

Esperienza e azione

Marco Stango

1. TESTO DI PARTENZA

J. DEWEY, *La logica del giudizio di pratica*, in R. Frega (a cura di), *Logica sperimentale. Teoria naturalistica della conoscenza e del pensiero*, Quodlibet, Macerata 2008, pp. 159-218.

«La mia tesi è che un giudizio di valore è semplicemente un caso di un giudizio pratico, un giudizio relativo al fare qualcosa. Questo è in contrasto con l'ipotesi che esso sia un giudizio relativo ad un particolare tipo di esistenza indipendente dall'azione, riguardo alla quale il problema principale è se esso sia soggettivo o oggettivo. Ma è in contrasto anche con ogni tendenza a far dipendere la determinazione del corso d'azione giusto o sbagliato (sia esso in morale, tecnologia o indagine scientifica) da una determinazione indipendente di qualche entità fantasma chiamata oggetto-di-valore, la cui natura spettrale deriva dall'attribuirgli un'esistenza in qualche regno trascendente o in un regno di cose chiamate stati mentali. La mia tesi afferma che l'espressione oggetti-di-valore significa semplicemente gli oggetti in quanto giudicati possedere una certa *forza* all'interno di una situazione che si sviluppa temporalmente verso un risultato determinato» (p. 172).

«Da questo fatto segue che la valutazione non è semplicemente un riconoscimento della forza o dell'efficienza di un mezzo in relazione alla continuazione di un processo, in quanto, a meno che non si presenti un *problema* quanto a tale continuazione e alla sua conclusione, la valutazione non avrà luogo. Ma i problemi emergono soltanto laddove l'attività, a causa di conflitti presenti al suo interno, è incerta sulla direzione da prendere» (p. 177).

«L'affermazione che i valori si determinano nel processo del giudizio su che cosa fare (ovvero, all'interno di situazioni nelle quali la preferenza dipende dalla riflessione sulle condizioni e sulle possibilità di una situazione che richiede l'azione) solleverà l'obiezione che le nostre deliberazioni pratiche di norma si basano su valori specifici antecedenti e su un certo ordinamento tra loro. C'è un senso in cui non intendo negare questa obiezione. Le nostre scelte deliberate hanno luogo in situazioni più o meno simili a quelle in cui abbiamo scelto in precedenza. Quando la deliberazione ha raggiunto una valutazione, e l'azione ha confermato o verificato tale conclusione, il risultato resta. Le situazioni si sovrappongono. L'*m* che in una data situazione è giudicato essere meglio di *n*, è considerato peggiore di *l* in un'altra situazione, e via dicendo. In questo modo si stabilisce in certo ordine di precedenza. Dobbiamo poi allargare il campo fino a coprire l'ordine abituale delle preferenze riflessive della comunità cui apparteniamo. I valori così costituiti si presentano nelle situazioni successive come fatti. Inoltre, attraverso lo stesso tipo di operazione, gli oggetti prevalenti di valutazioni passate si presentano quali valori standardizzati» (p. 187).

2. ASPETTI SPECULATIVAMENTE RILEVANTI

All'interno del pragmatismo di Dewey, la categoria di "esperienza" e quella di "azione" sono certamente tra le più rappresentative. Ciò è tanto più vero dal momento che, come afferma J. Stuhr, la categoria di *attività* è quella che più di ogni altra può descrivere sinteticamente la concezione deweyana dell'esperienza umana come interazione/transazione tra l'uomo e il mondo¹.

Come è noto, Dewey, opponendosi a ogni forma di filosofia segnata dalla "fallacia epistemologica" – dall'errore, cioè, di aver indebitamente ridotto l'esperienza umana alla semplice attività conoscitiva – sviluppa una concezione dell'esperienza incentrata sulla nozione di *interazione/transazione* tra il soggetto e il suo ambiente, sia nella sua componente fisiologica che in quella sociale (nei termini deweyani, la "matrice biologica" e la "matrice culturale" dell'esperienza). L'intento principale di Dewey è quello di salvare la *pluridimensionalità dell'esperienza* dalla sua riduzione al momento conoscitivo-riflessivo: l'attività umana dunque, da questo punto di vista, si determinerebbe come riflessione solo in circostanze ben precise, e cioè nel contesto di situazioni problematiche. In altre parole, solamente l'emergere di un problema, sia di tipo teorico che di tipo pratico, innescherebbe la riflessione, dal momento che questa altro non è che processo mirante al reperimento di una "soluzione", rispettivamente nella forma dell'*indagine* (*inquiry*) e in quella della *valutazione* (*evaluation*)².

Ma, osserva Dewey, il fattore più consistente dell'esperienza non è la riflessione, bensì l'*habitus*, l'abito, cioè la tendenza più o meno stabile a un certo *standard* di azione appreso con la vita in società, in cui il momento "riflessivo" è sostanzialmente assente o comunque ridotto al minimo. A differenza dell'esperienza riflessiva, l'attività abituale è caratterizzata per essere un'interazione a-problematica tra l'uomo e il suo ambiente, uno spontaneo aver-a-che-fare con le cose del mondo, seppur sempre mediato da schemi concettuali e linguistici. La dimensione abituale è così importante secondo Dewey che egli tende a sostenere addirittura (1) che l'intera identità dell'individuo è completamente riconducibile al suo "*carattere*", vale a dire al complesso di abiti che strutturano la sua interazione con l'ambiente, e che (2) parlare di una "natura umana" stabile è di conseguenza una pretesa indebita.

In questa sede vorrei tentare di isolare e di presentare brevemente due temi che a mio parere mettono bene in luce i cardini della teoria deweyana dell'esperienza. Questi sono, in primo luogo, (a) il rapporto tra i "valori" e l'"azione" all'interno dell'esperienza umana e, in secondo luogo, (b) la natura della ragion pratica nel suo rapporto con i valori/fini intenzionali dell'azione (*end-in-view*). In relazione a questo secondo tema, cercherò di segnalare una difficoltà che l'antropologia deweyana porta con sé, e cioè l'incapacità di affermare l'esistenza di valori/fini meta-storici costitutivi del dinamismo della ragione.

(a) Esperienza, azione e valori

Ora, all'interno dell'opera di Dewey la trattazione dello statuto del "valore" è ampia e dà origine a una concezione del valore non univoca, ma differenziata e stratificata. Tuttavia, la tesi intorno a cui ruota l'intera dottrina assiologica dello strumentalismo deweyano è che il "*valore*", di qualsiasi tipo esso sia, *si costituisce e sussiste solo in relazione all'agire umano*. Il verbo "agire", in questa sede, va preso in un senso molto ampio, dal momento che in esso si deve includere tutta l'ampia gamma delle "capacità" interattive con cui l'uomo è in relazione al mondo, quindi, oltre alle molteplici forme di pratica, anche i desideri, i bisogni, le passioni, gli interessi ecc. Per comprendere la posizione di Dewey potrebbe essere utile parlare a questo proposito di un'assolutizzazione

¹ Cfr. J. STUHR, *Experience As Activity: Dewey's Metaphysics*, Vanderbilt University Press, Nashville 1976.

² La distinzione tra "teorico" e "pratico" (o, che è lo stesso, tra l'*inquiry* e l'*evaluation*) non si contraddice con la tesi pragmatista secondo cui l'*inquiry*, in quanto atto umano, implica la dimensione pratica della razionalità e secondo cui l'*evaluation*, a sua volta, implica la razionalità cognitiva.

dell'ordine pratico su quello ontologico, a patto però di non fraintendere la teoria pragmatista dell'esperienza, secondo la quale non si dà un'ontologia del "mondo" indipendente dall'interazione linguisticamente mediata che il soggetto intrattiene con l'ambiente.

Fatte queste premesse, è possibile ora indicare quali siano i riferimenti principali del termine "valore" all'interno dell'opera di Dewey. In questo modo, si dovrebbe comprendere che il "valore" è, seppur in forme diverse, un elemento totipresente all'interno dell'esperienza umana. Distinguiamo dunque i "valori" nel senso di:

(i) *"oggetti" del mondo dell'esperienza*: al livello ontologico, il "valore" di un oggetto coincide con il *complesso di significati* di cui quel medesimo oggetto consiste. In base a quanto detto sopra, dovrebbe essere chiaro che tali significati non sono altro che le potenzialità degli oggetti (potenze attive, potenze passive, relazioni dinamiche) che vengono stabilite in relazione all'attività umana. In definitiva, ogni oggetto è *un certo valore*;

(ii) *qualità emotigene*: tutta l'esperienza umana è caratterizzata, secondo Dewey, dal fenomeno dell'emozione; va notato che le *tonalità affettive*, che qualificano ogni forma di interazione soggetto-oggetto, sono dipendenti dall'inaggirabile schema concettuale attraverso cui l'individuo apprende la realtà e i suoi contenuti;

(iii) *fini implicati nella condotta abituale*: si è detto che l'interazione dell'individuo col mondo assume una configurazione particolare attraverso l'apprendimento di abiti e che tali abiti sono linee di azione *standard*. È necessario notare che i "fini" di tali linee di condotta abituali sono costanti in quanto sono determinati dal loro riferimento al valore stabile degli oggetti del mondo, di cui si è detto al punto (i). In altre parole, i fini che guidano in modo a-problematico la condotta abituale dell'uomo sono, per così dire, *"codificati" intorno agli oggetti dell'esperienza* e alle loro potenzialità, stabilite dalla pratica condivisa dagli uomini appartenenti a una medesima cultura. Gli abiti altro non sono che "schemi di risposta" nei confronti delle cose e capacità acquisite di controllo dell'ambiente.

(iv) *fini intenzionali* progettati all'interno di un processo di valutazione (*end-in-view*): questo punto viene discusso nel prossimo paragrafo.

(b) Ragon pratica e valore come fine intenzionale (*end-in-view*)

Si è detto che la *valutazione*, cioè la ragione nel suo esercizio pratico, emerge nel seno dell'esperienza solo dinnanzi al presentarsi di un problema di natura pratica che "interrompe" la condotta abituale. Ma che cosa si deve intendere per "situazione problematica"? La risposta a questa domanda non è agevole, dal momento che i testi deweyani sono su questo tema estremamente oscillanti e asistematici. Ciò che tuttavia è certo nell'interpretazione del dettato di Dewey è il fatto che l'insorgere di un problema all'interno della condotta abituale equivale a un'*incapacità di gestione della situazione presente* e a una conseguente impossibilità temporanea di imboccare un nuovo sbocco per l'azione.

Tale *impasse* si accompagna sempre allo scontro tra *tendenze all'azione in competizione* e, quindi, tra *finalità abituali reciprocamente incompatibili*. La ragion pratica interviene esattamente a questo livello dell'esperienza e ha come proprio scopo quello di progettare, attraverso la sua capacità simbolica, una *nuova azione (end-in-view)* che sia in grado di ricomporre l'esperienza interrotta dal sorgere del "problema" e dare così nuova fluidità alla condotta. Qui si comprende il quarto significato di "valore" (iv): un "valore" è, nel contesto della valutazione sul da-farsi, quel fine intenzionale che la ragione progetta e giudica come *buono*, cioè *efficiente nel risolvere* un "problema" particolare all'interno di una situazione determinata. Ciò che è importante sottolineare

qui è che un simile contenuto d'azione, una volta che sia stato stabilito come "valore" all'interno del giudizio pratico, viene a occupare all'interno dell'esperienza il ruolo di un nuovo *standard* di azione per la condotta futura, di un nuovo "abito", di una modalità tipica di interazione con l'ambiente di cui prima l'agente era sprovvisto.

In conclusione, mi preme evidenziare il fatto che da una siffatta concezione della ragion pratica discende una seria difficoltà per l'antropologia deweyana, e cioè *l'incapacità di affermare l'esistenza di valori/fini meta-storici come condizioni di senso degli standard di azione storicamente stabiliti*. La negazione dell'esistenza di una "natura umana" comune trova proprio nella particolare fisionomia "operativistica" della ragion pratica una delle sue cause principali. Questa difficoltà relativa alla "natura" della razionalità sorge infatti in dipendenza da due elementi: (1) la natura umana come totalmente riconducibile a un agglomerato di "abiti" appresi; (2) la genesi "problematica" dell'attività riflessiva di valutazione e la mera funzione di *problem solving* della ragion pratica.

Tenendo conto di queste tesi della filosofia di Dewey, mi sembra chiaro che (i) se l'uomo, nella sua costituzione nativa, è semplicemente un complesso di energie psico-motorie non specializzate, le quali, con il procedere dell'apprendimento e dell'esperienza, si determinano assumendo la forma di "abiti" di condotta, (ii) allora *gli unici presupposti della ragion pratica, i fattori per così dire esaurienti la definizione della sua natura, non potranno che essere standard operativi culturali*.

3. POSSIBILI CONFRONTI CON AUTORI "CLASSICI"

M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando Editore, Roma 1997.

(a) "Intelligenza" come capacità di attività sensata in situazioni atipiche

«Possiamo definire il comportamento "intelligente" anche senza alcun riferimento pregiudiziale ai processi psichici. Un essere vivente si comporta "intelligentemente" quando, senza tentativi preliminari o ripetuti, presenta di fronte a situazioni nuove, non tipiche per la specie e l'individuo, un comportamento che abbia un senso – sia esso "efficiente", sia, mancando il fine cui esso tende in maniera evidente, "inefficiente" ("inefficiente" può essere solo chi è intelligente): vale a dire un comportamento *estemporaneo* e soprattutto *indipendente dal numero* dei tentativi fatti in precedenza per raggiungere un obiettivo posto da una tendenza. [...] inoltre noi chiamiamo anche "pratica" questa forma di intelligenza poiché il suo significato ultimo è quello di un'azione mediante la quale l'organismo raggiunge (o fallisce) l'oggetto della sua tendenza» (p. 138).

(b) "Spirito", oggettivazione del mondo e attività simbolica

«L'animale non ha "oggetti", esso vive solo extaticamente entro il suo ambiente, che porta strutturato in sé come la lumaca la sua conchiglia, ovunque vada, e non è in grado di oggettivare codesto ambiente. L'animale non sa quindi *allontanare*, distanziare l'"ambiente" in un "mondo" (o in un simbolo) come è in grado di fare l'uomo, e non sa neppure trasformare in "oggetti" i centri di "resistenza", affettivamente e tendenzialmente circoscritti. *L'essere oggetto rappresenta pertanto la categoria più formale dell'aspetto logico dello spirito*» (p. 146).

4. OPERE CHE OFFRONO UN CONTRIBUTO RILEVANTE AL TEMA

S. PIHLSTROM, *Pragmatic Moral Realism. A Transcendental Defense*, Rodopi, New York 2005.

Il libro di Sami Pihlstrom intende fornire una teoria meta-etica realista del "valore morale"³ (qual è lo statuto del "valore" e, in particolare, del valore morale?), difesa a partire dal punto di vista di un'antropologia pragmatista.

L'autore cioè, attraverso un confronto ampio e costante sia con gli esponenti del pragmatismo classico, sia con quelli del "neo-pragmatismo" (Putnam in particolare), intende sostenere «l'impegno pragmatista nell'affermare la realtà dei valori morali, un impegno basato sul fenomeno delle nostre pratiche mutevoli» (p. 5). Secondo Pihlstrom, il discorso sui "valori morali" sviluppato da una certa filosofia analitica è minacciato da una tendenza "oggettivistico/naturalistica" o "metafisica", secondo la quale i valori morali costituirebbero un tipo di proprietà oggettive in qualche modo *indipendenti* dalla "mente" dell'uomo, collocate all'interno di un non meglio definito "*queer world*" (cfr. Mackie). A correggere questa deriva naturalistica può intervenire una *strategia trascendentale di tipo pragmatista*: i "valori morali", da questo punto di vista, vengono a essere considerati come proprietà degli eventi esterni solo in quanto *coinvolti con* l'agire umano, o, se si vuole, proprietà di stati di cose in cui l'azione umana è una componente indispensabile.

È evidente, tuttavia, che entro il quadro del pragmatismo, il *trascendentale antropologico* tende a essere un *trascendentale storico*, dal momento che l'identità dell'individuo umano si riduce al "carattere", vale a dire a un complesso di "abiti", intesi come *standard* di interazione con l'ambiente, culturalmente appresi e personalmente elaborati.

Con riferimento alla distinzione proposta da C. Korsgaard tra "realismo procedurale" e "realismo sostantivo", Pihlstrom chiarisce che il suo realismo morale pragmatista rappresenta una felice mediazione tra l'estremo proceduralista e quello metafisico, dal momento che esso, da un lato, (1) certamente rifiuta il "realismo sostantivo" dei valori nel senso di realismo "metafisico" ma, dall'altro, (2) sottolineando il riferimento imprescindibile all'azione umana e alle sue differenti pratiche per ogni discorso sul valore, si impegna ad affermare sia l'esistenza di un soggetto agente, sia la realtà del valore, pur che questo sia collocato all'interno dell'interazione uomo-mondo.

T. LEKAN, *Making Morality. Pragmatist Reconstruction in Ethical Theory*, Vanderbilt University Press, Nashville 2003.

Il libro di Todd Lekan è importante proprio perchè affronta esplicitamente uno dei punti cruciali della teoria deweyana dell'azione umana. Lekan propone una teoria morale di stampo pragmatista che assume come suo punto di partenza la filosofia "strumentalista" di Dewey e tenta di elaborarne alcuni sviluppi, sia sul piano della spiegazione dell'agire umano in quanto agire intenzionale, sia sul piano dei criteri morali di giustificazione delle scelte. Pertanto, le tesi fondamentali che vengono discusse sono (1) la nozione di abito come carattere distintivo dell'esperienza umana e (2) l'idea di progresso morale come "rinnovamento intelligente degli abiti". In particolare, la discussione viene condotta nel tentativo di chiarire quale sia la struttura della ragion pratica, tanto nella sua relazione ai "valori" implicati nell'agire quanto nella sua funzione di rispondere all'esigenza di giustificazione razionale che ogni valutazione porta con sé.

Tuttavia, ciò che all'interno del libro è più significativo per il problema proposto in questo focus è la critica che Todd rivolge alle *teorie della ragion pratica che ammettono dei "fini fissi"* per l'agire

³ È importante sottolineare che l'aggettivo "morale" ha, all'interno del libro di Pihlstrom, il semplice significato di "relativo all'agire dell'uomo", e che, di conseguenza, l'espressione "valore morale" sta a significare un qualsiasi valore/fine implicato nella condotta dell'uomo, indipendentemente da ogni considerazione relativa alla giustificazione razionale di quel medesimo valore/fine. In questa chiave va intesa anche la formula a cui Pihlstrom affida il significato complessivo della sua proposta, ovvero «*the ubiquity of ethics*».

umano. Secondo l'autore, tali teorie sostengono la necessità di ricorrere a "fini fissi" (leggi "fini universali dati per natura") sia nel contesto della spiegazione dell'azione umana, sia in quello della sua giustificazione (pp. 13-60).

Relativamente al *problema della spiegazione* dell'azione umana (al quale ci limitiamo in questa sede), Lekan spiega che i moralisti ammettono l'esistenza di "fini fissi" in forza del *regress argument* (se si domanda "perché Maria fa x?" si deve necessariamente giungere all'affermazione di un qualche fine-base oltre il quale non è più possibile regredire; tutti gli uomini dunque, qualsiasi siano i fini concreti che si propongono, tendono a realizzare certi fini-base comuni). Ora, anche se l'autore sembra talora ammettere la cogenza di tale argomento, egli tuttavia giunge a rifiutare la teoria dei "fini fissi" in base alla *concezione deweyana del fine/valore come complesso strutturato di "mezzi"*: in altre parole, se il "fine" dell'azione che il soggetto può proporsi – a qualsiasi livello di astrazione esso venga considerato – non può che essere un insieme strutturato di "pratiche" culturalmente elaborate, allora anche i fini/valori-base che orientano l'agire degli uomini saranno necessariamente molteplici e mutevoli. Si ricade in questo caso in quella problematica negazione di una "natura umana" stabile che, come abbiamo visto, è una delle tesi di Dewey.

Secondo il parere di Lekan, inoltre, le teorie della ragion pratica che ammettono fini-fissi si riducono ad adottare un *modello deduttivo di ragionamento* ("da alcune norme stabili vengono derivati direttamente precetti particolari di condotta") come modello esaustivo del ragionamento pratico. Senza discutere qui dell'adequatezza o meno di questa interpretazione del rapporto tra ragion pratica e fini-fissi – la quale, tuttavia, viene parzialmente salvata in riferimento all'attività abituale e non problematica – è interessante notare che l'autore vi oppone, come modello alternativo del processo di valutazione, l'*abduction* di Peirce o l'*inquiry* di Dewey. Mi pare che queste proposte teoriche rappresentino due esempi notevoli (e degni di approfondimento) di un procedere induttivo-ipotetico da parte dell'agente morale, interessato a cercare, a partire da una considerazione degli aspetti problematici della situazione concreta in cui si trova, un'ipotetica linea di condotta risolutiva.

N. RESCHER, *Value Matters. Studies in Axiology*, Ontos Verlag, Heusenstamm 2004.

Nicholas Rescher raccoglie in questo volume una serie di saggi dedicati ai più svariati problemi dell'assiologia. Ai fini della presente riflessione sulla questione del "valore" e della "razionalità pratica", vorrei riferirmi brevemente al saggio *Nomic Hierarchies and Problems of Relativism*, all'interno del quale l'autore espone una concezione della ragion pratica e dei fini/valori dell'agire umano che, pur attenta a riconoscere la varietà delle pratiche umane concrete e la riformulabilità/migliorabilità degli *standard* di azione, tuttavia non nega un *livello meta-culturale di orientamenti valoriali*. Essa, anzi, riconosce come necessario per l'agire dell'uomo il riferimento ad "assoluti morali", a patto che questi vengano correttamente intesi.

Il caso di Rescher è tanto più interessante per il fatto che egli, pur non potendo essere annoverato tra gli esponenti del pragmatismo, ha tuttavia dedicato al pensiero pragmatista numerosi studi e pertanto la sua opera, così "sensibile" alle problematiche del pragmatismo, può rappresentare un utile termine di confronto.

Il fulcro della proposta di Rescher è la *gerarchia di livelli* caratterizzante l'orizzonte valoriale dell'uomo. In altre parole, l'attività della ragion pratica vive di un riferimento a principi pratici e a valori che hanno un livello discendente di universalità e necessità⁴. In ordine, ci sono: (i) *finalità ultime originarie*; (ii) *norme, standard e criteri guida*; (iii) *regole o metodi*; (iv) *precetti pratici*

⁴ Questo, ovviamente, non va inteso nel senso che la ragion pratica "lavori" utilizzando una forma di logica esclusivamente deduttiva. Ciò significa invece che l'impresa del ragionamento pratico deve ammettere, quale sua *condizione ultima di sensatezza*, il riferimento a valori/fini ultimi massimamente generali ma universali e necessari *a priori*.

particolari. Così, da un lato, il fatto che i precetti pratici determinati siano, nella loro varietà, implementazioni delle stesse finalità ultime originarie rende immuni dal "relativismo" antropologico radicale di Dewey, che invece ammette solo *standard* culturali; dall'altro, le finalità originarie, in quanto rappresentano le condizioni ultime di senso e i principi fondamentali del dinamismo umano, spiegano e rendono possibili le scelte concrete di un agente.