglio tradizionale di idee generalizzate circa fini e valori propri di ogni cultura. Le idee sono «strumenti generali nel giudicare casi particolari» (TV: 230, 69); non sono «fini-in-sé», ma «fini-in-vista», fini il cui valore «è stimato o misurato in base alla capacità che essi mostrano nel guidare l'azione ad appagare, a soddisfare, nel suo senso letterale, gli effettivi bisogni» (TV: 232, 71). In ogni contesto di scelta ci troviamo sempre di fronte ad un insieme di cose godute o desiderate, spesso sulla base dell'impulso e/o dell'abitudine, rispetto alle quali ci troviamo a dover valutare in modo intelligente ciò che è realmente desiderabile e godibile (cfr. Anderson (2014)). Il valore, o fine-in-vista, risulta dall'indagine delle condizioni, dei mezzi e delle conseguenze. L'*end-in-view* non è un valore finale se non limitatamente alla specifica relazione temporale mezzi-fini stabilita in concomitanza alla stato problematico dal quale è sorta la necessità di articolare un giudizio morale. Sebbene i valori, o fini-in-vista, non siano riducibili a fatti, una certa competenza della realtà fattuale può indicare le vie migliori per il loro raggiungimento. La conoscenza della situazione può aiutarci a stabilire, per esempio, se le condizioni economiche, politiche e culturali di una certa epoca siano favorevoli, o no, alla realizzazione dei valori socialmente diffusi, e quali ostacoli si frappongono a tal fine. Riconoscere che i valori si danno sempre solo come risultato di un atto di valutazione e che devono essere suscettibili di analisi e comparazione circa le loro possibili conseguenze, significa, per Dewey, superare

aprioristici dogmatismi e aprire una prospettiva per soluzioni pacifiche e tolleranti del conflitto nel rispetto del *pluralismo*.

Un richiamo ai fatti può essere sufficiente per creare un obbligo morale e per risolvere opposizioni che gli attori sociali percepiscono come radicali e suscettibili di armonizzazione? In risposta a tale possibile obiezione Dewey scrive:

Non si pretende che una teoria morale fondata sulla realtà della natura umana e lo studio dei nessi specifici di questa realtà con quella ch'è oggetto della scienza fisica potrebbero arrivare a togliere di mezzo la lotta morale e la sconfitta. Né si vorrebbe rendere la morale una faccenda semplice come il passeggiare lungo un viale ben illuminato. Ogni azione è un'irruzione nel futuro, nell'ignoto: conflitto e incertezza ne sono i caratteri ultimi. Ma una morale che si fondasse sullo studio dei fatti e si facesse guidare dalla conoscenza di essi mostrerebbe almeno dove si può concentrare con successo lo sforzo e metterebbe a fuoco gli espedienti del caso. [...] Una tale morale non risolverebbe automaticamente i problemi morali e neppure le perplessità, ma ci metterebbe in grado di porre i problemi in una forma tale che l'azione potrebbe essere diretta con coraggio e intelligenza alla loro soluzione. (HNC: 10-11, 17-18)

Alla base dell'ottimismo di Dewey sulla possibilità di una risoluzione pacifica del conflitto morale sta, in primo luogo, la convinzione che l'abbandono di visioni morali assolutistiche, nelle quali si pretende di fornire un elenco e una gerarchia definitiva dei beni morali, e l'adozione del metodo sperimentale possano consentire una discussione e un dialogo aperti e costruttivi; in secondo luogo, l'idea che, una volta conseguita la conoscenza delle interrelazioni in cui si collocano i beni conflittuali e delle conseguenze della scelta, la decisione morale possa essere determinata sulla base del criterio della crescita (*growth*), cioè sulla base di una valutazione relativa a quanto la nostra scelta possa effettivamente contribuire ad arricchire e ad accrescere il significato della nostra vita sia sul piano individuale che collettivo.

4. Natura umana e teoria politica

L'importanza che Dewey attribuisce alle abitudini, quale risposta alla carenza istintuale dell'uomo e insieme come presupposto per una teoria dell'azione aperta al cambiamento e quindi alla "crescita", è fondamentale per comprendere anche la sua filosofia politica. Dewey rifiuta, infatti, tutte quelle concezioni filosofico-politiche che tentano di spiegare l'agire politico sulla base di un qualche istinto fondamentale dell'uomo o carattere innato

(cfr. PP: 241-242, 6-7)⁸. Dalla prima delle specificità attribuite all'essere umano, ovvero il suo essere – come dirà Gehlen – «animale non definito», Dewey deriva la necessità per l'uomo di vivere fin dall'infanzia in un mondo sociale tale da potergli offrire protezione e aiuto nell'orientamento e nel soddisfacimento dei propri bisogni. L'uomo è costretto cioè a dar luogo ad una stabilizzazione dell'ambiente mediante la creazione di abitudini e istituzioni. «L'uomo – scrive Dewey – è una creatura dell'abitudine, non della ragione e neppure dell'istinto» (HNC: 89, 135). Come le abitudini, tuttavia, anche le istituzioni, in quanto sistemi fissati di abitudini, devono essere suscettibili di mutamenti seppure gradualmente e parzialmente. Quali siano i limiti in cui le istituzioni possono essere riformate e trasformate deve essere verificato, di volta in volta, con un atteggiamento sperimentale.

It cannot be doubted – scrive Dewey – that there are some limits to modifiability of human nature and to institutional change, but this limits have to be arrived at by experimental observation [...] It is justifiable to say without dogmatism that both anthropology and history give support to those who wish to change these institutions. It is demonstrable that many of the obstacles to change, which have been attributed to human nature, are in fact due to the inertia of institutions and of the voluntary desire of powerful classes to maintain the existing status. (E: 38)

Il controllo umano sull'ambiente si presenta come un controllo selettivo, esercitabile in virtù di meccanismi di esonero che permettono di volta in volta interventi trasformativi solo parziali, la visione antropologica pragmatista asseconda la scelta di atteggiamenti politici riformisti e gradualistici. «E' impossibile far tabula rasa d'ogni cosa onde costruire un ordine nuovo» (PP: 336, 127). Se l'essere umano fosse costretto a mettere in crisi contemporaneamente tutto il proprio patrimonio di automatismi e di modi di risposta appresi, non sarebbe in grado di reggere la pressione degli stimoli esterni e «il sé (self) andrebbe in pezzi» (HNC: 125, 192). In questo senso, le istituzioni non possono in nessun modo essere considerate come un mero nemico della libertà, al contrario. Scrive infatti Dewey:

Il considerare le istituzioni come nemiche della libertà, e tutte le convenzioni come schiavitù equivale a negare il solo mezzo con cui si possa assicurare una libertà positiva nell'azione. Una liberazione generale degli impulsi può mettere in moto le cose quando siano rese stagnanti, ma se le forze sfrenate non sono dirette verso nessuna cosa, non sanno né come né dove stiano andando. [...] La convenzione e il costume sono necessari per spingere

⁸ Dewey critica in particolare le teorie esposte da Graham Wallas in *Human Nature and Politics* (1910) e da William McDougall in *An Introduction to Social Psychology* (1908).

l'impulso verso qualche felice conclusione. Un romantico ritorno alla natura e una libertà cercata internamente all'individuo senza considerazione dell'ambiente terminano nel caos. (HNC: 115, 176)

Ciò non significa tuttavia che le istituzioni debbano essere considerate immutabili. La tendenza delle abitudini e delle istituzioni a perpetuarsi, e a divenire sclerotizzate, anche quando non corrispondono più all'interesse sociale deve essere contrastata. Per questo è necessario lasciare sempre aperta la prospettiva di una ricostruzione progressista dell'organizzazione sociale affidata all'intelligenza sociale, ovvero ad un'intelligenza che non è propria di una mente solitaria, ma è il prodotto della comunicazione e della cooperazione sociale: «La sua origine comunitaria – scrive Dewey – è un'indicazione del suo legittimo uso comunitario» (CF: 57, 91).

L'intelligenza interviene nei momenti in cui l'equilibrio è turbato, le abitudini sono in contrasto, l'impulso si è liberato. Allora, l'attività riflessiva sopravviene ponendo una distanza tra sé e le cose. Sullo schermo dell'immaginazione essa proietta il dramma degli eventi reali e attraverso il processo deliberativo tenta «di scoprire come sarebbero in realtà le varie linee di possibile azione»; è un esperimento che avviene mediante l'immaginazione e consente al pensiero di prevedere i risultati ed evitare gli errori.⁹ Mediante tale sperimentazione mentale l'intelligenza riduce i rischi e la contingenza dell'azione, orientando l'uomo verso il corso d'azione prevedibilmente meno incerto. L'attività speculativa, tuttavia, sarebbe impossibile senza il linguaggio, che è «esso stesso una istituzione», sebbene si tratti di un'istituzione del tutto particolare perché è «il mezzo col quale vengono trasmesse le altre istituzioni e gli altri abiti acquisiti» e perché «permea così le forme come i contenuti di tutte le altre attività culturali» (LTI: 51, 63). Al linguaggio si legano le capacità mnemoniche, predittive e riflessive dell'uomo; attraverso la comunicazione e il colloquio interiore, che è il riflesso del colloquio con altri, emerge la mente e la coscienza (cfr. EN: 135, 134). La funzione del linguaggio è sia strumentale che finale: come strumento la parola serve a liberarci dalla pressione immediata e a collocarci in un mondo di significati, come fine la comunicazione è partecipazione ad una comune esperienza e possibilità di perseguire fini condivisi (EN: 159, 157). In *Democracy and Education* Dewey scrive:

La società continua ad esistere non solo *per mezzo* della trasmissione, *per mezzo* della comunicazione, ma si può dire giustamente che esiste *nella* trasmissione, *nella* comunicazione. Gli uomini vivono in comunità in virtù delle cose che

9 Sul ruolo dell'immaginazione nel giudizio morale, cfr. Fesmire (2003).

possiedono in comune. E la comunicazione è il modo con cui sono giunti a possedere delle cose in comune. (DE: 7, 5)

5. Individuo e società

L'immagine di un individuo libero, autonomo e razionale, costituito attraverso la separatezza e l'isolamento dall'altro, viene sottoposta a una critica radicale nella visione deweyana. Dewey, come Mead (1934), pensa l'individuo in termini relazionali: la mente, la volontà, il sé sono viste piuttosto come funzioni complesse del nostro modo di abitare il mondo in quanto esseri incarnati, storicamente e socialmente situati, da sempre in relazione. Da questo punto di vista la prospettiva dei teorici del contratto sociale parte da un interrogativo che ha ben poco senso porsi: gli individui sono infatti da sempre in società, crescono all'interno di una vita associativa. Per intendere come sia possibile la società non è necessario né fare riferimento ad istinti innati – come abbiamo visto nel paragrafo precedente – né ad un atto di volontà.

La nozione di società quale aggregato di monadi individuali viene rifiutata sulla base di argomentazioni che risalgono, o vorrebbero risalire, alla tradizione dell'idealismo, da Hegel a Thomas Hill Green. Hegel meglio di chiunque altro, secondo Dewey, si era reso conto «dei punti deboli della filosofia individualistica astratta». La filosofia hegeliana, infatti, ha distrutto «completamente, non in fatto, ma nell'idea, la psicologia che considerava la 'mente' come un possesso già pronto dell'individuo mostrando l'importanza della 'mente oggettiva': la lingua, il governo, l'arte, la religione nella formazione delle menti individuali» (DE: 64, 75). Il limite della filosofia hegeliana che Dewey cerca di superare, tuttavia, è il fatto di inghiottire le «individualità concrete, sebbene magnificasse l'Individuo in astratto» (DE: 65, 76). Compito dello Stato è creare istituzioni che consentano l'effettiva realizzazione delle potenzialità individuali. La critica rivolta all'individualismo non approda, quindi, ad una qualche nostalgia per il passato e per una perduta comunità. Dewey non propone un recupero della *Gemeinschaft* al posto della *Gesellschaft*. L'alternativa deweyana è anzi quella di un *nuovo individualismo* che sappia tenere insieme gli aspetti positivi della società con quelli della comunità, che sappia cioè lasciare spazio alla libertà e all'iniziativa individuale, assicurando tuttavia all'individuo un contesto di relazioni sociali tali da favorire la formazione di un *self* stabile e integrato.

Il modo migliore e più efficace per far emergere l'individualità è, secondo Dewey, nella scuola come nella società, tra i bambini come tra gli

adulti, nell'esperienza del lavorare insieme, del cooperare avendo un progetto comune, nel quale ognuno ha la propria parte. Se i singoli assumono consapevolezza dell'esistenza e dell'importanza di beni comuni attraverso la partecipazione ad attività condivise, quanto più difficile diviene la comunicazione per le barriere di classe che vigono all'interno della società, o per le distanze fisiche o culturali che impediscono il riconoscimento dell'altro con cui dovremmo instaurare un dialogo – tanto più difficile diviene interpretare simbolicamente, cioè riconoscere, gli interessi comuni generati dalle attività nelle quali gli individui sono coinvolti. L'eliminazione degli ostacoli alla comunicazione può essere ottenuta solo grazie ad un'azione sulle strutture economico-sociali e sul sistema educativo volta ad eliminare la crescita di eccessive diseguaglianze e quindi di separazioni tra le classi e i diversi gruppi sociali. Scrive infatti Dewey in *Democrazia ed educazione*:

Per condividere un gran numero di valori tutti i membri di un gruppo devono avere un'eguale opportunità di prendere e ricevere dagli altri. Vi deve essere una grande varietà di iniziative e di esperienze condivise. Altrimenti le influenze che educano alcuni a diventare padroni, ne educano altri alla schiavitù. E l'esperienza di ognuno perde di significato, quando si arresta il libero scambio delle svariate esperienze di vita. Una separazione tra classi privilegiate e classi soggette impedisce l'endosmosi sociale. I mali che ne risultano alla classe superiore sono meno materiali e meno percepibili, ma ugualmente reali. La loro cultura tende ad essere sterile, o parassitaria, la loro arte diventa un'ostentazione vistosa e artificiale; la loro ricchezza si trasforma in fasto; le loro conoscenze divengono superspecializzate; le loro maniere schizzinose piuttosto che umane. (DE: 90, 107)

L'unilateralità e la specializzazione eccessiva e settoriale creano, all'interno di un gruppo, uno spirito antisociale e limitatezza mentale. Laddove i gruppi presentano queste caratteristiche, tra i membri della società non si instaura mai un vero “dare e prendere” e le relazioni sociali assumono un carattere puramente strumentale. I gruppi vivono in isolamento e l'isolamento «provoca rigidità e istituzionalizzazione della vita, come pure ideali statici ed egoistici entro il gruppo» (DE: 92, 109). L'altro è così immediatamente identificato con il nemico e temuto perché percepito come pericoloso per l'integrità del gruppo. Solo all'interno di una società democratica i gruppi sembrano poter acquisire quelle caratteristiche che rendono la vita associativa desiderabile e positiva: diventano infatti più propensi a riconoscere l'esistenza di interessi comuni, più disposti all'interazione e ad un cambiamento delle abitudini sociali di fronte a situazioni nuove e inedite (cfr. DE: 92. 110). Ciò può accadere, secondo Dewey, se lo stato

democratico garantisce l'esistenza di un sistema educativo che svolga la funzione di coscienza critica della società e sappia assumere un ruolo di coordinamento e integrazione tra i diversi codici a cui ogni individuo è soggetto in una società complessa, nella quale ci si trova spesso a dividere la propria fedeltà tra una molteplicità di gruppi e appartenenze (cfr. DE: 26, 28). Si può dubitare, tuttavia, che il sistema dell'istruzione da solo possa funzionare come strumento per consentire alle minoranze, etniche, razziali, di genere e orientamento sessuale, di far sentire la loro voce su un piano di parità. Storicamente, la costruzione di spazi separati dove la minoranza ha potuto maturare auto-consapevolezza, un proprio linguaggio e un immaginario critico rispetto alla maggioranza, è stato un momento fondamentale per acquisire quella forza di frizione sociale che ha poi consentito a questi gruppi di far sentire la propria voce nello spazio pubblico.¹⁰ Un'interazione democratica rispettosa delle diversità si presenta come un processo più complesso di quello che sembra avere in mente Dewey.

Senza entrare nei dettagli del programma pedagogico deweyano, che ha avuto ampia fortuna in Italia,¹¹ ed è maturato per lo più sulla scorta dell'esperienza vissuta per un decennio come guida della Laboratory School di Chicago a cominciare dal 1894, è importante tuttavia sottolinearne alcuni aspetti generali. Innanzitutto la scuola deweyana deve comunicare con la società che le sta intorno e abituare il bambino a imparare non solo mediante l'acquisizione di un sapere nozionistico ma anche e soprattutto mediante il *learning by doing*, la pratica, il fare e il cooperare. La scuola attiva deweyana è un luogo di vita cooperativa, in cui il maestro è insieme compagno e guida in un'impresa comune che risulta finalizzata a far emergere le capacità creative, di giudizio, di critica e di autogoverno dell'individuo e quindi anche a stimolare il pluralismo. Nella scuola deweyana non solo devono prevalere i valori della cooperazione e della solidarietà su quelli della competitività e della concorrenza, ma viene rifiutata la distinzione tra istruzione liberale e istruzione professionale, una distinzione che lascia trasparire un tentativo di legittimare e riprodurre acriticamente le divisioni sociali esistenti e ha, per di più, il difetto di considerare una parte della gioventù alla stregua di un mero fattore produttivo (una tendenza che è andata viepiù rafforzandosi nel contesto contemporaneo). La scuola deve invece avere il fine di operare una

10 Su questo punto si veda il lavoro di Medina, 2013.

11 La fortuna del pragmatismo in Italia si deve soprattutto all'opera di pedagogisti quali Borghi 1951, Visalberghi, 1951, Granese, 1973 e Spadafora 2003.

ricucitura delle scissioni tra cultura e utilità, tra sapere teorico e sapere pratico, tra lavoro del corpo e della mente.

6. Pluralismo e azione dello Stato in ambito economico

Qualora siano presenti condizioni di libertà e democrazia una società non potrà non presentare al proprio interno più visioni della vita e più concezioni filosofiche, frutto delle diverse esperienze e prospettive di gruppi sociali precedentemente esclusi, che contribuiranno alla crescita della conoscenza comune se sapranno mantenere un dialogo e una comunicazione costante e non daranno adito a chiusure e separazioni. Così, Dewey arriva a riconoscere che, quando le donne avranno ottenuto la piena autonomia, esse non potranno non arrivare a produrre nuove concezioni filosofiche, che non potranno essere «in view point and tenor as that composed from the standpoint of the different masculine experience of things» (PD, p. 49).¹² Compito dello stato democratico è garantire le condizioni per far emergere le prospettive dei diversi gruppi sociali, prevenire l'affermazione di dinamiche di dominio tra i diversi gruppi sociali, individuare e aiutare i gruppi che sono oggetto di oppressione, a cui sono negate eguali opportunità.

I limiti dell'azione dello stato non possono essere stabiliti a priori e rigidamente. La linea che separa pubblico e privato, infatti, non può essere fissata una volta per tutte: molte attività sociali non hanno conseguenze su terzi e quindi possono essere considerate private; mentre alcune azioni individuali possono rivestire un interesse pubblico in quanto accrescono o danneggiano il benessere della comunità. Pubbliche sono quelle azioni che hanno conseguenze indirette estese e durevoli sulle persone che ne sono vittima, tali «da far sentire loro la necessità di avere chi si occupa sistematicamente di queste conseguenze» (PP: 245-246, 11).

In particolare, Dewey è profondamente turbato dagli effetti che le scelte economiche hanno sia sulla vita sociale sia sull'ambiente naturale (cfr. E: 405-406). Il perseguimento del successo economico nel breve periodo che anima lo spirito degli imprenditori privati va spesso in direzione contraria al benessere della comunità e ad una politica lungimirante, capace di tener conto delle generazioni future. «Easy come, easy go – si legge in *Ethics* – has in large measure been true of our capitalistic system in respect to natural resources» (E: 406).

12 Sulle interpretazioni femministe di Dewey, cfr. Seigfried (2002).

Allo spreco delle risorse naturali va aggiunta la considerazione dell'effetto negativo prodotto dallo stesso sistema economico capitalistico e da una ricerca del profitto priva di limiti e vincoli sulla vita sociale e individuale, mediante l'indebolimento dei legami sociali e la creazione di un clima generale di insicurezza. «L'insicurezza – scrive Dewey in *Individualism Old and New* – diviene il tratto saliente della nostra vita presente» e dove «abbondano le paure, l'individualità coraggiosa e robusta è minata» (ION: 68, 42), mentre dilagano il conformismo, l'omologazione delle condotte e l'alienazione individuale. Il controllo del mercato, e la sottrazione di alcune sfere della vita sociale al dominio del profitto, è quindi fondamentale per l'esistenza di un effettivo pluralismo e lo stato ha il compito di intervenire per evitare i danni che un sistema economico capitalista incontrollato può produrre nei confronti della società e dell'ambiente.¹³ In nome di nuovi «rudi individui» (*rugged individuals*) e di un «individualismo ad oltranza» (*rugged individualism*), Dewey chiede il «controllo sociale» delle forze economiche e l'avvento di un «capitalismo modificato» in grado di offrire a tutti quella «stabile sicurezza economica» (LSA: 41, 66), che è condizione assolutamente necessaria perché gli «individui [possano] partecipare alla ricchezza delle risorse culturali esistenti». Per la nascita di un nuovo individualismo propone una conversione industriale dalla produzione di profitto alla creazione di mezzi «per sviluppare le più alte capacità individuali» (LSA: 25, 37). Volendo sfuggire alla rigida alternativa tra pianificazione centralizzata socialista e libero mercato, Dewey propone la distinzione tra una «planned society» e una «continuously planning society»:

The former requires fixed blueprints imposed from above and therefore involving reliance upon physical and psychological force to secure conformity to them. The second means the release of intelligence through the widest form of co-operative give-and-take. (EBNS: 431-432)

Il filo rosso che percorre tutta la riflessione deweyana sui rapporti tra politica ed economia si dipana a partire da due considerazioni fondamentali: in primo luogo, l'uomo è un essere sociale prima che economico; in secondo luogo, ogni successo economico, tecnico o culturale in genere non è mai frutto esclusivamente dell'iniziativa individuale, perché sempre vi concorrono fattori sociali. Il capitalismo sembra aver dimenticato questi due dati essenziali subordinando tutte le relazioni umane alle leggi del mercato,

13 In anni recenti c'è stato un significativo sviluppo anche di un pensiero pragmatista ambientalista, cfr. Light e Katz (1996); McDonald (2012).

misconoscendo le basi sociali della proprietà, della scienza e della tecnica.

Distaccandosi dalla tradizione liberale precedente Dewey considera la divisione classica dei poteri una condizione necessaria ma non sufficiente; altrettanto importante infatti è il bilanciamento dei poteri economici e sociali: ogni concentrazione di potere, non solo del potere politico, può minacciare la libertà individuale nonché l'espressione della diversità sociale e va quindi guardata con sospetto. Ai fini di limitare la crescita del potere economico è importante rafforzare il sistema democratico e difendere la democrazia dalle critiche che le vengono mosse da quanti ne sostengono il carattere irrealistico. Altrettanto importante appare, per Dewey, abbattere i pregiudizi non solo legati allo status economico, ma anche al genere, alla razza¹⁴ e alla religione, pregiudizi che possono creare ostacoli all'espressione del pluralismo e alla comunicazione democratica (cfr. OWH: 443-444). I gruppi dominanti possono arrivare a nutrire sentimenti di disprezzo e ad avere atteggiamenti arroganti verso i gruppi oppressi (cfr. RPF). Combattere l'esclusione e il dominio sociale è tuttavia un compito essenziale della democrazia, perché solo se tutti i gruppi sociali possono esprimere la propria prospettiva sui problemi sociali, la vita democratica può assolvere il suo fondamentale compito epistemico. Il pluralismo, infatti, non ha valore solo dal punto di vista della libertà individuale, ma – come sottolineano oggi autori quali Anderson (2006; 2010), Medina (2013) e Sabel (2015) – anche sotto il profilo cognitivo, al fine di arrivare ad una corretta comprensione dei problemi sociali che affliggono la società (cfr. Frega (2015, 14-15)).

7. La teoria democratica e la necessità di una “grande comunità”

Nei primi decenni del Novecento la teoria democratica subisce un duro attacco nell'ambito delle scienze sociali, che sulla scorta dei lavori della psicologia della folla, della psicologia comportamentale e della nascente psicoanalisi tendono sempre più a soffermarsi sull'importanza dell'elemento irrazionale della condotta umana (cfr. Schumpeter 1954; Ricci 1984 e Purcell 1973). Se l'essere umano risulta guidato da motivazioni inconse e irrazionali, come è possibile continuare a considerare l'individuo il miglior giudice del proprio interesse? Non è necessario e opportuno piuttosto ricorrere alla guida di un'aristocrazia di esperti? Su queste tematiche ruota il

14 Sui limiti della risposta di Dewey al razzismo, cfr. Pappas (1996), Sullivan (2004) e Frank (2013). Si ispira al pragmatismo la teoria della “razza” di Paul Taylor (cfr. Taylor (2015))

confronto che Dewey instaura negli anni venti con Walter Lippmann, dopo la pubblicazione da parte di quest'ultimo di due opere destinate ad avere un incredibile impatto sulla teoria politica democratica successiva: *Public Opinion* (1922) e *Phantom Public* (1925). In questi due fondamentali lavori, Lippmann sostiene che la teoria democratica classica non ha tenuto sufficientemente conto dei limiti della conoscenza umana: niente è più lontano dall'individuo contemporaneo dell'immagine del cittadino onni-competente che sta alla base della teoria democratica classica. L'uomo comune ha in realtà una visione molto parziale del mondo che lo circonda e la sua conoscenza è per lo più fondata su stereotipi, ovvero su semplificazioni della complessità della realtà. Da questo punto di vista, l'opinione pubblica è una finzione e un "fantasma": i cittadini non conoscono e non sono in grado di conoscere e penetrare la sostanza delle questioni politiche; l'opinione pubblica non governa, non può governare e in ultima analisi è indesiderabile che governi. Se le idee dell'opinione pubblica si strutturano sulla base di *stereotipi*, di pregiudizi, di verità fondate sulla tradizione, se l'attenzione del cittadino medio è limitata a uno spazio molto ristretto della sua esperienza, se il consenso può essere facilmente manipolato e costruito quando si tratta di pronunciarsi su questioni che riguardano ambiti più generali e astratti, allora il governo del popolo non è qualcosa di desiderabile. Preferibile appare piuttosto un governo di esperti capaci di giudicare gli interessi comuni con maggiore competenza e obiettività e di condurre la cosa pubblica in modo efficiente.

La lettura di *Public Opinion* and *The Phantom Public* incontra immediatamente l'interesse di Dewey, come testimoniato non solo da quanto scrive in *The Public and its Problems* (1927), ma anche dalle due recensioni che scrive su "The New Republic" in occasione della loro pubblicazione.¹⁵ Dewey accetta la critica che Lippmann muove all'opinione pubblica delle democrazie contemporanee, non ne condivide però le conclusioni. Su un piano descrittivo non si può non constatare la forza degli studi di Lippmann, a cominciare dalla difficoltà di individuare nella democrazia americana un pubblico: «Se un pubblico esiste è certamente così poco sicuro di dove esso stesso stia quanto lo sono stati i filosofi, dopo Hume, di dove stia l'io e della sua struttura», scrive in *The Public and its Problems* (PP: 308, 92). La realtà americana viene descritta di fatto da Dewey in termini altrettanto realistici e impietosi di quelli usati da Lippmann: il corpo elettorale è assenteista,

15 Cfr. *Review of 'Public Opinion' by Walter Lippmann* (1922), in MW13, pp. 337-343 e *Practical Democracy. Review of Phantom Public* (1925), LW2, pp. 213-225. Per un inquadramento generale del tema, cfr. Zask (2000).

deresponsabilizzato, scettico sull'efficacia del diritto di voto, incompetente e incapace di comprendere la complessità della realtà che lo circonda. L'assenza di un pubblico, tuttavia, per Dewey, non è una realtà inevitabile, ma un fenomeno patologico. Le ragioni della sua eclissi possono essere ricondotte ai mutamenti avvenuti con il passaggio dalle comunità alla “Grande Società” ed è necessario intervenire per creare nella mutata condizione della vita democratica le condizioni perché l'opinione pubblica possa tornare a farsi sentire e a far sentire le proprie esigenze. La concezione elitista di Lippmann, infatti, «[...] parte dal presupposto che la politica degli esperti debba essere nel complesso saggia e benevola, ossia elaborata in modo da tutelare gli interessi genuini della società»; ma una classe specializzata «in assenza di una voce articolata da parte delle masse» rischia di «rimanere tagliata fuori dalla conoscenza delle esigenze che si suppone essi debbano servire» (PP: 364, 161). Lippmann dimentica, d'altra parte, quello che è un tratto fondamentale del governo democratico, ovvero il suo «valore educativo» (PP: 364, 161). In una democrazia è essenziale guardare a come «la maggioranza diventa tale: ossia i dibattiti che precedono la votazione, la modifica di un indirizzo per venire incontro alle opinioni delle minoranze che, avendo la possibilità di divenire maggioranza, potranno diventarlo la volta successiva» (PP: 365, 162). Compito irrinunciabile di una democrazia è allora fare in modo che l'uomo della strada possa diventare cittadino ben informato: se è vero, infatti, che l'idea di individuo onnicompente è un'illusione, è necessario pure ricordare che la «facoltà di osservare, riflettere, e desiderare efficacemente è un'abitudine acquisita sotto l'influenza della civiltà e delle istituzioni, e non già una capacità innata bell'e pronta» (PP: 334, 124).

Il risveglio del pubblico è affidato dal nostro autore alla transizione dalla “Grande Società” alla “Grande Comunità”. Cos'è la “Grande Comunità”? Dewey la presenta come un ideale regolativo: l'ideale di una “comunità di comunità”, di una società democratica nella quale non esistano ostacoli alla comunicazione, ovvero ad una «cooperazione collettiva riflessiva» (cfr. Honneth 1998). La prima barriera alla sua costituzione è la limitazione della diffusione delle notizie: «Non può esservi pubblico senza una piena pubblicità rispetto a tutte le conseguenze che lo riguardano. Tutto quello che ostacola e limita la pubblicità frena e distrae l'opinione pubblica e ostacola e storna la riflessione sulle questioni sociali» (PP: 339, 131). L'informazione da sola, tuttavia, non è sufficiente a creare un pubblico partecipante: le cose lette devono entrare nella conversazione. Dewey esprime la distanza tra un foglio stampato e una conversazione con la metafora dell'occhio e dell'udito: «L'orecchio è ben più pronto ad entrare in

contatto stretto e vario con un pensiero e un sentimento capaci di esternarsi in maniera vitale di quanto lo sia l'occhio. La vista è spettatrice; l'udito è partecipante» (PP: 371, 170).

La difficoltà di rendere accessibile ad un vasto pubblico la conoscenza di carattere tecnico-scientifico per poterla far entrare nella discussione e nel dialogo pubblico è risolvibile, secondo l'autore, attraverso due interventi: il recupero della vita comunitaria a livello locale e la creazione di nuovi segni e simboli dotati di maggiore forza comunicativa. Dewey si rende conto che, una volta ricostituite le diverse realtà locali, quali spazi di comunicazione e di esperienza cooperativa, si tratterà poi di risolvere il problema di come coordinarle e federarle in una comunità di comunità, in modo che non si rinchiudano e isolino nelle loro differenze. Non troviamo, tuttavia, nei suoi lavori che pochi accenni alla questione – come osserva Sabel (2015, 381-384). Più spazio viene dedicato, invece, all'arte come possibile soccorso alla comunicazione democratica:

Una presentazione tecnica ed intellettualistica eserciterebbe un influsso solo su chi è tecnicamente preparato; non costituirebbe notizia per le masse. La presentazione ha un'importanza fondamentale ed è questione di arte. Un giornale che fosse solo un'edizione quotidiana di una rivista trimestrale di sociologia o di scienza politica avrebbe indubbiamente una tiratura limitata ed eserciterebbe un influsso solo su chi è tecnicamente preparato; non costituirebbe notizia per le masse. La presentazione ha un'importanza fondamentale ed è questione di arte. L'emancipazione dell'artista, ai fini della presentazione letteraria, è, in altri termini, per la auspicabile creazione di un'adeguata opinione sulle questioni pubbliche, condizione pregiudiziale altrettanto lo è l'emancipazione dell'indagine sociale (PP: 349, 143).

All'artista, al letterato, viene quindi affidato un ruolo molto importante e peculiare. In *Art as Experience* (1934), citando Shelley, Dewey parla dei poeti come dei fondatori della società civile e li paragona ai profeti: «I profeti morali dell'umanità sono sempre stati poeti, anche se hanno parlato in versi liberi o si sono espressi con parabole» (AE 350, 405-406). Fin da *Nature and Experience* (1925-1929), Dewey è andato sviluppando un discorso sul ruolo dell'arte che va ben al di là dello spazio dei musei e dell'ambito esclusivo ed elitario delle “belle arti” per insistere piuttosto sul contributo che l'esperienza artistica può dare alla formazione del cittadino democratico, anticipando per molti versi il dibattito contemporaneo sul valore educativo della letteratura e dell'educazione umanistica per la formazione di una cultura democratica – si pensi in particolare ai lavori di Martha Nussbaum (cfr. Dreon (2012)). L'arte, la poesia, il dramma, il romanzo rispondono per Dewey a una duplice funzione: creare simboli che

parlino all'immaginazione e suscitino emozioni; rispondere ad un senso di unità, completezza e pienezza dell'esistenza, e quindi mantenere vivo il senso di scopi e fini unitari che sembrano smarriti in una società in cui prevale la tendenza ad una certa "compartimentalizzazione" delle sfere dell'esistenza e una concezione sempre più meccanica ed alienata del lavoro.

Bibliografia

La collezione completa delle opere di John Dewey è suddivisa cronologicamente in *The Early Works* (1882-1898), volumi: 1-5 (1969-1972); *The Middle Works*, 1899-1924, volumi: 1-15 (1976-1983); e *The Later Works*, 1925-1953, volumi: 1-17 (1984-1990), a cura di Jo Ann Boydston (Southern Illinois University Press, Carbondale). La corrispondenza è stata raccolta e pubblicata in *The Correspondence of John Dewey, 1871-2007*, Southern Illinois University Press, Carbondale.

Solo di recente è stato pubblicato un manoscritto di Dewey, risalente agli anni Quaranta, che per più di sessant'anni si è ritenuto perso: *Unmodern and Modern Philosophy*, ed. Phillip Deen, Southern Illinois University Press, Carbondale 2012.

Opere di Dewey citate

Avvertenza: nel testo le opere sono citate sempre con la sigla che qui precede il titolo completo. Dopo la sigla segue il numero di pagina dell'edizione in inglese tratta dalle opere complete di Dewey e poi il numero di pagina dell'edizione italiana dalla quale la citazione è stata tratta.

SS *The School and Society* (1899), MW1; tr. it. *Scuola e società*, a cura di G. Di Laghi, Firenze, La Nuova Italia, 1967.

IF «The Influence of Darwin on Philosophy» (1909), MW4; tr. it. di P. Costa, «L'influenza del darwinismo sulla filosofia», *La società degli individui*, 10, 2007, pp. 141-151.

DE *Democracy and Education* (1916), MW9; tr. it. di E. Agnoletti e P. Paduano, *Democrazia ed educazione*, Firenze, La Nuova Italia, 1990 (I 1949).

- NRF *The Need for a Recovery of Philosophy* (1917), MW10; tr. it. e commento di L. Borghi, *Intelligenza creativa*, Firenze, La Nuova Italia, 1957.
- PD «Philosophy and Democracy» (1919), MW11: 41-53.
- RPF «Racial Prejudice and Friction» (1922), MW13: 242-254.
- HNC *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology* (1922), MW14; tr. it. *Natura e condotta dell'uomo*, a cura di G. Preti e A. Visalberghi, Firenze, La Nuova Italia, 1968.
- EN *Experience and Nature* (1925/1929), LW1; tr. it. *Esperienza e natura*, a cura di P. Bairati, Milano, Mursia, 1990.
- PP *The Public and its Problems* (1927), LW2; tr. it. *Comunità e potere*, a cura di P. Vittorelli e P. Paduano, Firenze, La Nuova Italia, 1971.
- QC *The Quest for Certainty* (1929) LW4; tr. it. *La ricerca della certezza*, a cura di E. Becchi e A. Rizzardi, Firenze, La Nuova Italia, 1965.
- ION *Individualism Old and New* (1930), MW5; tr. it. *Individualismo vecchio e nuovo*, Firenze, La Nuova Italia, 1948.
- LAS *Liberalism and Social Action* (1931), LW6; tr. it. di R. Cresti, *Liberalismo e azione sociale*, Firenze, La Nuova Italia, 1946.
- E *Ethics*, scritta in collaborazione con J. Tufts (1932, edizione rivista dell'etica del 1908, ora in MW6), LW7.
- HWT *How We Think* (1910), trad. it. *Come pensiamo*, a cura di Guccione Monroy, Firenze, La Nuova Italia, 1997.
- CF *A Common Faith* (1934); trad. it. *Una fede comune*, a cura di G. Calogero, Firenze, La Nuova Italia, 1959.
- AE *Art as Experience* (1934); trad. it. *Arte come esperienza*, a cura di G. Matteucci, Palermo, Aesthetica, 2010.
- USSP «Unity of Science as a Social Problem» (1938) LW12; tr. it. «L'unità della scienza come problema sociale», in Paci E. (a cura di), *Neopositivismo e unità della scienza*, Milano, Bompiani, 1958.

EBNS «The Economic Basis of the New Society» (1938), LT13.

OWH «The One World of Hitler's National Socialism» (1942), LW8: 443-444.

LTI *Logic: The Theory of Inquiry* (1948); tra it. *Logica: Teoria dell'indagine*, a cura di A. Visalberghi, Torino, Einaudi, 1949.

TV *Theory of Valuation* (1939), LW13; tr. it. E note di F. Brancati, intr. di A. Visalberghi, *Teoria della valutazione*, Firenze, La Nuova Italia.

KK *Knowing and the Known* (1946) (scritto in collaborazione con A. F. Bentley), LW16; tr. it. di E. Mistretta e presentazione di M. Dal Pra, *Conoscenza e transazione*, Firenze, La Nuova Italia, 1974.

Opere di letteratura secondaria citate

Anderson E., 2006, «The Epistemology of Democracy», *Episteme*, 3(1-2), pp. 8-22.

Anderson E., 2010, *The Imperative of Integration*, Princeton-Oxford, Princeton University Press.

Anderson E., 2014, «John Dewey's Moral Philosophy», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <http://plato.stanford.edu/entries/dewey-moral/>

Bernstein R., 2010, *The Pragmatic Turn*, London, Polity Press.

Bohman J., 2004, «Realizing Deliberative Democracy as a Mode of Inquiry: Pragmatism, Social Facts and Normative Theory», *The Journal of Speculative Philosophy*, 1(18), pp. 23-43.

Borghi L., 1951, *John Dewey e il pensiero pedagogico contemporaneo negli Stati Uniti*, La Nuova Italia, Firenze.

Brandom R., 2011, *Perspectives on Pragmatism: Classical, Recent and Contemporary*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Calcaterra M. R. (2011). *Idee concrete. Percorsi nella filosofia di John Dewey*, Marietti, Milano.

- Dreon R., 2010. «John Dewey: l'abito fa il naturalismo culturale», *Bollettino filosofico*, 26, pp. 169-182 :
<http://www.bollettinofilosofico.unina.it/index.php/bolfilos/article/view/273>
- Dreon R., 2012, *Fuori dalla torre d'avorio. L'estetica inclusiva di John Dewey oggi*, Genova, Marietti.
- Fesmire S., 2003, *John Dewey and Moral Imagination. Pragmatism in Ethics*, Bloomington, Indiana University press.
- Fesmire S., 2015, *Dewey*, London-New York, Routledge.
- Feffer A., 1993, *The Chicago Pragmatists and American Progressivism*, Ithaca-London, Cornell University Press.
- Festenstein M., 2014, «John Dewey's Political Philosophy», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <http://plato.stanford.edu/entries/dewey-political/>
- Frank J., 2013, «Reconstructing Deweyan Growth: The Significance of James Baldwin's Moral Psychology», *Education and Culture*, 29(2), pp. 121-132.
- Frega R. (a cura di), 2008, *Logica sperimentale. Teoria naturalistica della conoscenza e del pensiero*, Macerata, Quodlibet.
- Frega R. (a cura di), 2015, *Le pragmatisme comme philosophie sociale et politique*, Lormont, Le bord de l'eau.
- Gehlen A., 1990, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. C. Mainoldi, Milano, Feltrinelli; tit. or. *Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, 1978.
- Habermas J., 1996, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, tr. it. a cura di L. Ceppa Guerini e Associati, Milano; tit. or. *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1992.
- Honneth A., 1998, «La democrazia come cooperazione riflessiva. John

- Dewey e l'odierna teoria della democrazia», *Fenomenologia e società*, XXI, 3, pp. 4-27.
- Horkheimer M., 1967, *L'eclissi della ragione*, tr. it. di E. Vaccari Spagnol, Einaudi, Torino; tit. or. *The Eclipse of Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1949.
- Joas H., 1993, *Pragmatism and Social Theory*, Chicago-London, The University of Chicago University Press.
- Light A. e Katz E. (a cura di), 1996., *Environmental Pragmatism*, Routledge, Oxford.
- Lippmann W., 1965, *Opinione pubblica*, Edizione di Comunità, Milano; tit. or. *Public Opinion* 1922.
- Lippmann W. 1925, *Phantom Public*, New York, The MacMillan Press.
- McDonald H. P., 2012, *Pragmatism and Environmentalism*, Amsterdam-New York, Rodopi.
- Mead G. H., 1966, *Mente, sé e società*, Giunti, Firenze; tit. or. *Mind, Self and Society*, Chicago, The University of Chicago Press, 1934.
- Medina J., 2013, *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, Oxford, Oxford University Press.
- Pappas G., 1996, «Dewey's Philosophical Approach to Racial Prejudice», *Social Theory and Practice*, 22, 1: 47-65.
- Purcell E. A., 1973, *The Crisis of Democratic Theory*, University Press of Kentucky, Lexington.
- Putnam H., 1992, *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), London.
- Ricci D. M., 1984, *The Tragedy of Political Science. Politics, Scholarship and Democracy*, New Haven-London, Yale University Press.
- Rockefeller Steven C., 1991, *John Dewey. Religious Faith and Democratic Humanism*, New York, Columbia University Press.

- Rorty R., 1986, *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano, Feltrinelli; tit. or. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979.
- Rosenthal S. B., 1978, «John Dewey from Phenomenology to Experience as Experimental», *Philosophy Today*, XV(1-4), pp. 43-49.
- Rosenthal S. B., Bourgeois, P. L., 1980, *Pragmatism and Phenomenology: A Philosophic Encounter*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company.
- Rucker D., 1969, *The Chicago Pragmatists*, Minnesota, University of Minnesota Press.
- Ruffaldi E., 2009-2010, *Antropologia filosofica e antropologia culturale: Dewey e la scuola antropologica statunitense*, Dottorato in antropologia e filosofia, Università degli studi di Parma: http://dspace-unipr.cineca.it/bitstream/1889/1383/1/Tesi_Ruffaldi.pdf
- Sabel C., 2015, «Dewey, La démocratie et l'expérimentalisme démocratique», in R. Frega (a cura di), *Le pragmatisme comme philosophie sociale et politique*, Paris, Le bord de l'eau, pp. 369-408.
- Schumpeter J. A., 1967 (I 1955), *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Etas Kompass, Milano; tit. or. *Capitalism, Socialism and Democracy*, London, George Allen & Unwin, 1954.
- Seigfried C. H. (ed.), 2002, *Feminist Interpretations of John Dewey*, University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.
- Shusterman R., 2000, *Pragmatist Aesthetics. Living Beauty, Rethinking Art*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, New York-Oxford, Boulder, 2000; trad. it. *Estetica pragmatista*, Palermo, Aesthetica Edizioni, 2010.
- Smiley M., 1990, «Pragmatic Inquiry and Social Conflict: A Critical Reconstruction of Dewey's Model of Democracy», *Praxis International*, 9(4), pp. 365-380.
- Sleeper R., 2001, *The Necessity of Pragmatism: John Dewey's Conception*

of Philosophy, University of Illinois Press, Chicago.

Spadafora G. (a cura di), 2003, *Una nuova democrazia per il 21. secolo*, Roma, Anicia.

Sullivan S., 2004, «From the Foreign to the Familiar: Confronting Dewey Confronting 'Racial Prejudice'», *The Journal of Speculative Philosophy*, 18(3), pp. 193-202.

Taylor P., 2015, «Pragmatisme et race», in Frega R. (a cura di), *Le pragmatisme comme philosophie sociale et politique*, Le bord de l'eau, Paris: 243-278.

Tibbetts, P., 1971, «John Dewey and Contemporary Phenomenology on Experience and the Subject-Object Relation», *Philosophy Today*, 15, pp. 250-275.

Visalberghi A., 1975, *Introduzione a Dewey*, Roma-Bari, Laterza.

Westbrook R. B., 1991, *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, Cornell University Press.

Zask J., 2000, *L'opinion publique et son double. Livre II: John Dewey, philosophe du public*, Paris, L'Harmattan.

Bibliografia generale

Alcaro M., 1972, *La logica sperimentale di John Dewey*, La Libra, Messina.

Alcaro M., 1986, *Filosofie democratiche: scienza e potere nel pensiero di J. Dewey, B. Russell e K. Popper*, Bari, Edizioni Dedalo.

Alcaro M., 1997, *John Dewey. Scienza, prassi e democrazia*, Roma-Bari, Laterza.

Alcaro M. e Bufalo R. (a cura di), 1996, *John Dewey oggi*, Catanzaro, Abramo.

Alexander T. M., 1987, *John Dewey's Theory of Art, Experience and Nature. The Horizons of feeling*, Albany, State University of New York Press.

- Bausola A., 1960, *L'etica di John Dewey*, Milano, Vita e pensiero.
- Bellatalla L., 1999, *John Dewey e la cultura italiana del Novecento*, Pisa, Edizioni ETS.
- Bernstein R., 1960, *John Dewey on Experience, Nature and Freedom*, New York, Liberal Art Press.
- Bernstein R., 1966, *John Dewey*, New York, Washington Square Press.
- Boisvert R. D., 1998, *John Dewey. Rethinking Our Time*, Albany, State University of New York Press.
- Borghi L., 1951, *John Dewey e il pensiero pedagogico contemporaneo negli Stati Uniti*, Firenze, La Nuova Italia.
- Bullert G., 1983, *The Politics of John Dewey*, New York, Prometheus Book.
- Campbell J., 1995, *Understanding John Dewey: Nature and Cooperative Intelligence*, Chicago, Open Court Publishing.
- Ching Sze Wang J., 2007, *John Dewey in China*, Albany, NY, Suny Press.
- Cochram M. (ed.), 2010, *The Cambridge Companion to Dewey*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Dal Pra M. (a cura di), 1952, *Il pensiero di John Dewey*, Milano, Fratelli Brocca.
- De Maria, A., 1990, *Invito al pensiero di John Dewey*, Milano, Mursia.
- Dalton T., 2002, *Becoming John Dewey*, Bloomington, IN, Indiana University Press.
- Damico A. J., 1978, *Individuality and Community. The Social and Political Thought of John Dewey*, Gainesville, University Press of Florida.
- Dykhuisen G., 1973, *The Life and Mind of John Dewey*, Carbondale, Southern Illinois University Press.
- Eldridge M., 1998, *Transforming Experience: John Dewey's Cultural Instrumentalism*, Nashville, Vanderbilt University Press.

- Faralli C., 1990, *John Dewey. Una filosofia del diritto per la democrazia*, Bologna, Clueb.
- Fott D., 1988, *John Dewey. America's Philosopher of Democracy*, New York-Oxford, Rowman & Littlefield Publishers inc., Lanham, Boulder.
- Frega R., 2006, *John Dewey et la philosophie comme épistémologie de la pratique*, Paris, L'Harmattan.
- Gale R. M., 2010, *John Dewey's Quest for Unity*, Amherst, NY, Prometheus Books.
- Granese A., 1966, *Il giovane Dewey. Dallo spiritualismo al naturalismo*, Firenze, La Nuova Italia.
- Granese A., 1973, *Introduzione a Dewey*, Roma-Bari, Laterza.
- Good J. A., 2006, *A Search for Unity in Diversity: The "Permanent Hegelian Deposit" in the Philosophy of John Dewey*, New York, Lexington Books.
- Gouinlock J., 1972, *John Dewey's philosophy of value*, New York, Humanities Press.
- Giuninlock J., 1976, *The Moral Writings of John Dewey*, New York, Macmillan Company.
- Gouinlock J., 1993, *Excellence in Public Discourse. John Stuart Mill, John Dewey and Social Intelligence*, New York, Teachers College Press.
- Hickman L., 1990, *John Dewey's Pragmatic Technology*, Bloomington, Indiana University Press.
- Hickman L. A. (ed.), 1998, *Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation*, Bloomington, IN, Indiana University Press.
- Hickman L. e T. M. Alexander (ed.), 1998, *The Essential Dewey. Vol. 1. Pragmatism, Education, Democracy*, Bloomington, Indiana University Press.
- Hickman L. e T. M. Alexander (ed.), 2002, *The Essential Dewey. Vol. 2.*

- Ethics, logic, psychology*, Bloomington, Indiana University Press.
- Hildebrand D. L., 2003, *Beyond Realism and Antirealism: John Dewey and the Neopragmatists*, Nashville, Vanderbilt University Press.
- Hildebrand D. L., 2008, *Dewey: A Beginners' Guide*, Oxford, Oneworld Publication.
- Kuklick B., 1985, *Churchmen and Philosopher from Jonathan Edwards to John Dewey*, Atlantic Highlands, New Jersey, Humanity Press.
- Martin J., 2002, *The Education of John Dewey: A Biography*, New York, Columbia University Press.
- Ottobre A., 2012, *Arte, esperienza e natura. Il pensiero estetico di John Dewey*, AlboVersorio, Milano.
- Pappas G. F., 2008, *John Dewey's Ethics: Democracy as Experience*, Bloomington, Indiana University Press.
- Ryan A., 1995, *John Dewey and the High-Tide of American Liberalism*, New York, WW. Norton & Co..
- Savage D. M., 2002, *J. Dewey's Liberalism: Individual, Community and Self-Development*, Carbondale, Suthern Illinois University.
- Schilpp P. A. (ed.), 1939, *The Philosophy of John Dewey*, Evanston and Chicago, North Western University Press.
- Shook J. R., 2000, *Dewey's Empirical Theory of Knowledge and Reality*, Nashville, Vanderbilt University Press.
- Shook J. R., 2014, *Dewey's Social Philosophy: Democracy As Education*, New York, Palgrave Macmillan.
- Shook J. R. e Good J. A. (eds.), 2010, *John Dewey's Philosophy of Spirit*, London, Fordham University Press.
- Shook J. R. e Kurtz P. (eds.), 2011, *Dewey's Enduring Impact*, Amhrest, Prometheus Books.
- Shusterman R., 2000, *Pragmatist Aesthetics. Living Beauty, Rethinking Art*,

New York, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Boulder (trad. it. *Estetica pragmatista*, Palermo, Aesthetica Edizioni, 2010).

Szoubar G., 2003, *Il rapporto individuo-ambiente nell'opera di John Dewey*, Roma, Aracne.

Urbinati N., 2009, *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, Donzelli, Roma.

Welchman J., 1997, *Dewey's Ethical Thought*, Ithaca (NY), Cornell University Press.

West C., 1997, *La filosofia americana Una genealogia del pragmatismo*. Prefazione di Francesco Fistetti, a cura di F. R. Recchia Luciani, Roma, Editori Riuniti.

White M. G., 1943, *The Origin of Dewey's Instrumentalism*, New York, Morningside Heights, Columbia University Press.

Aphex.it è un periodico elettronico, registrazione n° ISSN 2036-9972. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.aphex.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Aphex.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.aphex.it". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.aphex.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.aphex.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@aphex.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

In caso di citazione su materiale cartaceo è possibile citare il materiale pubblicato su Aphex.it come una rivista cartacea, indicando il numero in cui è stato pubblicato l'articolo e l'anno di pubblicazione riportato anche nell'intestazione del pdf. Esempio: Autore, *Titolo*, <<www.aphex.it>>, 1 (2010).