

COMUNITÀ E SOVRANITÀ.

DEWEY INTERPRETE DI HOBBS

di Massimo Vittorio

Università degli Studi di Catania

La filosofia politica di Thomas Hobbes è uno dei temi su cui Dewey insiste maggiormente nei suoi lavori, in modo sparso ma costante. In effetti, vi è soltanto un lavoro dedicato in modo esplicito e diretto alla filosofia dell'Inglese: *The Motivation of Hobbes's Political Philosophy*¹. Stando alle argomentazioni di un interessante studio di Timothy Kaufman-Osborn del 1984 e, in special modo, alle conclusioni del suo lavoro, la vera differenza tra una scienza politica attuale ed una passata – appunto quella di Hobbes o di Locke – è che nella formula presente la politica può fare a meno del concetto di sovranità – potremmo dire della “forza coercitiva del sovrano” - a favore di un progresso razionale e tecnologico. Questo breve passaggio è già assai significativo, poiché testimonia di un elemento perfino più importante della stessa interpretazione deweyana di Hobbes: la presenza di un *fil rouge* che lega logica, etica e politica nella filosofia dello Statunitense. La linea di continuità, nella fattispecie, è ben rappresentata dal progresso tecnico-scientifico, che Dewey individua come fattore decisivo per lo sviluppo delle scienze filosofiche (etica e politica in modo specifico). Il progresso scientifico non è che un aspetto di un più ampio processo *evolutivo* che coinvolge l'umanità a partire dai secoli immediatamente precedenti l'epoca galileiana. Esso si iscrive in un quadro di grande mutamento sociale e culturale, una vera rivoluzione nella mentalità degli uomini.

Nelle diverse pagine che, in *Reconstruction in Philosophy*, Dewey dedica a Bacone, definito “il grande precursore dell'età moderna”, si trova lo sviluppo di un tema trattato dallo Statunitense in modo propedeutico: la critica della filosofia. Dewey non rigetta l'intera storia del pensiero, cadendo in una banale operazione distruttiva; più precisamente, egli sottolinea la non validità dei principali sistemi filosofici del passato per la soluzione dei problemi presenti nel mondo attuale, laddove gli

¹ Pubblicato per la prima volta in *Studies in the History of Ideas*, New York, Columbia University Press, 1918 e ora in M11:18-40 (i testi di Dewey sono citati nella maniera standard, dai *Collected Works*, a cura di J. A. Boydston, Carbondale, SIUP, 1991-2008, indicando l'anno di pubblicazione tra parentesi tonde e l'abbreviazione della serie [E per

stessi risultavano validi e significativi nel contesto storico d'origine. Ma vi è di più: la critica che Dewey muove alla filosofia nell'ottica di una ricostruzione passa per un'interessante operazione di antropologia culturale che egli compie nelle prime 30 pagine di *Reconstruction in Philosophy*, nelle quali vengono fornite dettagliate descrizioni del processo articolato che ha portato alla formazione della filosofia a partire dai miti e dalle tradizioni. Senza questo passaggio, cioè senza la comprensione dell'origine della filosofia non si comprenderebbe l'origine della dicotomia che caratterizza ancora oggi la relazione tra scienze naturali e scienze umane.

La filosofia ha origine perché gli uomini si servono della memoria per ricordare gli accadimenti passati e per trasmettere gli stessi alle generazioni future: la tradizione. Tuttavia, questa tradizione è elaborata in funzione di desideri, ambizioni, paure, speranze: la trasmissione di racconti che diventano miti, leggende. La filosofia, nei secoli, si è configurata come un sogno: cos'è il sogno per Freud? L'appagamento di un desiderio, cioè il tentativo di assorbire, ammortizzare, sviare le frustrazioni della vita reale. Se non sono sogni, sono nevrosi, psicosi. Gran parte della storia della filosofia, secondo Dewey, ha questa identica struttura: i sistemi filosofici non nascono per spiegare la realtà, ma per giustificare una gerarchia di valori, un potere, o per dare sfogo a paure e speranze. Dewey fornisce diversi esempi: uno tra tutti il contrattualismo: «La teoria del contratto sull'origine dello Stato è una teoria la cui falsità può essere facilmente dimostrata sia filosoficamente, sia storicamente. Ciononostante, questa teoria ha avuto larga diffusione ed influenza. [...] Come molte cose in filosofia, la teoria, sebbene non documenti un dato di fatto, è di grande valore come sintomo della direzione del desiderio umano. Essa testimoniava di una convinzione crescente nel fatto che lo Stato esistesse per soddisfare i bisogni umani e potesse essere plasmato dall'intenzione e della volontà dell'uomo. La teoria aristotelica relativa all'esistenza dello Stato per natura falliva, non riuscendo a soddisfare il pensiero seicentesco, poiché, nel concepire lo Stato come un prodotto della natura, sembrava collocare la sua costituzione oltre la scelta umana»².

In *Intelligence and Morals* del 1908, Dewey riprende la critica alla filosofia, puntando alla tradizione greca. Nel riconoscere a Socrate il grande merito di aver “portato la filosofia sulla Terra e dentro l'uomo”, rimprovera ai successori, Platone ed Aristotele, di aver compromesso l'idea

Early Works: 1882-1898, M per Middle Works: 1899-1924, L per Later Works: 1925-1953], seguita dal volume e dal numero di pagina).

² J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, (1920) M12:104.

socratica collocando l'uomo nello stesso mondo in cui la filosofia era stata posta: un mondo al centro di cieli gerarchici situati nella purezza il più lontano possibile dalla grezza e fangosa Terra³. Il punto è che sia la filosofia, sia la scienza sono nate da un animismo mitologico. Tuttavia, mentre la filosofia è rimasta ancorata al tentativo di identificare l'ordine, la scienza ha assunto gradualmente il compito di ridurre il capriccio dell'irregolarità a connessioni regolari. In questo tentativo, la scienza ha spostato l'interesse della conoscenza dalla conquista di entità assolute o di proprietà definitive ai processi, alle regole che collegano i cambiamenti: «No, la natura non è un ordine immutabile, che svolge sé stessa maestosamente dal filo della legge sotto il controllo di forze deificate. Essa è un ammasso indefinito di mutamenti. Le leggi non sono regolazioni che governano e limitano il cambiamento, bensì formulazioni convenienti di porzioni selezionate di cambiamento connesse nel breve o nel lungo periodo, e poi registrate in forma statistica per l'agevole manipolazione matematica»⁴.

Nella filosofia, invece, è rimasta l'idea della conoscenza come contemplazione e l'idea dell'imperfezione del mondo reale, ed è accaduto che dopo Platone e Aristotele, «in particolare col neo-platonismo e Sant'Agostino, queste idee si sono fatte strada nella teologia cristiana; i grandi pensatori scolastici hanno insegnato che il fine dell'uomo era di conoscere l'Essere Vero, che la conoscenza è contemplativa, l'Essere Vero pura Mente Immateriale, e conoscere è Beatitudine e Salvezza. [...] Ha anche tramandato a generazioni di pensatori un assioma mai messo in discussione: la conoscenza è intrinsecamente e unicamente contemplazione o visione della realtà, cioè una concezione da spettatori della conoscenza»⁵. Ed invece, la conoscenza è utilizzo dell'intelligenza in modo critico, servendosi della memoria e dell'immaginazione per formulare ipotesi, strategie, recuperare tradizioni ed esperienze di successo, per modificarle se opportuno, dando vita ad una valutazione dei possibili piani d'azione in relazione ai fattori che caratterizzano la situazione specifica. «Oggi se una persona, un fisico o un chimico, vuole conoscere alcunché, la contemplazione è l'ultima cosa che fa. Non sta a guardare un oggetto, per quanto a lungo e in modo intenso, sperando così di scoprirne la forma stabile e caratteristica. Non si aspetta che un esame siffatto gli riveli alcun segreto. Procedo col fare qualcosa, imprimere una qualche energia

³ J. Dewey, *Intelligence and Morals*, (1908) M4:34.

⁴ Ivi, p. 47.

all'oggetto per vedere come reagisce; lo pone in condizioni insolite per indurvi un cambiamento. [...] In breve, il cambiamento non è più considerato la perdita dello stato di grazia, un errore della realtà o un segno dell'imperfezione dell'Essere. La scienza moderna non cerca più una forma o un'essenza stabile dietro ogni processo»⁶.

Ora, se tutto ciò ha delle conseguenze assai precise in relazione all'auspicato processo evolutivo della filosofia e all'esportazione del metodo scientifico all'interno delle scienze umane, in funzione della riflessione politica ne deriva un'indicazione di metodo: la politica, ormai sancito il pluralismo, deve conoscere un'apertura che ponga i cittadini nelle condizioni di sviluppare le proprie capacità critiche – la logica è qui applicata all'indagine politica – per poter essere attori protagonisti della vita politica della comunità a cui appartengono. Nel linguaggio di Dewey, questa esigenza diventa la definizione di un programma dettagliato, il cui fine è lo sviluppo democratico delle condizioni di partecipazione: «Quale reazione suscita *questo* ordinamento sociale, politico, o economico, e quale effetto ha sulle inclinazioni di quelli che vi partecipano? Libera le loro capacità, e fino a che punto? [...] I sensi sono resi più acuti oppure più ottusi da questa o da quell'altra forma di organizzazione sociale? La mente viene allentata perché le mani siano più agili e capaci? La curiosità è risvegliata o appannata?»⁷. Ciò implica che le condizioni che rendono davvero democratica una comunità siano perfino più importanti della democrazia stessa – intesa nella sua fattuale e concreta realizzazione – dal momento che «questo fatto determina il vero significato della democrazia. [...] L'identificazione della democrazia con la democrazia politica che è responsabile della maggior parte dei suoi fallimenti è [...] basata sulle idee tradizionali che fanno dell'individuo e dello Stato delle entità preconfezionate in sé»⁸.

Dunque, Dewey compie due operazioni nel rivolgersi al concetto di democrazia, in contrapposizione con i concetti di potere e di sovranità: da un canto, parla di democrazia come forma, per evitare che ci si imbatta in *aliud pro alio*; dall'altro, stabilisce che questa forma, per essere democratica, deve essere scientifica. Ne conseguono due grandi vantaggi: il grande vantaggio derivante dal separare la democrazia formale (come metodo e come mentalità) dalla

⁵ J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, (1920) M12:144-5.

⁶ Ivi.

⁷ Ivi, pp. 192-3.

democrazia politica (come ordinamento concretamente realizzato) consiste nel poter definire i principi formali di ogni processo democratico e di individuare i prerequisiti di ogni associazionismo democratico; il grande vantaggio di ancorare il discorso democratico al discorso scientifico sta nell'ottenere (dalla scienza) i requisiti perché una comunità o una costituzione possa dirsi democratica. Beninteso, i due “vantaggi” sono mutuamente legati. In effetti, la democrazia è formale fintantoché è scientifica, cioè finché ha il carattere delle scienze esatte: osservazione, formulazione di ipotesi, costruzione di teorie, verifica pubblica dei risultati, confutabilità. Va da sé che vale anche l'inverso: la scienza è democratica fintantoché mantiene le caratteristiche di apertura, di dibattito pubblico, di confronto, di critica, di falsificabilità. Del resto, secondo questo schema, sia la democrazia, sia la scienza, sono formali: come non descriviamo la scienza a partire dalla meccanica newtoniana, né riducendola alla fisica quantistica, così – nella prospettiva deweyana – non possiamo identificare la democrazia – come spirito – con uno specifico ordinamento democratico. La democrazia è più di un ordinamento politico e statale.

Secondo Kaufman-Osborn, la cifra del progresso scientifico che dovrebbe investire la democrazia – essenza dell'auspicio deweyano valido per le scienze umane e sociali *tout court* – coincide con ciò che distingue la difesa contemporanea di una scienza del liberalismo dalla formulazione hobbesiana, cioè «il riconoscimento del fatto che le conclusioni della scienza non hanno più bisogno di essere assicurate attraverso il potere coercitivo del sovrano. Grazie all'accuratezza con cui il progresso della sua razionalità e dei suoi frutti tecnologici hanno nel frattempo vinto quasi del tutto le concezioni rivali dell'autorità e demolito le fonti alternative dei valori condivisi, la scienza moderna è ora in grado di fare a meno della spada»⁹. In altri termini, è accaduto ciò che Dewey riporta brillantemente in *Reconstruction in Philosophy*: la scienza si è affrancata dall'autorità e ha dato avvio a quello spirito di creatività, di combinazione, di magia anche, di cui si sono nutriti il Cartesio anatomista e il Bacone del “sapere fantastico”: l'Europa post-galileiana era una grande tavola anatomica, un immenso alambicco di infinite alchimie, un formicaio di astri e numeri, di astrologia e numerologia, di mnemonica e di cabala, di scienza e di magia; il nuovo metodo era, o avrebbe dovuto essere, come un'ape: «La pura ragione, come mezzo per arrivare alla verità, è come

⁸ Ivi, pp. 199-200.

⁹ T. V. Kaufman-Osborn, *John Dewey and the Liberal Science of Community*, in «The Journal of Politics», vol. 46, n. 4 (novembre 1984), p. 1163.

un ragno che tesse una tela con la propria seta: la tela è ordinata e complessa, ma è soltanto una trappola. L'accumulo passivo di esperienze – il metodo empirico tradizionale – somiglia alla formica che corre avanti e indietro, raccoglie e accumula materie prime. Il vero metodo, quello che Bacone avrebbe introdotto, è paragonabile all'attività dell'ape che raccoglie materia prima dal mondo esterno come la formica ma, diversamente da lei, intacca e modifica la materia raccolta per farne uscire il tesoro che vi è celato»¹⁰.

Questo nuovo spirito europeo, che sancirà la separazione delle strade della filosofia e della scienza, ha ripercussioni anche sul piano politico: la conferma, innanzitutto, che le scienze pratiche – per recuperare la classificazione cara ad Aristotele – restano ancorate alla banchina, mentre le scienze matematiche, fisiche e naturali salpano per prendere il largo, iniziando un'esplorazione affrancata che schiuderà nuovi orizzonti al sapere umano. Nel saggio che Dewey dedica alla filosofia politica di Hobbes, l'Americano esordisce recuperando un paio di “studi ammirevoli” di John Neville Figgis, *The Divine Right of Kings* e *From Gerson to Grotius*. Del primo, in particolar modo, Dewey riporta un passaggio che, oltre ad essere significativo per lo stesso Statunitense – dal momento che lo cita –, supporta la nostra argomentazione relativamente alla rottura di paradigma compiuta dalla scienza moderna (e sottolineata dallo stesso Kaufman-Osborn), rispetto al «giorno in cui la politica, per comune consenso, era una branca della teologia»¹¹. Per riportare le parole di Figgis, prima dell'avvento della scienza moderna, «tutti gli uomini domandavano una qualche forma di autorità divina per qualsiasi teoria del governo»¹². Il fatto che Figgis parli di “autorità divina” è significativo, perché ha così la possibilità di introdurre un secondo livello di autorità – l'autorità subordinata. Questa distinzione è necessaria poiché è soltanto nei confronti di quest'ultima che una qualche forma di resistenza o disobbedienza è concepibile. Infatti, Figgis altrove sostiene che «il pensiero politico del XVII secolo ha come caratteristica universale la nozione di non-resistenza all'autorità. [...] Quando la resistenza è predicata, è resistenza ad una qualche autorità vista come

¹⁰ J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, (1920) M12:97.

¹¹ J. Dewey, *The Motivation of Hobbes's Political Philosophy*, (1918) M11:19.

¹² J. N. Figgis, *The Divine Right of Kings*, Cambridge University Press 1914, p. 11.

subordinata»¹³. E, dunque, resta in piedi la connessione indissolubile tra sovranità e autorità (se di derivazione o di incoronazione divina ancor meglio).

L'importanza del carattere “divino” dell'autorità è rintracciato dallo stesso Dewey, che si sofferma sulle *Considerations* e sugli *Elements* hobbesiani, riportando alcuni passaggi significativi. Per ciò che concerne questo breve studio ci si limita a riprendere il seguente brano: «I am of the opinion that ministers ought to minister rather than governe; at least, that all Church government depends on the state, and authority of the Kingdome, without which there can be no unity in ye church. [...] I am sure that Experience teaches that much, that the dispute for [...] betweene the spirituall and civill power, has of late more than any other thing in the world bene the cause of civil warre»¹⁴. Il problema della separazione del potere temporale e di quello spirituale conduce Hobbes ad una riflessione che trova echi più significativi in Dewey. In realtà, la questione del settarismo religioso è in Hobbes la manifestazione di una tendenza assai più minacciosa: la divisione del potere *lato sensu*, vista come fonte dell'instabilità sociale e della lotta tra le diverse sorgenti dell'autorità. L'interesse hobbesiano per l'unità della sovranità è dimostrato, infatti, non soltanto dalle critiche all'autorità ecclesiastica, ma altresì all'autorità giuridica.

Ciò che sostiene Hobbes è che il governo basato sulla legge sia, *de facto*, il “governo dei legislatori, non dei cittadini”¹⁵. Come precisa Harrington parlando delle *civil laws*, «your lawyers, advising you upon the like occasions to fit your government to their laws, are no more to be regarded than your tailor if he should desire you to fit your body to his doublet»¹⁶. Dewey trova diversi punti di contatto tra i due filosofi, specialmente per ciò che concerne l'idea di *commonwealth*, secondo la quale – quasi anticipando certe istanze del “corpo comune” e della *volonté générale* di Rousseau – è possibile individuare un comune sentire (*common*, appunto), che ponga sullo stesso piano giuridico tutti i cittadini. L'interesse può essere espressione di un sentire comune soltanto se nasce da una comunità sociale, da un comune stare insieme (*common-wealth*). Banditi i settarismi religiosi, la necessità di non cadere in quelli giuridici induce Dewey ad interpretare i messaggi di Hobbes e di

¹³ Ivi, p. 221.

¹⁴ Th. Hobbes, *Letter 37: 23 July 1641 to Devonshire*, in *Correspondence*, a cura di N. Malcolm, vol. 1: 1622-1659, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 120.

¹⁵ J. Dewey, *The Motivation of Hobbes's Political Philosophy*, (1918) M11:27.

¹⁶ J. Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, Charleston, Bibliolife, 2008, p. 52.

Harrington in chiave anti-monarchica e anti-oligarchica, trovandoci in questi due casi dinnanzi a leggi promulgate nell'interesse di pochi. La centralità dell'idea di *comunità* è uno dei punti su cui Dewey interviene nel sottolineare l'importanza della teoria politica di Hobbes. Come per il filosofo inglese il senso della *communality* è decisivo in vista della formazione di una coscienza ordinata all'obbedienza verso il sovrano, così Dewey ritiene i concetti di *comunità* e di *democrazia* indissolubilmente connessi, tant'è che afferma che «la chiara coscienza di una vita comunale, in tutte le sue implicazioni, costituisce l'idea della democrazia»¹⁷. Il senso della comunità secondo Dewey è ben espresso dalla comune partecipazione e dal comune sentire, che sono possibili soltanto se vi è un comune esprimersi. In altri termini, vi è una stretta relazione tra i termini *common*, *community* e *communication*¹⁸.

Il *commonwealth ecclesiastical and civil* che è il *Leviatano* schiude un altro ordine di problemi, ben segnalato da Dewey. E sebbene Hobbes insista nell'*absolvere* il sovrano da tutte le leggi eccetto quella morale, non abdica ad affrontare il cruccio della *Common Law*. Tuttavia, già «Bacone prima di lui aveva messo in luce molti dei difetti della common law e il bisogno di codificazione e di revisione sistematizzata»¹⁹. Secondo Dewey, Hobbes si misura con una difficoltà notevole nel momento in cui il suo «razionalismo essenziale» finisce col cozzare con la struttura della *common law*, basata sui concetti di *custom* e *precedent*. Questa è la spiegazione fornita dal filosofo inglese: «Ignorance of the causes, and original constitution of right, equity, law, and justice, disposeth a man to make custom and example the rule of his action; [...] or, as the lawyers which only use this false measure of justice barbarously call it, a precedent»²⁰.

Ancora una volta, come per i settarismi, così per la *Common Law*, Hobbes ritiene necessario sanare le possibilità di conflittualità, eliminando i fattori di divisione che, nel caso ultimo, derivano dalla struttura stessa della legge, retta sull'abitudine, sull'esempio e sul precedente. E, ancora una volta,

¹⁷ J. Dewey, *The Public and Its Problems*, (1927) L2:328. Ciò che egli afferma anche a proposito della «genuine community life» e del concetto di *township* (cfr. *ivi*, p. 304) richiama certi passaggi della concezione di Tocqueville (cfr. *Democracy in America*, vol. 1, New York, Edward Walker, 1850, p. 61 e sgg.).

¹⁸ Cfr. J. Dewey, *Democracy and Education*, (1916) M9:7. «La fondazione di una comunità richiede comunicazione di ciò che gli individui sono in grado di avere in comune» (T. V. Kaufman-Osborn, *John Dewey and the Liberal Science of Community*, cit., p. 1151).

¹⁹ J. Dewey, *The Motivation of Hobbes's Political Philosophy*, (1918) M11:28.

²⁰ Th. Hobbes, *Leviathan*, First Part: Of Man, in Id., *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. III, a cura di W. Molesworth, Londra, John Bohn, 1839, p. 91.

la soluzione sta nell'unità della sovranità, che si pone *super partes*. Infatti, la differenza tra diritto naturale e diritto positivo sta nella pubblicità delle leggi positive, che vengono emanate e scritte – e con ciò rese pubbliche – a differenza delle leggi naturali che non vengono scritte perché risiedono nel “cuore degli uomini”. «Written laws therefore are the constitutions of a commonwealth expressed; and unwritten, are the laws of natural reason. Custom itself maketh no laws»²¹. Come precisa Hobbes, una legge diventa legge – giusta o sbagliata che sia – non nel momento in cui il legislatore la promulga, «but because the sovereign power is supposed tacitly to have approved such sentence for right, and thereby it cometh to be a law, and numbered amongst the written laws of the commonwealth»²². È in questo senso che Hobbes critica l'opinione di Coke, secondo cui la legittimità della legge non sta nella sovranità, bensì nella successione dei legislatori che, nel tempo, hanno raffinato e affinato la legge stessa. Per Hobbes, al contrario, i legislatori e i giudici – anche in successione – non fanno la legge, che risiede invece nella successione dei sovrani, che nominano i giudici. Dunque, «the King's reason, when it is publicly upon advice and deliberation declared, is that *anima legis*, and that *summa ratio*, and that equity, which all agree to be the law of reason, is all that is or ever was law in England»²³.

Il ricorso ad una sovranità razionale, come *anima legis* e *summa ratio*, è la chiave per comprendere l'interesse di Dewey per Hobbes. Con l'assolutizzazione del sovrano, il filosofo inglese scorpora il diritto positivo dal diritto naturale (legge scritta vs. legge non scritta) e fa fuori ogni residuo di diritto divino. L'operazione è assolutamente coerente col processo europeo – che sancirà l'uscita dal medioevo e la formazione dell'Europa moderna – che conosce i primi segni di insofferenza nei confronti dell'autorità ecclesiastica nelle idee di Marsilio da Padova. L'idea di un legislatore umano è, molto deweyanamente, conforme all'idea che lo Statunitense ha della filosofia come giustificazione *ex post* di un potere, di un'autorità, di un sistema. Pertanto, come per Marsilio, così per Hobbes, varrebbe l'interpretazione deweyana, secondo cui non siamo dinnanzi a dimostrazioni della validità di un sistema piuttosto che di un altro; la preferenza di Marsilio per la monarchia elettiva, coerente col suo populismo anticlericale, è in realtà il tentativo freudiano – stando ancora

²¹ Th. Hobbes, *Tripas: II – De corpore politico*, in Id., *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. IV, cit., p. 227.

²² Ivi.

²³ Th. Hobbes, *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, in Id., *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. VI, cit., p. 15. Hobbes torna su Coke anche nel *Leviathan*, cit., p. 256.

alla teoria deweyana – di appagare un desiderio: il desiderio di pace. Il *Defensor pacis* è l'apripista di una filosofia europea che vuole delineare le basi politiche per la pace e la sicurezza.

È chiaro che, così intesa, la filosofia non può subire passivamente le critiche di Dewey. Nella sua struttura non scientifica, non descrittiva, quasi onirica, la filosofia ha la capacità di aprire nuove vie, di immaginare nuovi scenari, di anticipare futuri ordinamenti ed interpretazioni, proprio perché la possibilità di orientarsi senza il vincolo della modalità descrittiva. Tuttavia, se l'invito ad esportare il metodo scientifico nell'ambito filosofico significa non più di un tentativo di democratizzazione della filosofia, cioè produrre una giustificazione epistemologica della democrazia, allora l'esortazione deweyana può esser senz'altro accolta. Del resto, come precisa H. Putnam, Dewey non progetta di derivare la filosofia – e l'etica in particolare – dalla logica della scienza. «Ciò che l'argomento di Dewey mostra è che vi è una certa sovrapposizione tra valori scientifici ed etici; ma anche là dove si sovrappongono, questi valori restano differenti. [...] Tuttavia, vi era una stretta relazione tra indagine ed etica, nell'idea di Dewey, per più di una ragione»²⁴. Questo implica che ciò che vale per l'indagine in generale deve valere anche per l'indagine specifica (etica, politica, ecc.), inducendoci a «vedere sempre più le dispute etiche come dispute da porre, se possibile, attraverso l'argomentazione intelligente e l'indagine, e non tramite l'appello all'autorità o a principi a priori»²⁵.

Ora, tutto questo è possibile soltanto se i prerequisiti di una simile indagine sono soddisfatti, cioè sono democratici. È vero, ricorda Putnam, che alcune indagini possono essere compiute anche in contesti parzialmente democratizzati: «Un tiranno, per esempio, può consentire ai fisici una libertà di discussione (in certe aree) che è generalmente vietata nella società. Ma qualsiasi società che limiti la democrazia, che organizzi sé stessa gerarchicamente, a causa di ciò limiterà la razionalità di coloro che occupano gli estremi della gerarchia. La gerarchia frena la crescita intellettuale degli oppressi e forza i privilegiati a costruire delle razionalizzazioni per giustificare la loro posizione»²⁶. Naturalmente resta il problema meta-logico dei criteri da adottare prima di poter avviare l'indagine,

²⁴ H. Putnam, *Pragmatism and Moral Objectivity*, in AA.VV., *Women, Culture and Development*, a cura di M. Nussbaum, New York, Oxford University Press, 1995, p. 222.

²⁵ Ivi, pp. 222-3. E ciò è possibile se «sperimentiamo noi stessi come fallibilisti etici, come persone che non ereditano valori che non possono essere indagati» (ivi, p. 222).

²⁶ Ivi, p. 223. Cfr. Id., *A Reconsideration of Deweyan Democracy*, in AA. VV., *Pragmatism in Law and Society*, a cura di M. Brint, Boulder, Westview, 1991.

cioè il problema di come stabilire che l'indagine compiuta fosse quella giusta. Ma il pragmatismo non impone un "dubbio iperbolico", né una "riduzione eidetica", pertanto un assunto iniziale, prestabilito ma sempre criticabile, non è incompatibile.

L'interesse di Dewey per la teoria politica di Hobbes nasce proprio da questo presupposto logico o meta-logico. La teoria hobbesiana, nel far riferimento alla razionalità della sovranità, affranca la politica dall'ambito religioso, restando così nel solco del razionalismo europeo. Aver dato una forma strettamente scientifica o razionale alla propria concezione non è il tratto davvero saliente della teoria di Hobbes – agli occhi di Dewey; però, «è di fondamentale importanza [per l'interesse deweyano] che il grande lavoro di Hobbes è stato di liberare, una volta per tutte, la morale e la politica dall'asservimento alla teologia e nel farne un ramo delle scienze naturali»²⁷. È su questo punto che Dewey recupera il grande valore del contributo hobbesiano, vedendone gli esiti del discorso scientifico galileiano e, ad un tempo, i prodromi della rivoluzione darwiniana. Dewey non menziona Darwin nel suo saggio su Hobbes, ma la connessione – per chi conosce il programma deweyano – è comunque evidente.

Nel testo del 1918, l'Americano non si esime dal riconoscere a Hobbes il merito di aver contribuito – al di là degli esiti sostantivi, dai quali egli evidentemente prende le distanze – alla secolarizzazione della politica, mediante il ricorso alla razionalità dell'ordinamento giuridico, basato sul solo potere sovrano. In particolar modo, Hobbes va oltre le istanze giusnaturalistiche, ancorando la scienza politica alla scienza naturale, a partire dal piano logico e gnoseologico: «La scienza è il ragionamento dalle cause agli effetti, e dunque universale e certa, mentre la conoscenza empirica, o prudenza, ragiona dagli effetti alle cause, ed è probabile e ipotetica»²⁸. Se per Dewey, in accordo con Bacone, "sapere è potere", per Hobbes la conoscenza diventa, in ambito politico, il potere di controllare, determinare, gestire la sicurezza, la pace. Hobbes, in questo senso, dà basi scientifiche alle esigenze marsiliane. La distinzione hobbesiana della filosofia nelle tre branche classiche della geometria, della fisica e della morale gli consente di affermare che si tratta di

²⁷ J. Dewey, *The Motivation of Hobbes's Political Philosophy*, (1918) M11:30.

²⁸ Ivi, p. 31.

un'unica realtà, la conoscenza, «just as the British, the Atlantic, and the Indian seas [...] do notwithstanding all together make up *the ocean*»²⁹.

L'obiettivo di Hobbes è di creare le basi per un ordine sociale e per debellare il regno dell'arbitrio e dell'opinione. Per far ciò, ricorre alla scienza, creando una connessione tra discorso etico-politico e ragionamento scientifico, corroborando l'idea di una continuità all'interno del sapere. Ciò implica che anche il potere sovrano, garante *absolutum* dell'ordine e della sicurezza, deve adeguarsi ai criteri scientifici perché sia in grado di esercitare. E, così, Hobbes finisce per posizionarsi in una situazione paradossale, perché «mentre tutto l'ordine procede dall'autorità incontestata del sovrano, l'istituzione stabilita e permanente della sovranità stessa dipende dal riconoscimento delle verità scientifiche della morale e della politica costituite precedentemente»³⁰.

Vi è un altro passaggio nella riflessione di Hobbes che non poteva di certo sfuggire a Dewey. Riconoscere l'importanza fondamentale della democrazia, intesa come processo, come metodo, impone la necessità di garantire la più ampia democratizzazione possibile, dal momento che la teoria della gerarchia menzionata poc'anzi non elimina le difficoltà presenti in contesti parzialmente democratizzati. Va da sé che la democratizzazione è possibile soltanto se è presente un processo di educazione alla democrazia, che abitui gli individui alle pratiche democratiche, cioè ad indagini democratizzate, nelle quali «i partecipanti dovrebbero, in quanto investigatori del giusto e del bene, rispettare il libero discorso e le altre norme dell'etica discorsiva, non strumentalizzarsi reciprocamente, ecc.»³¹. Il ruolo centrale svolto dall'educazione è il secondo punto di stretto contatto (il primo riguarda la connessione scienze naturali-scienze etico-politiche con la conseguente secolarizzazione delle seconde) tra Hobbes e Dewey, dal momento che, come ricorda quest'ultimo, «Hobbes era altrettanto convinto del fatto che la nuova scienza della morale e della politica avrebbe dovuto essere insegnata nelle università, e che un tale insegnamento fosse una precondizione per una duratura sicurezza sociale»³².

²⁹ Th. Hobbes, *Philosophical Elements of a True Citizen*, The Epistle Dedicatory, in Id., *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. II, cit., p. iv.

³⁰ J. Dewey, *The Motivation of Hobbes's Political Philosophy*, (1918) M11:32.

³¹ H. Putnam, *Pragmatism and Moral Objectivity*, cit., p. 223.

³² J. Dewey, *The Motivation of Hobbes's Political Philosophy*, (1918) M11:33.

E, per evitare disordine e guerre, e l'anarchia che le genera e che deriva da una moltitudine incontrollata, «una parte considerevole del rimedio sta nel controllo, in futuro, dell'istruzione da parte dell'autorità civile»³³. Ciò in quanto l'educazione dovrebbe combattere quel nucleo così pernicioso che è rappresentato dall'abitudine e dalle opinioni, le quali non possono essere soppiantate rapidamente, ma vanno attaccate nell'arco di un tempo necessario affinché l'educazione abbia la meglio, con costanza e perseveranza, perché *nulla dies sine linea*. Del resto, se la natura umana è imm modificabile, allora l'educazione è destinata al fallimento³⁴.

La vera forza della scienza morale o, per meglio dire, della morale come scienza, dovrebbe essere rintracciata più in ciò che gli uomini hanno sofferto dalla sua assenza che non in ciò che essi hanno guadagnato dalla sua presenza. Il connubio scienza-morale è possibile a patto di liberarsi di quei fattori che hanno impedito che il progresso che le scienze naturali hanno conosciuto segnasse anche la morale e la politica. In questo assunto, che è una preoccupazione per la stabilità del governo e la sicurezza sociale, sta l'essenza della "simpatia" che Dewey nutre per Hobbes. Come in *Reconstruction in Philosophy*, così in *Triplos*, siamo dinnanzi all'affermazione della dicotomia esistente tra scienze naturali e scienze umane. Una divergenza che Dewey colloca all'altezza dell'Umanesimo e poco dopo, con l'avvento della scienza esatta e la formulazione del metodo scientifico ad opera di Galilei, fornendo giustificazioni di carattere storico e socio-politico (la divisione greca in liberi e schiavi, la presenza dell'autorità); Hobbes individua in modo specifico i fattori che hanno determinato la creazione di due saperi in contraddizione, chiamando in causa la ragione e la passione, che hanno prodotto «due tipi di apprendimento, *matematico* e *dogmatico*: il primo è libero dalla controversia e dalla disputa, poiché consiste nella sola comparazione di figure e movimento; e in queste cose, la *verità* e l'*interesse degli uomini* non si contrappongono: ma nel secondo, non vi è nulla su cui non si possa disputare, poiché esso compara gli uomini e interferisce con il loro diritto e il loro profitto; e in ciò, tanto spesso quanto la ragione è in conflitto con l'uomo, così spesso un uomo sarà contro ragione»³⁵. E, dunque, la soluzione è ricondurre anche le altre

³³ Ivi.

³⁴ Cfr. J. Dewey, *Does Human Nature Change?*, (1938) L13:292. Dewey altresì sottolinea la differenza tra "educazione" e "addestramento". Su questo tema si veda anche T. Hoy, *The Political Philosophy of John Dewey*, Westport, Praeger, 1998, p. 71.

³⁵ Th. Hobbes, *Triplos*, The Epistle Dedicatory, cit., p. xiii.

scienze (*justice, law e policy*) all'infalibilità e alle regole della ragione, eliminando i rischi prodotti dalla passione.

Il motivo della centralità della ragione sta nel fatto che è con essa che possiamo formulare le ipotesi circa una situazione futura, mentre con la passione e i sensi possiamo percepire solo ciò che è presente e che, come tale, può rivelarsi inadatto e pericoloso per il futuro. La secolarizzazione della scienza politica e della morale può avvenire soltanto eleggendo la ragione a criterio supremo dell'indagine; però, oltre ciò, Hobbes recupera un altro fattore importante: il tempo. Beninteso, non siamo alla fenomenologia temporale, alla paticità, al tempo bergsoniano, né a quello più caro a Dewey, il tempo dell'evoluzione (inteso non come successione cronologica – dai ritmi lentissimi, eccezion fatta per l'evoluzione di batteri e virus –, ma come criterio del mutamento). Eppure, Hobbes riconosce l'importanza della temporalità, se non in quanto categoria "evoluzionistica", in quanto criterio della durata e della continuità. Ancora una volta, ragione e passione si muovono su dimensioni temporali differenti: la prima conosce le connessioni temporali a medio e lungo termine e pone in relazione il presente al futuro; la seconda, facendo leva sui solo sensi, non può andar oltre ciò che è esperito nel presente, ad un dato istante. E ciò che può andar bene per un momento non è garanzia di duraturo successo, cioè di accordo e concordia tra gli uomini nel tempo.

Ecco perché – oltre alle precedenti motivazioni – la politica e la morale devono eleggere a criterio univoco la ragione: perché gli uomini «che potrebbero non concordare su un bene presente, possono accordarsi su un bene futuro; ed è davvero un compito della ragione; poiché le cose presenti sono ovvie ai sensi, le cose da venire alla nostra ragione soltanto. Una volta che la ragione ha dichiarato che la pace è un bene, segue dalla stessa ragione, che tutti i mezzi necessari per giungere alla pace sono altrettanto buoni; e dunque che modestia, equità, fiducia, benevolenza, misericordia sono buone maniere o abitudini, cioè, virtù. La legge dunque, come mezzo per giungere alla pace, ordina le buone maniere, o la pratica della virtù; e dunque è chiamata *morale*»³⁶. Abbiamo ottenuto la sintesi di ragione scientifica e scienza etico-politica: la ragione al servizio della morale e della politica o, come avrebbe detto Dewey, un'indagine intelligente e democratica.

Siffatta sintesi induce Dewey a concludere, commentando Hobbes, che, da un canto, «non è sicuro per un individuo *agire* rispettando la legge morale finché questi non abbia una qualche garanzia che

³⁶ Th. Hobbes, *Philosophical Elements of a True Citizen, Of Liberty*, cit., p. 48.

anche gli altri faranno lo stesso. Un persona che agisse così si esporrebbe al male provocato dagli altri. Così sospetto e diffidenza, perfino da parte di chi è ben disposto nei confronti dell'altrui felicità, sono inevitabili là dove non vi sono né potere né autorità che possono minacciare i mal disposti con punizioni future»³⁷. D'altra parte però, l'esistenza del solo comando o della minaccia della punizione non è sufficiente a stabilire l'ordine e la sicurezza sociali, poiché lo stesso potere sovrano poggia sull'esistenza di uno *ius naturae*: disobbedire e ribellarsi non possono essere sussunte solo sotto una *obligatio*, in *foro externo*. Pertanto, l'obbedienza al potere sovrano non si regge su un comando positivo, su una legge civile *ipso iure*, ma in quanto una tale legge civile si regge sulla legge naturale che impone *pacta servanda sunt*, ben prima dell'emanazione di una legge. Quindi, «l'obbedienza alla stato non è materia di comando positivo, ma di obbligo morale»³⁸. La stessa N. Urbinati ricorda che R. Hofstadter ha mostrato la connessione tra l'etica calvinista alla base della Costituzione americana e la filosofia politica o, perfino meglio, l'antropologia di Hobbes, precisando che entrambe avevano «una forte convinzione che nessuna autorità umana potesse impedire all'uomo di scegliere il male, mentre solo una buona costituzione li avrebbe aiutati a camminare su una via meno precaria e tortuosa»³⁹.

Naturalmente si pone la necessità di distinguere il problema educativo in Hobbes e Dewey, quanto meno in funzione cronologica. Anche perché non bisogna dimenticare che le fonti dei valori, per quanto fossero ancora le stesse a distanza di alcuni secoli, nel XX secolo iniziano a subire una dislocazione, in cui intervengono ulteriore secolarizzazione, nuove tecnologie, libero mercato e libera circolazione di idee e persone, industrialismo capitalista, soggettivismo filosofico (alcune di queste ancora solo *in nuce*). Il problema educativo all'epoca di Hobbes è ancora “risolto” dalla «persistenza di certe fondazioni tradizionali di comunità, come la famiglia allargata, la gilda, la chiesa e la comunità locale. Queste istituzioni, anche se limitatamente, servivano da agenti di insegnamento, i cui più elementari obiettivi erano ristretti e acquisitivi, cioè volti a subordinare i sentimenti privati e l'interesse immediato ad un bene più grande»⁴⁰. La società che si regge su

³⁷ J. Dewey, *The Motivation of Hobbes's Political Philosophy*, (1918) M11:37.

³⁸ Ivi, p. 38.

³⁹ N. Urbinati, *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, Roma, Donzelli, 2009, p. 40.

⁴⁰ T. V. Kaufman-Osborn, *John Dewey and the Liberal Science of Community*, cit., p. 1144.

legami *comunali* (cioè *comunione* di interessi e intenti), i quali, a loro volta, fungono da istituzioni educative, è messa in crisi dalle tendenze globalizzanti a cui Dewey assiste. È per questo motivo che egli parla di allentamento [*loosening*] dei legami sociali [*social ties*], dovuto alla mobilità, alla migrazione, all'ampliamento dei mercati *et similia*⁴¹.

Siamo dinnanzi all'ardita operazione hobbesiana di fondare il diritto positivo e la scienza politica in generale sulle regole delle scienze naturali, cioè sull'uso della ragione contro la passione, la quale, producendo opinioni fallaci e abitudini fuorvianti, contribuisce alla degenerazione della politica che, così, non è più in grado di assolvere alla propria funzione di garanzia dell'ordine e della pace mediante l'istituzione di un potere sovrano. È per alcune di queste motivazioni qui esposte brevemente che Dewey afferma che «l'importanza finale della filosofia politica di Hobbes è da trovarsi nel suo tentativo di rendere questa materia secolare e scientifica»⁴² e, in questo programma, è possibile trovare – secondo Dewey – un valido e storico “seguace” dell'utilitarismo razionale di Hobbes: Jeremy Bentham. Per entrambi «la scienza morale era tutt'uno con la scienza politica, e non era un lusso teoretico, ma una necessità sociale. [...] Entrambi sono protagonisti di una scienza della natura umana operante attraverso un'arte del controllo sociale in favore di un bene comune. Il progresso dopo di loro non proviene da un'attitudine ostile a queste concezioni, ma da una conoscenza potenziata della natura umana»⁴³. Di conseguenza, la celebrazione del metodo scientifico ad opera di Dewey diventa sensata e corroborata dalla connessione con la politica liberale, dal momento che la «la sua teoria politica mostra come certi valori tipici dell'indagine scientifica – verifica pubblica, comunicazione aperta, indagine sperimentale, e così via – trovano i loro analoghi nelle libertà civili»⁴⁴.

In conclusione, Dewey riuscì a identificarsi con Hobbes e con le motivazioni hobbesiane (da cui il titolo del lavoro principalmente analizzato qui), sebbene se ne distaccò per i risvolti successivi. L'identificazione di Dewey con Hobbes si consuma tutta al livello metodologico, visto che l'obiettivo comune era di assimilare la morale e la politica ad una teoria dell'indagine basata sulle scienze naturali. Questa è la conclusione a cui giunge, oltre a Kaufman-Osborn, anche Somjee,

⁴¹ Cfr. J. Dewey, *Ethics* (1932) L7:234.

⁴² J. Dewey, *The Motivation of Hobbes's Political Philosophy*, (1918) M11:33.

⁴³ Ivi, p. 40.

quando precisa che «Dewey credeva che la grandezza di Hobbes stesse nel suo tentativo di secolarizzare la politica e di porla su basi scientifiche»⁴⁵, ricorrendo – soprattutto – al concetto di *motion*. Tuttavia, Somjee sottolinea un aspetto non secondario dell'impostazione hobbesiana, dal momento che è il punto di reale divergenza – sempre al livello metodologico – tra Dewey e Hobbes: secondo Somjee, Dewey formula un apparente paradosso nel giudicare la teoria di Hobbes, ritenendo che, nonostante i suoi sforzi anti-teologici – che lo hanno indotto a spiegare il comportato umano nei termini delle leggi naturali e non in quelli della caduta e delle redenzione – egli abbia finito con l'essere altrettanto teologico; nonostante il suo materialismo scientifico e il suo razionalismo geometrico, Hobbes non divenne mai una persona senza Dio⁴⁶. Eppure, Dewey rimase dell'idea che Hobbes fosse uno “scienziato” della politica, pur non dimostrando l'esistenza di una connessione diretta tra le scienze naturali del suo tempo e la sua teoria politica. «Dal punto di vista della filosofia politica di Dewey, Hobbes non fu soltanto un teorico scientifico della politica, ma il primo del suo genere. Egli fu il Galileo della teoria politica nell'età di Galileo. [...] Come Galileo, che vide i fenomeni fisici quantitativamente, Hobbes poggiò la sua ricerca dei fenomeni politici in termini puramente *politici*. Ancora, come Galileo, che fece un gran servizio alla scienza fisica emancipandola dalle qualità estetiche della scienza fisica greca, così Hobbes ha liberato la politica dalla teologia e ha dato una svolta empirica realista all'etica fondandola su un utilitarismo psicologico»⁴⁷.

In quest'ottica, si potrebbe affermare che Hobbes è la terza grande figura di riferimento di Dewey, dopo Galileo e Darwin. E se è vero che il filosofo politico finì col restare teologico – in un senso diverso rispetto all'«adesione teologica» dell'abiura di Galileo –, è altrettanto vero che sarebbe capzioso pretendere da Hobbes più di quanto egli non abbia dato sul piano metodologico: va riconosciuto, infatti, che se Galileo e Darwin ragionavano di fenomeni fisici e biologici, Hobbes maneggiava la complessa materia della politica e della società, per di più in un contesto di conflittualità tra chiesa e stato: riuscire a entrare nel tempio degli scienziati, accanto a Galileo e Darwin, dall'angusta porta della politica, è il grande merito che Dewey riconosce a Hobbes.

⁴⁴ T. V. Kaufman-Osborn, *John Dewey and the Liberal Science of Community*, cit., p. 1143.

⁴⁵ A. H. Somjee, *The Political Theory of John Dewey*, New York, Teachers College Press, 1968, p. 87.

⁴⁶ Ivi.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.