



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Educazione Morale e Democrazia. Richard Rorty e l'Ironista-Liberale

Sapienza Università di Roma
Dipartimento di Filosofia
Dottorato in Filosofia XXXVI ciclo

Filippo Sanna
Matricola 1802857

Primo Supervisore
Sarin Marchetti

Secondo Supervisore
Piergiorgio Donatelli

A.A. 2023-2024

A Mamma e Babbo..

Indice

<i>Introduzione</i>	3
I. Richard Rorty e l'Ironista-Liberale.	6
1. <i>La proposta anti-fondazionalista rortiana.</i>	6
2. <i>Dal processo di edificazione all'ironia liberale: tra contingenza e critica letteraria.</i>	14
2.1. <i>L'Ironista-Liberale. Un confronto con Michel Foucault e Jürgen Habermas.</i>	26
3. <i>Ridescrizione e solidarietà nel rapporto pubblico-privato.</i>	43
4. <i>Ironia liberale: argomento o ridescrizione?</i>	51
II. Ridescrizione e educazione. Posizioni a confronto.	57
1. <i>Stanley Cavell e il Perfezionismo Morale.</i>	57
2. <i>John Dewey e l'educazione.</i>	66
3. <i>Esperienza e Linguaggio. Il Pragmatismo Transizionalista di Colin Koopman.</i>	75
4. <i>Linguisticismo ed Essenzialismo Linguistico. Una possibile via d'uscita</i>	89
III. Gianni Rodari e La Grammatica della Fantasia. Un binomio possibile	99
1. <i>Vita e formazione del giovane Rodari.</i>	99

<i>2. Educazione e letteratura per l'infanzia. L'approdo a Roma e l'esperienza del Pioniere.</i>	110
<i>3. Da Dewey al Reggio Emilia Approach. La Grammatica della Fantasia e il binomio fantascio</i>	117
<i>4. Rodari e Rorty, un binomio possibile.</i>	134
Conclusioni.	153
Bibliografia.	157

Introduzione

Il seguente lavoro ha come obiettivo quello di proporre una diagnosi su alcuni dei temi centrali all'interno dell'opera di Richard Rorty, nel tentativo di saggiarne in ultima istanza le potenzialità ancora inesprese in termini di proposta non solamente filosofica ma politica e educativa. L'indagine si dirama attraverso tre principali capitoli.

Il primo di questi intende esaminare la figura dell'ironista-liberale sviluppata da Rorty in *Contingency, Irony and Solidarity* (1989), focalizzandosi sulle modalità in cui l'autore americano ripensa il rapporto tra sfera pubblica e privata nei termini di una ri-descrizione del liberalismo in chiave non-razionalista e non-universalista. La trattazione fornita da Rorty in *Contingency*, costituisce l'esito di un lavoro che prende le mosse dalle sue riflessioni in *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979). Qui l'autore pone le basi per una proposta anti-fondazionalista e anti-rappresentazionalista che mira ad abbandonare ogni atteggiamento metafisico e sistematico nei confronti della conoscenza, mostrando come qualsiasi autorità epistemica si giustifichi socialmente. All'interno dell'opera rortiana, la figura dell'ironista-liberale è il punto di arrivo di un percorso che porta ad una presa di coscienza della contingenza in ogni ambito del sapere, il linguaggio, l'io ed infine la società liberale. Particolare attenzione verrà concessa alla nozione di *vocabolario*, il cui uso condiviso caratterizza ogni società in quanto tale; sono in questo senso le parole con cui raccontiamo la nostra vita a formare quello che viene definito "vocabolario decisivo" di un individuo. Ripensando dunque il rapporto tra pubblico e privato, si evidenzierà come l'obiettivo del filosofo americano, attraverso una originale miscela tra le due componenti, liberale e ironista, sia quello di mettere la pratica ridescrittiva ironica al servizio della solidarietà al fine di estendere il canone di termini e modi in cui l'individuo identifica sé stesso e il mondo abbandonando al contempo la pretesa di fornire una descrizione definitiva della realtà.

Nel secondo capitolo la strada che si intende percorrere prende in esame la nozione di *edificazione* che Rorty ricava da una rilettura del concetto di *Bildung* gadameriano, riguardante l'educazione e la formazione di sé, e che indica quel «progetto per la scoperta

di maniere di parlare nuove, migliori, più interessanti e più fruttuose».

Ciò consente di evidenziare la centralità dei contesti educativi e in questo senso risulta fondamentale l'analisi e il confronto con autori quali John Dewey e Stanley Cavell, i cui percorsi filosofici, seppur differenti, possono essere riletti attraverso il pensiero rortiano, specialmente in relazione a tematiche pedagogiche.

Per quanto concerne Stanley Cavell, egli sviluppa una particolare stile filosofico che prende il nome di "perfezionismo morale" e che consiste in una risposta anti-teorica, anti-metafisica e squisitamente autobiografica al "dubbio scettico" di matrice "moderna", che investe i contesti di vita ordinari e si caratterizza nei termini di una vera e propria crisi. Attraverso il lavoro wittgensteniano, Cavell concepisce la filosofia come una pratica terapeutica in grado di riscoprire l'ordinario cogliendo la fragilità e il carattere contingente della vita umana. La filosofia è in questo senso una riflessione autobiografica e tale riflessione è a tutti gli effetti una riflessione sulla nostra educazione.

Per quanto riguarda il secondo dei due autori presi in esame, l'obiettivo è quello di analizzare le modalità in cui Dewey si sofferma sulla dimensione trasformativa dell'esperienza umana, evidenziando come l'educazione ne rappresenti la sua massima realizzazione. Secondo tale approccio la funzione principale dell'educazione è propriamente quella di stimolare il continuo processo di sviluppo dell'individuo senza mai fissare i fini dell'azione dall'esterno delle pratiche, favorendo dunque un costante riadattamento degli scopi all'interno dei contesti abituali in un determinato contesto sociale. Con particolare attenzione verso il complesso rapporto fra esperienza e linguaggio, emergerà come il punto di vista deweyano sia in grado di coniugare coerentemente una concezione ampia di esperienza assieme agli ambienti di vita umani, allontanandosi da una visione prevalentemente linguistica, dimostrandosi pertanto capace di considerare sia la sfera sociale che quella naturale.

L'indagine che si intende portare avanti mette in evidenza come il tentativo di Richard Rorty di riformulazione in chiave non-razionalista e non-universalista del liberalismo e dunque del rapporto tra pubblico e privato attraverso la coniugazione delle due componenti, ironista e liberale, sia in grado di esprimere al contempo le istanze politiche e

sociali contenute nel lavoro deweyano, e con esse l'approccio autobiografico e perfezionista della trattazione cavelliana, rimodulando inoltre in maniera originale il rapporto fra esperienza e linguaggio, e dunque fra individuo e mondo.

Nel terzo capitolo lo scopo è quello di offrire uno sguardo approfondito su alcune proposte in ambito pedagogico che mirano a sviluppare un'immaginazione legata all'utilizzo creativo del linguaggio e che pertanto è possibile rileggere nei termini di particolari applicazioni pratiche del pensiero rortiano. Nello specifico si analizzerà il lavoro di Gianni Rodari all'interno della *Grammatica della Fantasia* (1973). Il pensiero di Rorty e Rodari sembra incontrarsi in relazione al ruolo primario assegnato all'immaginazione, attraverso il cui esercizio e sviluppo è possibile *educare* la nostra capacità di saperci ri-descrivere, come individui e società, in modalità sempre migliori e attente alle diversità che costituiscono il mondo. Attraverso tale confronto emergerà dunque un dialogo virtuoso fra i due autori e si metterà in luce quanto Rodari possa a buon diritto considerarsi un'esemplificazione di categorie rortiane, le quali a loro volta, ritrovano nel pragmatismo deweyano le proprie radici filosofiche, pedagogiche e politiche.

L'obiettivo della ricerca è pertanto quello di sviluppare una linea interpretativa che faccia luce su un certo modo di intendere la pratica ridescrittiva e la proposta rortiana nel suo complesso, evidenziando come quest'ultima sia in grado di fornire le indicazioni per lo sviluppo di un progetto non solo filosofico, ma al contempo culturale e politico, in relazione all'educazione degli individui in società complesse e dinamiche come quella democratica.

I. Richard Rorty e l'Ironista-Liberale.

1. La proposta anti-fondazionalista rortiana.

“Quando cominciai a studiare la filosofia, rimasi subito impressionato dal modo in cui i problemi filosofici comparivano, sparivano o cambiavano aspetto con il rinnovamento dei presupposti e dei vocabolari”¹.

Con queste parole Richard Rorty apre la prefazione di *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), opera che segue di qualche anno *The Linguistic Turn* (1967), e che gli stessi curatori dell'edizione italiana del 1986, Diego Marconi e Gianni Vattimo, definiscono come un'opera “epocale”. In questo senso Rorty specificherà cosa egli intenda per *problema filosofico* definendolo “un prodotto dell'adozione inconscia di presupposti incorporati nel vocabolario in cui il problema viene formulato”². Ogni problema filosofico affrontato finora deriverebbe dunque dal tipo di vocabolario selezionato; di conseguenza qualsiasi vocabolario incorpora specifici problemi. Questo presupposto è fondamentale perché consente di cogliere le linee guida di tutta la speculazione rortiana. L'obiettivo principale consiste nel tentativo, data la contingenza dei vocabolari e dei problemi filosofici, di abbandonare una certa concezione della filosofia come sistematica e fondante che Rorty riconduce alla tradizione platonico-kantiana. Gli autori che fanno riferimento a questa tradizione considerano la filosofia come una disciplina che si occupa di problemi immutabili ed eterni tra i quali “la differenza tra gli esseri umani e gli altri esseri” e la relazione “mente e corpo”. Altri problemi riguardano invece i “fondamenti” della conoscenza. In questo senso, secondo Rorty: «la filosofia come disciplina si considera il tentativo di sottoscrivere o di ridimensionare le pretese alla conoscenza avanzate dalla scienza, dalla morale, dall'arte e dalla religione. La filosofia si propone di fare questo sulla base della propria speciale comprensione della natura della conoscenza e della mente. La

¹ Richard Rorty, *La Filosofia e lo Specchio della Natura*, Bompiani, Milano 1986, p. 3

² Rorty (1986: 3)

filosofia può essere fondazionale nei confronti della cultura restante perché la cultura è la raccolta delle pretese di conoscenza, mentre la filosofia sottopone a giudizio tali pretese. Può fare questo perché comprende i fondamenti della conoscenza e trova questi fondamenti attraverso lo studio dell'uomo-come-soggetto-della-conoscenza, dei “processi mentali” o delle “attività della rappresentazione” che rendono possibile la conoscenza»³.

Ora, una filosofia che vuole essere fondazionale nei confronti della cultura e di qualsiasi pretesa di conoscenza, deve chiarire cosa si intenda per attività conoscitiva. Seguendo questa interpretazione «conoscere significa rappresentare accuratamente quel che si trova fuori dalla mente»⁴. Dunque, compito della filosofia sarà quello di costruire una teoria generale della rappresentazione, dal momento che è proprio rappresentando la realtà che noi la conosciamo. Una buona rappresentazione porta a una buona conoscenza, tramite una buona teoria della rappresentazione la filosofia giunge a una buona teoria della conoscenza e quindi a una conoscenza esatta. Va da sé che in questo caso, sarà la filosofia a stabilire quali arti e quali aree della cultura siano più o meno in grado di rappresentare accuratamente, e quindi a conoscere, la realtà. Ora, è propriamente questo approccio che Rorty, nella sua opera, ci consiglia di abbandonare; un approccio che intende la filosofia nei termini di una “teoria della conoscenza” o “epistemologia”, sistematica e fondazionale, in quanto costitutiva della fondazione di ogni forma di sapere. Emergono in questo senso due aspetti sostanziali della speculazione rortiana, l'antifondazionalismo e l'antirappresentazionalismo, laddove quest'ultimo si rivolge «all'uso epistemologico del termine “rappresentazione”, per cui esso implica il problema di stabilire se e in base a quali criteri le nostre rappresentazioni della realtà siano corrette»⁵.

La tradizione che Rorty invita a lasciarci alle spalle segue una linea temporale che passando per Platone arriva sino alla modernità tramite Cartesio, che col suo dualismo “scoprì la mente” offrendo in tal modo «un campo di ricerca che sembrava prioritario rispetto agli argomenti sui quali i vecchi filosofi avevano avuto delle opinioni. Si

³ Rorty (1986: 7)

⁴ Rorty (1986: 7)

⁵ Rosa M. Calcaterra, *Filosofia della Contingenza, le sfide di Richard Rorty*, Marietti 1820, Bologna, 2018, p. 35

provvedeva inoltre un campo all'interno del quale era possibile la *certezza*, intesa in opposizione alla mera *opinione*»⁶.

Mentre Locke non riuscì a raggiungere la certezza cartesiana nel tentativo di fare «della “mente”, appena inventata da Decartes, l'argomento della “scienza dell'uomo”», Kant al contrario «pose la filosofia “sulla sicura strada della scienza” collocando lo spazio esterno dentro lo spazio interiore (lo spazio dell'attività costitutiva dell'io trascendentale) e rivendicando poi la certezza cartesiana relativa all'interiorità per le leggi di ciò che prima era stato considerato esterno»⁷. Ciò che accomuna questi autori è, secondo Rorty, una certa tendenza a considerare sia la conoscenza che la giustificazione nei termini di *relazioni privilegiate* con gli oggetti attorno ai quali vertono di volta in volta le proposizioni. Questo modo di concepire la conoscenza implica un necessario passaggio dalle ragioni alle cause, sulla scorta della distinzione operata da Wilfrid Sellars fra l'atto del «giustificare ed esser capaci di giustificare ciò che uno dice»⁸, il quale riguarda un certo tipo di consapevolezza all'interno dello spazio logico delle ragioni, e il limitarsi ad acquisire un dato sensibile grezzo, il cui processo attiene piuttosto a una “consapevolezza come comportamento discriminatorio”⁹ in cui è lo stesso oggetto a “costringerci” verso un punto che non ammette dubbio o alternativa. In questo senso, secondo Rorty, «raggiungere quel punto significa raggiungere i fondamenti della conoscenza. Per Platone quel punto veniva raggiunto sfuggendo ai sensi e accedendo alle facoltà della ragione – all'Occhio dell'Anima – al Mondo dell'Essere. Per Decartes si trattava di distogliere l'Occhio della Mente dalle rappresentazioni interiori confuse per rivolgerlo a quelle chiare e distinte. Per Locke si trattava di rovesciare le direzioni di Decartes e di considerarle “singole presentazioni ai sensi” come quel che ci dovrebbe “afferrare”- ciò che noi non possiamo e non vorremmo evitare»¹⁰.

Con Kant invece, la ricerca sulla natura e origine della conoscenza «divenne una ricerca delle regole che la mente aveva predisposte per sé stessa (i “Principi dell'Intelletto

⁶ Rorty (1986: 104)

⁷ Rorty (1986: 105)

⁸ Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality*, The Humanities Press, New York, 1963, p. 169

⁹ Si veda Rorty (1986: 138-39)

¹⁰ Rorty (1986: 121-122)

Puro”)»¹¹. Riprendendo dunque da Heidegger l'idea che il desiderio di una “epistemologia” sia semplicemente il prodotto dello “sviluppo dialettico di un insieme di metafore”, Rorty ci fornisce la metafora che dà il nome alla sua stessa opera. Tale sviluppo dialettico giunge dunque alla concezione per cui «conoscere di più consiste nel capire come migliorare l'attività di una facoltà quasi visiva, lo Specchio della Natura, e pensare così la conoscenza come un insieme di rappresentazioni accurate. Giunge poi l'idea che il modo di avere rappresentazioni accurate, consiste nel trovare, dentro lo specchio, una speciale classe privilegiata di rappresentazioni tanto cogenti da rendere indubitabile la loro esattezza. Questi fondamenti privilegiati saranno fondamenti di conoscenza, e la disciplina che ci indirizza a essi – la teoria della conoscenza – sarà la fondazione della cultura. La teoria della conoscenza sarà la ricerca di ciò che costringe la mente a credere non appena la si sveli. La filosofia-epistemologia sarà la ricerca delle strutture immutabili entro cui devono essere contenute la conoscenza, la vita e la cultura»¹².

La filosofia, dunque, in virtù della sua capacità di cogliere e comprendere le strutture necessarie ed immutabili riguardanti la conoscenza, la cultura e la vita intera, concede all'uomo (e soprattutto al filosofo) un rapporto privilegiato con la realtà stessa.

Ora, Rorty, invitando ad abbandonare questa concezione della filosofia intesa come teoria della conoscenza, fornisce un'alternativa alla tradizione. Questa alternativa, col suo “spirito giocoso”¹³, ha avuto modo di mettere in dubbio i problemi e le soluzioni dell'epistemologia definendoli inesistenti. Tra coloro che per primi criticarono la tradizione Rorty cita ironisti estetici come James e Bradley ma anche riformatori sociali come Dewey. Tali scintille, che caratterizzarono gli ultimi anni dell'Ottocento e i primi del Novecento, si estinsero poco dopo, complici in primo luogo i due conflitti mondiali che sconvolsero l'intero panorama socioculturale. Solo nei primi anni Cinquanta, i dubbi mossi verso la tradizione filosofica trovarono una espressione compiuta nelle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein, in *Empiricism and the Philosophy of Mind* di Sellars e in *Due Dogmi dell'empirismo* di Quine. Proprio su questi ultimi due autori Rorty si concentrerà per

¹¹ Rorty (1986: 122)

¹² Rorty (1986: 125)

¹³ Rorty (1986: 127)

introdurre quello che prenderà poi il nome di *behaviorismo epistemologico*. Secondo questo atteggiamento la giustificazione non consiste in una relazione privilegiata con le idee o con gli oggetti ma riguarda esclusivamente una questione di *conversazione* e di *pratiche sociali*. Se seguiamo la premessa fondamentale per cui comprendere la conoscenza significa comprendere la giustificazione sociale del giudizio, e quindi la conversazione si sostituisce al confronto con una realtà esterna e immutabile, allora possiamo abbandonare l'idea della mente come Specchio della Natura assieme alla tradizionale tendenza di considerare la filosofia nei termini di un tribunale al di sopra delle pratiche sociali. In questo senso sia la razionalità che l'autorità epistemica si giustificano socialmente, in base a ciò che la società stessa permette loro di dire. Secondo Rorty, dunque, lo studio della conoscenza umana consiste in null'altro che "lo studio di certi modi di interazione tra gli esseri umani", lasciando spazio a una "visione pragmatica della verità e a un approccio terapeutico all'ontologia"¹⁴. L'origine di tale atteggiamento individua i suoi caratteri principali in due autori quali John Dewey e Ludwig Wittgenstein; seguendo l'insegnamento di quest'ultimo Rorty sostiene che «se comprendiamo le regole di un certo gioco linguistico, comprendiamo tutto quel che c'è da comprendere sul perché le mosse di quel gioco linguistico vengono effettuate»¹⁵. Laddove comprendere le regole significa niente di più che guardare ai contesti d'uso di un determinato gioco linguistico, e quindi alle pratiche sociali in atto. Emerge in questo senso la forte influenza della tradizione pragmatista nei confronti del pensiero rortiano, in quanto il behaviorismo epistemologico per Rorty «potrebbe essere chiamato semplicemente "pragmatismo", se questo termine non fosse un po' troppo carico di significati [...]. Esso è piuttosto la tesi per cui la filosofia non ha da

¹⁴ Rorty (1986: 133)

¹⁵ Rorty (1986: 132); a tal proposito si veda anche Ludwig Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, Einaudi, Torino, 2009, PARTE PRIMA, pp. 8-14, per cui «immaginare un linguaggio significa immaginare una forma di vita»; proprio in relazione a ciò Wittgenstein giunge alla conclusione che *il significato di una parola è il suo uso nel linguaggio* (p. 28). Rorty e il suo pragmatismo devono sicuramente molto agli spunti contenuti nelle *Ricerche Filosofiche*. Utile in questo senso è anche l'analisi di Gargani in *De-devinizing. La sdivinizzazione della verità*, che riferendosi alla locuzione wittgensteiniana "forma di vita" afferma: «Vero e falso è ciò che gli uomini dicono, e nel linguaggio gli uomini concordano. E questa non è una concordanza delle opinioni ma della forma di vita» [in *Verità e Progresso, scritti filosofici*, Feltrinelli, Milano, 2003, p. IX]. Va inoltre considerata l'argomentazione fornita dallo stesso Gargani nella prefazione all'edizione italiana di *Contingency, Irony and Solidarity* in cui si possono cogliere in maniera chiara e lineare quelli che sono i debiti wittgensteiniani all'interno della speculazione di Rorty [*La Vita Contingente*, prefazione di Aldo Giorgio Gargani, in Richard Rorty, *La Filosofia dopo la Filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 1989, pp. XII-XVI].

offrire nulla di più del senso comune (integrato dalla biologia, storia ecc.) per quanto concerne la verità e la conoscenza»¹⁶.

Emerge inoltre in maniera evidente un riferimento alle tesi jamesiane riguardo la concordanza tra “vecchie opinioni” e “nuove esperienze”, secondo cui una nuova pratica, supportata da “nuove opinioni”, per essere funzionale e funzionante deve riuscire a concordare con il contesto delle pratiche pre-esistenti “nel modo più familiare possibile”¹⁷. In questo senso Rorty sostiene che «nulla può valere come giustificazione se non in rapporto a tutto ciò che già è accettato, e che non esiste modo di porsi al di fuori dei nostri giudizi e del nostro linguaggio e trovare verifiche da un test di coerenza»¹⁸.

Il punto fondamentale che si intende mettere in luce è che le nostre conoscenze non possono contare su un “terreno neutrale” da cui giudicare e che dovremmo abbandonare una certa nozione di verità e di “descrizione” della conoscenza umana. Una descrizione della “natura della conoscenza”, secondo Rorty, non può pretendere di essere qualcosa di più di una “descrizione del comportamento umano”. Essere behavioristi significa dunque «abbandonare qualsiasi evento o facoltà mentale, e ritenere che le nostre pratiche di giustificazione delle asserzioni non abbiano bisogno di una fondazione empirica o “ontologica”». ¹⁹ Prendere in considerazione un atteggiamento di questo tipo vuol dire considerare la comunità come unica fonte di autorità epistemica. Nell'abbandonare l'epistemologia, e dunque la tradizionale ricerca dei fondamenti della conoscenza, Rorty scorge nell'*Ermeneutica* un approccio nuovo e molto più fruttuoso dei precedenti. Esso non deve però intendersi nei termini di un “soggetto sostitutivo” della teoria della conoscenza, ma si esplica piuttosto nella speranza «che lo spazio culturale lasciato dall'abbandono dell'epistemologia non venga affatto riempito – che la nostra cultura diventi tale che in essa non si avverta più l'esigenza di cogenze definitive e ultime»²⁰.

L'interpretazione che Rorty fornisce dell'ermeneutica è fondamentale perché consente di cogliere una questione che caratterizzerà tutta la sua speculazione futura. Laddove,

¹⁶ Richard Rorty (1986: 134)

¹⁷ Si veda William James, *Pragmatismo*, Aragno, Torino, 2007 pp. 39 e seguenti

¹⁸ Rorty (1986: 135)

¹⁹ Rorty (1986: 143)

²⁰ Rorty (1986: 239)

infatti, l'epistemologia si ferma a considerare l'accordo come un "segnale dell'esistenza di un terreno comune", l'ermeneutica "*coglie le relazioni tra i vari discorsi, come tra le linee di una possibile conversazione*"²¹. In questo senso essere razionali significa "familiarizzare" col vocabolario del proprio interlocutore piuttosto che tradurlo nel proprio, poiché per l'ermeneutica la ricerca si esplica nella normale conversazione e in nulla più. Secondo Rorty comprendere è molto più simile a un "far conoscenza" con qualcuno anziché seguire una dimostrazione; un po' alla volta ci sentiremo sempre più a nostro agio con chi in precedenza risultava completamente estraneo. Questo atteggiamento consente inoltre di considerare la cultura non come una struttura costruita su solide ed eterne fondamenta ma come una semplice conversazione. L'utilizzo del termine "Ermeneutica" Rorty lo deve a Gadamer²², che nel suo *Verità e metodo* (1960), si impegna anch'esso nel tentativo di abbandonare l'immagine classica della filosofia e degli esseri umani come costituiti da una essenza intrinseca; questo tentativo prende il nome di "ermeneutica" e mira a sostituire «la nozione di *Bildung* (educazione, formazione di sé) a quella di "conoscenza" come obiettivo del pensiero»²³. In questo senso Rorty, riformulando la stessa nozione di *Bildung*, introduce il concetto di *Edificazione*, col quale intende più precisamente quel «progetto per la scoperta di maniere di parlare nuove, migliori, più interessanti e più fruttuose»²⁴. Proprio perché non possiamo e non dovremmo più prendere sul serio la nozione di "essenza", questo tipo di atteggiamento mette di fronte alla relatività dei vocabolari.

Di conseguenza anche il tentativo ermeneutico gadameriano non acquisisce alcun valore fondativo ma va inteso nei termini di un semplice progetto di edificazione tra i tanti possibili. Dunque non c'è alcun discorso filosofico "normale" che funga da base comune di giudizio e che permetta di stabilire a priori cosa possa dirsi razionale e cosa no. Ora, un punto su cui Rorty si sofferma e che è necessario evidenziare è che "l'educazione deve partire dall'acculturazione"; questo significa che non possiamo concepire una pratica di edificazione, senza un precedente processo di assimilazione di una qualche cultura. La

²¹ Rorty (1986: 241)

²² Sul rapporto tra l'ermeneutica gadameriana e il pensiero pragmatista di Rorty si veda: Calcaterra (2018: 121 e seguenti); per un approfondimento ulteriore si veda: G. Marchetti, *Il neopragmatismo*, in ID. (a cura di), *Il neopragmatismo*, cit., p. XXVI

²³ Rorty (1986: 275)

²⁴ Rorty (1986: 276)

stessa edificazione necessita di passare per diversi “stadi di conformità”, e anche il pensiero più rivoluzionario è inevitabilmente parassitario di quei materiali propri del contesto culturale di riferimento. Secondo Rorty, il ruolo del filosofo edificante, contrapposto a quello del filosofo sistematico, consiste semplicemente «nell'offrire un altro insieme di termini, *senza* arrivare a dire che questi termini costituiscono delle accurate e nuove rappresentazioni di essenze»²⁵. In questo senso dovremmo considerare i filosofi edificanti come dei *compagni di conversazione*²⁶, e la filosofia come l'amore per quella saggezza pratica necessaria alla continuazione di una conversazione. Questa posizione consente di considerare gli esseri umani non come costituiti da essenze immutabili ma piuttosto come *creatori di discorsi*. I metodi di ricerca in ambito epistemologico, se seguiamo l'invito di Rorty a essere edificanti e behavioristi, saranno allora molto più simili a quelli adottati dall'antropologia culturale e prenderanno in considerazione tutto quell'insieme di fatti empirici che riguardano le credenze, i desideri e le pratiche dal punto di vista del gruppo in questione, senza però integrarli con una necessaria “sintesi superiore”. In questo senso, e anche qui il richiamo Jamesiano è molto evidente «se consideriamo la conoscenza non come il possesso di un'essenza, che debba essere descritta dagli scienziati o dai filosofi, ma piuttosto come un *diritto*, secondo modelli correnti, *di credere* (corsivo mio), allora ci troviamo sulla strada per giungere a vedere la *conversazione* come il contesto ultimo all'interno del quale la conoscenza deve essere compresa»²⁷.

Delineare i tratti di una filosofia che prenda in considerazione la conoscenza alla luce del suo carattere conversazionale, concede a Rorty l'opportunità di promuovere un possibile ruolo da accordarsi alla figura del filosofo e che si esplica in un impegno morale da tenere in seria considerazione per il futuro più prossimo. Con queste parole l'autore si congeda nei passi conclusivi di *Philosophy and the Mirror of Nature*: «Il solo punto sul quale vorrei insistere è che l'impegno morale dei filosofi dovrebbe essere quello di continuare la conversazione con l'Occidente, piuttosto che insistere nel mantenere un posto all'interno di quella conversazione per i problemi tradizionali della filosofia moderna»²⁸.

²⁵ Rorty (1986: 284)

²⁶ Rorty (1986: 286)

²⁷ Rorty (1986: 300)

²⁸ Rorty (1986: 304)

2. Dal processo di edificazione all'ironia liberale: tra contingenza e critica letteraria.

Nel considerare una filosofia che abbandoni una certa concezione tradizionale e che si impegni a proseguire la conversazione tra le diverse aree della storia culturale, emerge quella che viene definita una "post-Filosofia". Un simile approccio non va tuttavia inteso nei termini di un abbandono della riflessione filosofica in quanto tale, ma al contrario prospetta una "cultura post-filosofica" che incarni «il principio hegeliano secondo cui la filosofia è "il proprio tempo appreso col pensiero"»²⁹.

In tal senso, secondo Rorty, la filosofia «è simile allo spazio e al tempo: è difficile immaginare come sarebbe "la fine" di uno dei tre»³⁰. Il legame di co-determinazione che intercorre tra contesti spazio-temporali e il lavoro filosofico dunque non viene in alcun modo messo in discussione dallo studioso americano, al contrario egli conferma e legittima suddetto legame; perciò risulta difficile intendere la nozione di post-Filosofia nel senso di una fine della speculazione filosofica. Tale è l'orizzonte interpretativo da cui prende avvio l'indagine in *Contingency, Irony and Solidarity*; come consente di notare anche Calcaterra «il tema del rappresentazionalismo occupa il primo capitolo di *Contingency, Irony and Solidarity*, il testo in cui egli – Rorty – tenta di sancire l'invito conclusivo di *Philosophy and the Mirror of Nature* a transitare dall'identificazione della filosofia con l'epistemologia verso una "post-Filosofia", cioè una pratica di riflessione che intende lasciarsi alle spalle la tendenza a fare della filosofia una sorta di *ancilla scientiarum*»³¹.

Se si segue un atteggiamento di questo tipo diviene alquanto problematico pensare al vocabolario come a qualcosa là fuori nel mondo che attende di essere scoperto. Rorty sostiene che non sia il mondo a parlare tramite un unico linguaggio universale che espliciti le sue essenze immutabili e le sue verità, ma siamo noi, coi nostri vocabolari, a parlare del mondo e delle varie modalità con le quali ci rapportiamo ad esso³². In questo senso, il pensiero rortiano eredita in qualche modo alcuni aspetti della cultura liberale romantica la

²⁹ Richard Rorty, *Conseguenze del Pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986, p. 35

³⁰ Rorty (1986: 61)

³¹ Calcaterra, (2018: 89)

³² A tal proposito Rorty sostiene: «Il mondo non parla. Solo noi parliamo». (Rorty, 1989: 14)

quale, mediante un approccio che almeno in principio si dichiarava antimetafisico, mirava a smantellare una particolare concezione della vita derivante da specifiche gerarchie sociali e religiose³³, si tornerà in seguito sul tema. Attraverso una personale rielaborazione di questa prospettiva, Rorty giunge infine a sostenere che «la verità è costruita piuttosto che scoperta; vale a dire, che i *linguaggi* sono costruiti piuttosto che scoperti, e che la verità è una proprietà delle entità linguistiche, degli enunciati. In questo senso ciò che caratterizza un mutamento culturale, si esplica nel parlare in modo differente»³⁴.

In via del tutto preliminare si potrebbe sostenere che, secondo tale approccio, ogni mutamento culturale avvenga semplicemente parlando in modo diverso, e questo equivale a dire che i vocabolari non colgono nessuna verità intrinseca, tutt'al più alcuni sono maggiormente utili di altri in determinati contesti. Ma come Rorty precisa: «questa utilità relativa di determinate espressioni a sua volta non è altro che un invito a *parlare* [...], e vedere come ce la cavi»³⁵. La filosofia che l'autore americano ha in mente opera in maniera olistica e pragmatica ed esorta ad abbandonare ogni approccio che abbia la pretesa di sostituire nozioni obsolete con altre migliori sulla base di criteri di verità assoluti, egli invita dunque a guardare in faccia la *contingenza*. Nel percorso che porta alla formulazione del pensiero ironico è possibile notare come esso si costituisca attraverso un vero e proprio processo di autocoscienza. Tale processo, secondo il punto di vista rortiano, investe in primo luogo il linguaggio e i vocabolari, in seguito l'io, ed infine si giunge all'analisi della presa di coscienza della contingenza della società liberale, fase che intende inoltre far luce su alcune problematiche riguardanti il rapporto tra pensiero liberale e razionalismo illuministico. Per quanto concerne la filosofia del linguaggio, il confronto con l'opera di Davidson³⁶ è essenziale. Rorty attribuisce a quest'ultimo il merito di aver rotto con quella tradizione di pensiero che individuava nel linguaggio una sorta di mediatore tra l'io e il mondo, e che permetteva quindi di concepirlo come mezzo di rappresentazione della realtà. Seguendo questa interpretazione non si uscirebbe dal dualismo classico tra

³³ Si veda a tal proposito Piergiorgio Donatelli, *Rorty and Democracy*, Iride, Il Mulino-Rivisteweb, Fascicolo 3, dicembre 2019, p. 626

³⁴ Rorty (1989: 14)

³⁵ Rorty (1989: 15)

³⁶ In merito al rapporto tra il pensiero di Davidson e Rorty si vedano: Richard Rorty, *Il Pragmatismo, Davidson e la verità*, in *Scritti filosofici*, vol. 1, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 176; Rosa M. Calcaterra (2018: 14, 80-87).

soggetto e oggetto e quindi dalla logica della rappresentazione per cui un buon linguaggio consente di rappresentare bene l'oggetto cogliendone l'essenza. Secondo Davidson, e anche secondo Rorty, la verità non è affatto “scoperta” dai linguaggi, ma sono gli enunciati che creano la verità, o meglio, sono gli esseri umani a farlo, costruendo di volta in volta linguaggi coi quali si formulano enunciati. I vocabolari, dunque, non vengono concepiti seguendo la metafora del “puzzle” per cui «si presuppone che ogni vocabolario sia qualcosa o di cui si può fare a meno, o riducibile ad altri vocabolari, o in grado di essere unito a tutti gli altri vocabolari per formare un unico super-vocabolario»³⁷.

Sia Rorty che Davidson concepiscono i vocabolari in base al loro uso e non ammettono spiegazioni onnicomprensive. In questo senso l'analogia più calzante da prendere in considerazione è quella wittgensteiniana per cui dovremmo pensare alla creazione di nuovi vocabolari come «l'invenzione di nuovi strumenti che prendono il posto di quelli vecchi»³⁸.

Tuttavia questa analogia presenta alcune lacune, che lo stesso Rorty metterà in luce. L'artigiano generalmente sa a cosa gli servirà il nuovo strumento, mentre la creazione di un nuovo vocabolario non ne chiarisce lo scopo, esso si può comprendere solo in seguito, dopo una analisi storiografica. Tale approccio concepisce inoltre la storia intellettuale come una “storia di metafore”, dunque non secondo una visione teleologica. In questo senso «il nostro linguaggio e la nostra cultura sono un caso»³⁹, la cui formazione è derivata da molti fatti meramente contingenti. Questo consente di guardare alle rivoluzioni scientifiche della storia come a delle semplici “ridescrizioni metaforiche”. Rorty invita dunque a seguire Davidson nella distinzione tra il “letterale” e il “metaforico” che si esplica nella distinzione tra “usi familiari” e “usi insoliti” di rumori e segni. Secondo questa interpretazione «l'uso letterale di rumori e segni è quello che sappiamo come sfruttare grazie alle nostre vecchie

³⁷ Rorty (1989: 19)

³⁸ Rorty (1989: 20); in merito all'analogia Wittgensteiniana uso linguaggio-uso strumenti si veda Wittgenstein (2009: 13 e seguenti). Sul tema: Paolo Spinicci, *Lezioni sulle Ricerche Filosofiche di Ludwig Wittgenstein*, CUEM, Milano 2002 pp. 15-16; Giovanni Piana, *Commenti a Wittgenstein*, Edizione digitale: dicembre 2002, <http://www.filosofia.unimi.it/piana/index.php/commenti-a-wittgenstein/120-vi-il-linguaggio-e-i-linguaggi>, pp. 117-118. Per uno sguardo più dettagliato si veda anche: Aldo Giorgio Gargani, *Introduzione a Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari, 1973 (ultima ed. 2007), pp. 47-55. La lettura che viene fornita nell'opera aiuta a comprendere come Wittgenstein abbia in qualche modo fatto tesoro delle istanze pragmatiste mosse da Ramsey al suo *Tractatus*, arrivando poi a concepire nelle Ricerche Filosofiche una nozione strumentale del linguaggio.

³⁹ Rorty (1989: 25)

teorie su cosa diranno gli individui in diverse circostanze. L'uso metaforico è quello che ci spinge a industriarci per elaborare una nuova teoria»⁴⁰.

Ora, se per “avere un significato” si intende quello di detenere un ruolo all'interno di un gioco linguistico, le metafore non hanno propriamente un significato; questo perché esse non hanno, secondo Davidson, alcun contenuto cognitivo e quindi nessun contenuto di verità; non sono né vere né false, ma il loro obiettivo è semplicemente quello di produrre un effetto, non quello di comunicare un messaggio. Questo chiaramente non significa che una metafora, col tempo, non possa assumere un valore letterale acquistando così, pian piano, un contenuto di verità, ma ciò dipende sempre dall'uso che di quella metafora se ne farà in un determinato contesto. L'aspetto sostanziale che Rorty mira a evidenziare riguarda il fatto che Davidson concepisca il linguaggio «come noi ora concepiamo l'evoluzione: nuove forme di vita che eliminano continuamente le vecchie... non per realizzare un fine superiore, ma ciecamente»⁴¹.

In questo senso la proposta di intendere la verità come qualcosa che viene creato dagli esseri umani piuttosto che scoperto, e che il linguaggio, dunque, non rappresenta la realtà, si esplica nell'invito wittgensteiniano di “sdivinizzare il mondo” e trova ulteriori appigli nella “battaglia di James contro le diverse forme di assolutismo che derivano dalla ricerca di sostituti filosofici all'idea di Dio”⁴². Analogamente alle modalità in cui l'analisi davidsoniana giunge a questo risultato, così, nell'ottica rortiana, Freud “sdivinizza” la coscienza che Kant aveva invece divinizzato, definendola in ultima istanza una “trama di contingenze” e arrivando così a concepire la scienza, la poesia, il genio, la psicosi e in particolar modo la prudenza e la moralità come delle semplici modalità di adattamento.

In questo senso è di vitale importanza, per la speculazione rortiana, la distinzione che Freud opera tra etica pubblica ed etica privata. Rifiutandosi di conciliare le due sfere, secondo Rorty, lo psicanalista austriaco sostiene una posizione per cui «non vi è nessun ponte tra le due, che non esistono credenze o desideri universalmente condivisi che ci

⁴⁰ Rorty (1989: 27)

⁴¹ Rorty (1989: 29)

⁴² Calcaterra (2018: 110); per quanto riguarda il pensiero jamesiano si veda: *The Meaning of Truth* (1909), in *The Works of William James*, vol. 2, Harvard University Press, Cambridge, MA-London, 1975. Per uno sguardo più nel dettaglio in merito alla critica rortiana ad ogni forma di trascendentalismo in relazione agli stessi concetti di verità, si veda: Pascal Engel, Richard Rorty, *What's the Use of Truth*, Columbia University Press, New York, 2007

apparterrebbero in quanto esseri umani e che ci unirebbero agli altri uomini semplicemente *in quanto uomini*»⁴³.

Dunque, il tentativo kantiano di teorizzare una coscienza morale comune e quello nietzscheano sul superuomo, sono solo alcune tra le diverse possibili modalità di adattamento in relazione alle contingenze della propria cultura. Esse sono delle semplici strategie tramite le quali si può venire a patti con “l'impronta cieca” del caso. In Freud, secondo Rorty, «ogni vita umana è un tentativo di rivestirsi delle proprie metafore»⁴⁴, con l'unica differenza che alcune metafore fanno presa sugli altri, mentre altre no. In questo senso si può notare come il discorso davidsoniano tra il letterale e il metaforico ritorni nella speculazione freudiana sotto forma di una distinzione tra genio e fantasia. In questo senso secondo Rorty «consideriamo “fantasia”[...] ciò che ruota su metafore che non fanno presa sugli altri, vale a dire su modi di parlare o agire di cui gli altri non sanno cosa farsene [...]. Viceversa, quando un'ossessione privata dà origine a una metafora di cui *sappiamo* cosa fare non parliamo più di eccentricità o perversità, ma di genialità»⁴⁵. Seguire Freud, pertanto, significa considerare il progresso poetico, artistico, filosofico, politico e scientifico come un caso accidentale in cui un'ossessione privata si è vista coincidere con una esigenza pubblica. Tuttavia questo non vuol dire che ogni metafora privata sia una potenziale candidata alla letteralizzazione pubblica. Nello stesso modo in cui Rorty in *Philosophy and the Mirror of Nature* ricorda che nessun processo di edificazione può avvenire senza acculturazione, anche in questo caso va tenuto presente che la metafora è in qualche modo parassitaria del contesto da cui essa proviene. Riecheggia dunque il monito wittgensteiniano per cui non esistono dei linguaggi esclusivamente privati⁴⁶; un linguaggio che fosse costituito da sole metafore, sarebbe impossibile, o quantomeno inutile. Pertanto emerge in questo caso uno dei temi cardine del pensiero rortiano per cui si considera la sfera privata all'interno di un contesto sociale il quale non può in alcun modo prescindere da una stretta interconnessione con l'orizzonte pubblico.

⁴³ Rorty (1989: 45)

⁴⁴ Rorty (1989: 48)

⁴⁵ Rorty (1989: 9)

⁴⁶ Per quanto riguarda la questione della “privatezza del linguaggio” / “privatezza del dolore” e sulla necessità di un criterio di correttezza pubblico si veda: Wittgenstein (2009: 108 e seguenti).

In altre parole, nell'evidenziare una distinzione fra le due sfere, Rorty non intende tuttavia concepire la relazione pubblico-privato in termini squisitamente dualistici bensì sotto una luce di stretta reciprocità e codeterminazione. In questo senso «la metafora è sì un uso inconsueto di vecchie parole, ma questo è possibile solo sullo sfondo di altre vecchie parole che continuano a essere impiegate nei modi consueti. Un linguaggio che fosse “tutto una metafora”, non servirebbe a niente, e perciò non sarebbe neanche un linguaggio ma solo un balbettio. Infatti, i linguaggi, anche se conveniamo che non sono mezzi di rappresentazione o espressione, rimangono pur sempre mezzi di comunicazione, strumenti di interazione sociale, modi di mettersi alla prova in rapporto agli altri»⁴⁷.

Ora, tale processo di “sdivinizzazione”, per dirsi compiuto, necessita di prendere in considerazione il contesto liberale da cui Rorty stesso proviene. Risulta utile ai fini del discorso la speculazione proposta da Donatelli attorno ai tratti salienti del pensiero rortiano e che trovano espressa collocazione in *Philosophy and Social Hope*. Donatelli sostiene che la tradizione liberale a cui Rorty fa riferimento «è ispirata da due obiettivi fondamentali: quello di consentire la più ampia varietà possibile di singoli caratteri e quello di costruire un pubblico spazio modellato da una solidarietà che tenga a cuore questa libertà e miri a minimizzare la sofferenza»⁴⁸. Il filosofo americano ha tuttavia un obiettivo preciso, che è quello di «*riformulare le speranze della società liberale in maniera non razionalista e non universalista*».⁴⁹

Questo può avvenire attraverso il riconoscimento del carattere contingente dei vocabolari pur rimanendo fedeli ad uno di essi, il proprio. È importante tenere presente, come già ricordato, che per Rorty qualsiasi processo di educazione deve necessariamente prendere le mosse da un percorso di acculturazione che non può prescindere da antecedenti stadi di conformità in relazione al contesto in cui ci si trova. In questo senso è possibile rivolgere ancora una volta l'attenzione verso la lacuna che Rorty individua nell'analogia wittgensteiniana “vocabolari-strumenti”. Tale rimando consente inoltre al filosofo americano di fare luce a sua volta sulle manchevolezze che caratterizzano il

⁴⁷ Rorty (1989: 53)

⁴⁸ Donatelli (2019: 618)

⁴⁹ Rorty (1989: 58)

pensiero liberale. Pertanto, poiché non siamo in grado di delineare i fini per cui i neonati vocabolari saranno i mezzi, ma ciò diviene possibile solo in seguito all'eventuale processo di letteralizzazione capace di individuare una storia del progresso che ne metta in luce gli effetti, analogamente, oggi siamo in grado di cogliere i fini della teoria liberale e scinderli dalle conseguenze del razionalismo illuministico. Nel tentativo di fornire una risposta esaustiva alla critica che Horkeimer e Adorno mossero al liberalismo, per i quali quest'ultimo sarebbe fallito assieme all'illuminismo⁵⁰, Rorty sostiene che una riformulazione del liberalismo è possibile proprio perché «le parole usate da una cultura matura per paragonarsi odiosamente alle altre culture, per fare l'apologia di se stessa, molto probabilmente non sono le parole che furono impiegate per farla nascere»⁵¹.

Secondo Rorty dunque, la critica verso una determinata cultura del passato non necessariamente deve esser condotta con lo stesso vocabolario di quella medesima cultura, anzi, quasi mai è così. Per questo è possibile parlare di un liberalismo, senza per forza rimandare ai suoi presupposti filosofici illuministici⁵². Risulta ancora una volta proficua l'analisi fornita da Donatelli⁵³ secondo cui il liberalismo tradizionale, in Rorty, non viene semplicemente integrato, ma rivisto. Egli mette in atto tale rivisitazione attraverso due mosse, una sostanziale e una di natura metodologica. In sintesi, secondo la mossa sostanziale, la società liberale è quella che è riuscita a liberarsi dagli standard di giudizio esterni alla società umana; la mossa metodologica mira invece ad affermare che la filosofia, o meglio un certo tipo di filosofia, potrebbe ostacolare il lavoro di ridecrizione e quindi anche la difesa della stessa società liberale⁵⁴. Come accennato in precedenza, sembrerebbe

⁵⁰ Rorty stesso, nella sua opera, riporta un passo tratto dalla *Dialettica dell'Illuminismo* al fine di evidenziare quanto un certo approccio illuministico mini le fondamenta filosofiche della società. Con riferimento all'unione sociale essi dichiarano: «Infine l'Illuminismo ha consumato non solo i simboli, ma anche i loro successori, i concetti universali, e non ha lasciato altro, della metafisica. [...] Avviene ai concetti, davanti all'Illuminismo, come ai *rentiers* davanti ai *trusts* industriali: nessuno di loro può sentirsi tranquillo» (Max Horkheimer e Theodor Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966, p. 31).

⁵¹ Rorty (1989: 72)

⁵² Rorty (1989: 71 e seguenti)

⁵³ Donatelli (2019: 616-30)

⁵⁴ Donatelli (2019: 617-19). Una distinzione che per certi aspetti richiama quella operata da Richard Bernstein in *Ironic Life*. Con riferimento alla figura dell'ironista, Bernstein individua due posizioni ad essa correlate, una negativa e una positiva. La posizione negativa consente di apprendere che «il sogno dei filosofi di trovare una fondazione ultima per i loro vocabolari decisivi è una errata illusione. Non c'è nessuna fondazione [...]. L'idea che ci siano dei criteri storici e permanenti a cui fare appello per giudicare vocabolari in competizione è insostenibile. L'idea che possiamo avanzare argomenti trascendentali che siano veramente universali e necessari (e che possano resistere a qualsiasi contingenza storica) è un progetto privo di speranza». Quella positiva invece, sostiene che la saggezza pratica

dunque, secondo Donatelli, che all'interno della prospettiva rortiana la società liberale contemporanea si sia limitata ad ereditare il progetto romantico di smantellamento del quadro metafisico che concepiva la vita attraverso una precisa forma assegnatale da gerarchie sociali e religiose, le quali non contemplavano la possibilità per l'individuo di conferire una forma personale alla propria vita. Pertanto, all'interno del quadro metafisico che i romantici liberali intendono scardinare, «la vita ha una forma indipendentemente dal contributo individuale e [...] lo spazio di variazione individuale, così come di felicità o umiliazione, risiede solo nella capacità di conformarsi a tale forma»⁵⁵.

In quest'ottica, Donatelli evidenzia come, per Rorty, i liberali contemporanei necessitino semplicemente di «integrare questo modello di libertà e felicità personale con una più ampia gamma di variazioni degli stili di vita personali e una sensibilità più sottile alle nuove forme di sofferenza di cui i romantici erano inconsapevoli»⁵⁶.

Tuttavia, secondo Donatelli, nella concezione rortiana è presente una lacuna dovuta al fatto che i liberali romantici conservano una certa tendenza a conferire forma alla vita secondo una gerarchia di valori, seppur ripensata nei termini di un orizzonte che contempli una serie di progetti personali piuttosto che un insieme di schemi metafisici.

Rorty, al contrario, sostiene che l'idea stessa di una forma in base alla quale i vari aspetti della vita debbano stare assieme coerentemente vada abbandonata del tutto o quantomeno relegata alle aspirazioni private dell'individuo. La vita è un'insieme di contingenze, e solo alcuni di noi necessitano di trovare una colla unitaria che le metta assieme seguendo un certo ordine.

Pertanto, la tendenza illuminista, come pure quella romantica, di dare una certa forma all'esistenza attraverso una gerarchia di valori, è ciò che Rorty invita a lasciarci alle spalle, poiché «questo bisogno di ordine e di significato appartiene a un progetto che fa parte delle aspirazioni private di alcuni individui, e non dobbiamo pensare che offra una comprensione di come si forma (e si dovrebbe formare) una società democratica. La difesa

dell'ironista rortiano consiste nell'esser convinto e nel supportare tali posizioni antifondazionaliste. Per cui egli «è conscio della complessità delle contingenze storiche che hanno formato il proprio vocabolario decisivo ed è conscio altresì che ci siano vocabolari decisivi alternativi» (Richard Bernstein, *Ironic Life*, Polity Press, Malden, MA, 2016 p. 51)

⁵⁵ Donatelli (2019: 626)

⁵⁶ Donatelli (2019: 626)

della libertà e la lotta contro la crudeltà e l'umiliazione non richiedono questo modo di pensare a come dare forma alla vita»⁵⁷.

Secondo Donatelli, nella prospettiva rortiana dovremmo dunque, non solo integrare, ma rivedere completamente il modo in cui i liberali romantici e i democratici hanno finora concepito la vita personale, lasciando libero il campo da quel particolare bisogno di unità che caratterizzava il modello di formazione umanistica. Pertanto, quel particolare progetto di perfezionamento e creazione del sé che in Rorty viene relegato all'interno della sfera privata dell'individuo, costituisce una specifica modalità di scomporre e distribuire tutta una serie di materiali che possono essere riassemblati in maniera differente e che inoltre consentono di individuare nuovi tipi di sofferenza relativi a quelle forme di vita che in passato hanno imposto unità e ordine opprimendo le persone⁵⁸. Sembrerebbe dunque emergere, da questa lettura, un particolare tipo di sperimentalismo sociale che attraverso la ridecrizione ha fatto in modo di poter acquisire nuove forme di libertà, rendendo inoltre praticabile la sperimentazione di altrettante nuove forme di vita grazie all'abbandono dei modelli di unità formale del sé. In Rorty la ridecrizione, che si esplica nella sperimentazione, è aperta ad infinite possibilità proprio in virtù del fatto che non abbiamo più bisogno di dare una forma precisa alle nostre vite. L'antifondazionalismo rortiano, in quanto non contempla soltanto una preoccupazione privata dell'individuo, ma mira a ridecrivere la società liberale nel complesso⁵⁹, lascia pertanto emergere la volontà più o meno diretta, da parte di Rorty, di offrire «un nuovo progetto politico che deve essere esplorato e testato»⁶⁰.

In questo caso, l'analisi di Donatelli serve a dimostrare quanto, attraverso l'opera rortiana, sia possibile dunque ri-descrivere il pensiero liberale in maniera tale da conservarne alcuni aspetti e abbandonarne al contempo altri meno fruttuosi e poco funzionali. Alcuni autori come Dewey, Rawls e Oakeshott, secondo Rorty, fecero proprio questo. La critica che essi mossero nei confronti del razionalismo illuministico fu resa possibile precisamente dagli esiti di quest'ultimo. Secondo Oakeshott il quale parte

⁵⁷ Donatelli (2019: 628)

⁵⁸ Si veda Donatelli (2019: 629)

⁵⁹ Donatelli (2019: 622-23)

⁶⁰ Donatelli (2019: 629)

dall'assunto anti-kantiano secondo cui i principi morali costituiscono un semplice “promemoria”, ovvero una sorta di breve riassunto esplicativo delle pratiche e dei vocabolari morali e politici, e non la loro giustificazione o legittimazione, la domanda da porsi in ultima istanza è: «serve a qualcosa conservare il termine “moralità” una volta che si è scartata la nozione di “principio morale”?»⁶¹. Rorty in questo senso, seguendo l'argomentazione di Oakeshott, risponde al quesito dichiarando che «possiamo conservare la nozione di “moralità” soltanto se non la concepiamo più come la voce della divinità che è in noi e la consideriamo invece come la nostra voce in quanto membri della comunità, utenti del medesimo linguaggio»⁶². Tale prospettiva consente inoltre a Rorty di evidenziare un'analogia con le tesi proposte da Sellars, secondo cui «la moralità è relativa alle “intenzioni del noi” (we-intentions)»⁶³, mentre ciò che reputiamo immorale fa riferimento semplicemente a qualcosa che “noi”⁶⁴ non facciamo o non siamo abituati a fare.

In altre parole, la filosofia morale, non riguarderebbe la ricerca di principi generali, universali e metafisici, quanto piuttosto un racconto storico su ciò che siamo stati, su ciò che siamo nel qui ed ora, e ciò che potremmo diventare. La particolare nozione del “we intentions” si esplica nei termini di un racconto storico sulle nostre pratiche di vita, linguistiche e non, le quali costituiscono l'idea stessa di morale in un dato contesto, relativamente ad uno specifico gruppo sociale, come pure in riferimento ad un certo periodo storico. Non a caso Rorty sostiene quanto la concezione Oakeshott-Sellars della morale, intesa come insieme delle nostre pratiche, «evidenzia bene il contrasto tra una visione della morale come voce di una parte divinizzata dell'anima e una morale concepita come voce di un prodotto umano contingente, di una comunità sottoposta, nel suo

⁶¹ I passi di Oakeshott che vengono presi in considerazione da Rorty si trovano in: Michael Oakeshott, *Of Human Conduct*, Oxford University Press, Oxford, 1975, pp. 78 e seguenti

⁶² Rorty (1989: 75)

⁶³ Rorty (1989: 75)

⁶⁴ Per un'analisi più approfondita in merito alla nozione del “noi” in Rorty è utile rimandare agli scambi tra quest'ultimo e il filosofo post-modernista Jean François Lyotard. Nel saggio *Cosmopolitismo senza emancipazione: una risposta a Jean François Lyotard* [in *Scritti Filosofici*, vol. 1, Laterza, Roma-Bari, 1994, pp. 285-298] Rorty prende in analisi la posizione dello studioso francese. In tal senso, i due possono dirsi concordare relativamente alla critica mossa alle grandi narrazioni, o quelle che Lyotard chiama “narrazioni legittimanti” [si veda: Jean François Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano, 1985, Cap. 7-10, pp. 45 e seguenti], ma quest'ultimo non ammette, diversamente dal filosofo americano, la nozione del “noi” proprio in quanto «affermazione violenta di una posizione privilegiata da parte di una cultura data» [si vedano: Calcaterra (2018: 130-132); Jean François Lyotard, *Il postmodernismo spiegato ai bambini*, Feltrinelli, Milano, 1987, pp. 55-57].

sviluppo, alle vicissitudini del tempo e del caso, uno tra i tanti “esperimenti” della Natura»⁶⁵.

Prendere in considerazione una prospettiva che “sdivinizzi” il pensiero liberale abbandonando i tratti del razionalismo illuministico, mette di fronte alla necessità di chiarire cosa Rorty intenda quando afferma che «i liberali sono coloro che pensano che la crudeltà è il nostro peggior misfatto»⁶⁶. In questo senso, cogliere la crudeltà e la sofferenza che gli altri provano si esplica nel concetto più volte ripreso dal filosofo americano che è quello di “solidarietà”. Ma occorre precisare che essa è sempre limitata e circoscritta ai confini di quel “noi” che si identifica nei desideri, negli interessi, nelle gioie e appunto nei dolori condivisi da un certo gruppo di individui più o meno ampio. Ecco perché diviene altrettanto importante cogliere il rapporto che intercorre tra *oggettività* e *solidarietà*.

Tali nozioni vanno tenute distinte in quanto vi sono «due modi fondamentali in cui gli esseri umani riflessivi cercano di attribuire alle loro vite un senso, collocandole in un contesto più ampio. Il primo modo è quello di narrare la storia del contributo che si è dato alla comunità. [...] Il secondo modo è quello di descriversi in relazione immediata con una realtà non umana. [...] le storie del primo gruppo esemplificano il desiderio di solidarietà e [...] le seconde esemplificano il desiderio di oggettività»⁶⁷.

Se come Rorty si concepisce l'oggettività in maniera pragmatistica, allora è possibile stabilire un legame con la solidarietà. Per i pragmatisti dunque «il desiderio di oggettività non è il desiderio di sfuggire alle limitazioni della propria comunità, ma semplicemente il desiderio di pervenire al più alto grado possibile di accordo, di estendere quanto più è possibile il riferimento del pronome “noi”»⁶⁸.

In questo senso si delinea l'obiettivo di quella “utopia liberale” che in prima battuta si esplica nel tentativo di estendere in maniera progressiva e costante la nostra solidarietà verso gruppi sempre più numerosi di individui, senza mai esaurire la realtà ma ampliandola di volta in volta. Nel promuovere i tratti del cittadino di questo “utopico stato liberale” si costituisce la figura che fa da perno alla speculazione rortiana in ambito

⁶⁵ Rorty (1989: 76)

⁶⁶ Rorty (1989: 3)

⁶⁷ Richard Rorty, *Solidarietà od oggettività?*, in *Scritti filosofici*, vol. 1, Laterza, Roma-Bari, 1994, pp. 29-30

⁶⁸ Rorty (1994: 32)

morale, e che per certi versi rappresenta l'intera vita del filosofo americano; la figura in questione è quella dell'*ironista-liberale*. Il termine "ironista" è utilizzato da Rorty per indicare «un individuo che guarda a viso aperto la contingenza delle sue credenze e dei suoi desideri più fondamentali, uno che è storicista e nominalista quanto basta per avere abbandonato l'idea che tali credenze e desideri rimandino a qualcosa che sfugge al tempo e al caso»⁶⁹.

In quest'ottica, la pratica ironica che Rorty ha in mente, si esplica nella tendenza ridescrittiva che è al contempo un modo per abbracciare la contingenza delle nostre pratiche come pure di ogni processo di creazione del sé, in una modalità che rifiuta, come si è potuto notare, di fissare a fine pubblico il perfezionamento privato di ogni individuo. Allo stesso tempo, tale prospettiva, concepisce un contesto sociale che si faccia carico di ogni ridescrizione privata al fine di ridescrivere la società stessa, in un orizzonte democratico capace di cogliere in maniera sempre più attenta la sofferenza, sia pure quella causata dalla ridescrizione ironica. Pertanto la figura che ha origine da questo progetto, l'Ironista-Liberale, non solo supporta e favorisce la trasformazione e il perfezionamento del sé nel contesto privato in modi sempre nuovi e più calzanti ma, attraverso la controparte liberale, essa tutela la dimensione pubblica, regolando adeguatamente la spinta ridescrittiva ironica qualora si dimostri lesiva nei confronti delle alterità. Ciò implica innanzitutto l'abbandono di un certo approccio metafisico o assolutizzante in relazione alla ridescrizione del sé, e in secondo luogo la presa di coscienza di quanto l'ironia privata, lasciandosi alle spalle ogni pretesa di assegnazione di una qualsivoglia unità formale alla vita, sia capace di ritrovare la sua connotazione pubblica coniugandosi assieme all'attenzione verso ogni forma di sofferenza, e dunque in virtù di quel progetto liberale il cui obiettivo consiste nella progressiva estensione della solidarietà umana.

⁶⁹ Rorty (1989: 3-4)

2.1 L'Ironista-Liberale: Un confronto con Michel Foucault e Jürgen Habermas.

Nel tentativo di avviare una preliminare indagine capace di far luce sull'origine dell'ironista-liberale all'interno della prospettiva rortiana, si rende tuttavia necessaria una ulteriore messa a fuoco sui tratti specifici di tale figura e sui modi attraverso i quali le due componenti vengono a coniugarsi. Risulta pertanto fondamentale l'argomentazione fornita dallo stesso Rorty in *Contingency* e che consente di tracciare una fondamentale linea di demarcazione tra questa figura e il pensiero di due importanti autori contemporanei quali Michel Foucault, "un ironico che non vuole essere liberale", e Jürgen Habermas, "un liberale che non vuole essere ironico"⁷⁰.

Un simile confronto intende in prima battuta proporre un quadro più approfondito in relazione ai caratteri specifici dell'Ironista-Liberale. In secondo luogo l'obiettivo è quello di fornire un margine di analisi ulteriore relativo agli sviluppi del lavoro rortiano che, come si tenterà di dimostrare più avanti, si rivela capace di integrare, rimodellare e sfruttare in maniera proficua alcuni degli aspetti più promettenti dei comparti filosofici dei due autori presi in esame, abbandonandone al contempo altri meno funzionali e problematici.

Per quanto riguarda Foucault, va tenuto presente che il disaccordo con Rorty investe sia l'ambito filosofico che quello politico, dal momento che egli risente della cultura marxista ma la rielabora e la integra con gli insegnamenti del pensiero di Nietzsche.

In questo senso Foucault può dirsi ironista nella misura in cui afferma la contingenza dell'io, ma al contempo egli rifiuta la posizione rortiana che ammette, nel processo di sviluppo delle società liberali, una limitazione di alcune libertà individuali in favore della diminuzione delle sofferenze. Nell'ammettere il proprio debito nei confronti del pensiero nietzscheano, in *Microfisica del Potere* Foucault evidenzia come il filosofo tedesco abbia fortemente influito sul suo percorso filosofico sia per quanto riguarda l'abbandono di un punto di vista sovrastorico sul mondo, concentrandosi piuttosto sul «racconto genealogico di fatti contingenti»⁷¹, sia in relazione allo sviluppo di uno sguardo critico nei confronti del

⁷⁰ Rorty (1989: 78)

⁷¹ Rorty (1989: 78)

liberalismo. Per quanto riguarda il discorso attorno alla genealogia, Foucault sostiene che essa si caratterizzi per opporsi «al dispiegamento metastorico dei significati ideali e delle indefinite teleologie. S'opponesse alla ricerca dell'“origine”»⁷². In questo senso, per “origine” si intende «l'essenza esatta della cosa, la sua possibilità più pura, la sua identità accuratamente ripiegata su se stessa, la sua forma immobile e anteriore a tutto ciò che è esterno, accidentale e successivo»⁷³. Al contrario, per Foucault, fare la genealogia di un determinato fenomeno, sia esso relativo alla morale o alla conoscenza, non significa affatto partire dalla sua origine quanto piuttosto «attardarsi sulle meticolosità e sui casi degl'inizi»⁷⁴. In altre parole, la genealogia, al fine di abbandonare la ricerca dell'origine, necessita di analizzare la storia rapportandosi ad essa per ciò che è, un insieme intricato e indissolubile di fatti contingenti. In quest'ottica Foucault si oppone pertanto ai metafisici, poiché «la storia, colle sue intensità, cedimenti, furori segreti, le sue grandi agitazioni febbrili, come le sue sincopi, è il corpo stesso del divenire. Bisogna essere metafisico per cercarle un'anima nell'idealità lontana dell'origine»⁷⁵. Foucault, attraverso il lavoro di Nietzsche, intende dunque seguire le reti sottili, gli intrecci storici dei fenomeni, al fine di evidenziare quanto la ricerca stessa di un'origine non porti affatto all'unificazione, ma al contrario alla dispersione degli accidenti che hanno condotto agli esiti da cui l'indagine ha avuto inizio. Grazie alla genealogica egli è convinto dunque di aver tra le mani un sicuro dispositivo che consenta di non cadere nella trappola del punto di vista sovrastorico. Per questo motivo, anche il liberalismo, viene inteso da Foucault in maniera critica, spinto dal desiderio di osservare cosa si nasconde dietro le libertà democratiche e cogliere celate in esse eventuali nuove forme di costrizione⁷⁶. La questione è complessa e rende necessario evidenziare come il filosofo francese e Rorty concepiscano la società liberale in modi non propriamente assimilabili, ciò comporta lo sviluppo di due distinti programmi filosofici e, per molti aspetti, politici. In via del tutto preliminare si potrebbe sostenere che se da una lato Foucault mira ad una rivoluzione concettuale che implichi un processo intellettuale di

⁷² Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1977, p. 30

⁷³ Foucault (1977: 31)

⁷⁴ Foucault (1977:33)

⁷⁵ Foucault (1977: 34)

⁷⁶ Rorty (1989: 78)

“smascheramento” del potere, Rorty invita a tornare alla concretezza delle pratiche sociali, a prendere atto dei fenomeni contingenti che le hanno generate e provare ad agire in modo diverso. Emergono pertanto due distinte visioni della società liberale, quella rortiana e quella foucaultiana. Secondo quest'ultima il liberalismo è concepito esso stesso come fonte di pericolo e limitazione per le libertà le quali, in virtù della loro sussistenza e produzione, vengono regolate attraverso un sistema di controllo capace di bilanciare libertà e sicurezza. Non a caso per Foucault «la nuova arte governamentale (*il liberalismo*) “consuma” le libertà, vale a dire che è costretta a produrla, è costretta a organizzarla»⁷⁷.

In questo senso va inteso il tentativo foucaultiano di presa di distanza da qualsiasi caratterizzazione attuale del “noi”. Il filosofo francese intende pertanto ricercare e creare un “noi futuro”⁷⁸ in grado di prender coscienza della nuova sfida e abbandonare così le limitazioni presenti all'interno del “noi” liberale. Secondo Rorty non è però necessario creare un “noi” del tutto nuovo, e il motivo principale del dissenso risiede nella possibilità o meno di ritenersi soddisfatti del “noi liberali”. In questo senso egli ritiene che la società liberale contemporanea contenga già al suo interno i mezzi con cui migliorarsi⁷⁹. Per Rorty la posizione milliana secondo cui i governi si devono occupare di lasciare in pace la vita privata degli individui e al contempo prevenire la sofferenza rappresenta l'ultima rivoluzione concettuale e non vi è necessità di un'altra esperienza simile, almeno per il momento. Questo non significa tuttavia che il mondo non abbia bisogno di nuove e ulteriori rivoluzioni politiche, ma tale bisogno riguarda un ordine di intenti che non richiede il tipo di acume intellettuale sostenuto da Foucault.

Secondo Rorty, in luoghi dove prevalgono oppressione e miseria, al fine di far cessare le violenze, sono specifiche doti pratiche a fare la differenza, come il coraggio e la determinazione, per cui «lo smascheramento di cui da prova Foucault è irrilevante. Perché il potere dà mostra di sé e nessuno è vittima di un inganno»⁸⁰.

Uno dei punti principali su cui Foucault concentra la sua enfasi risiede nel fatto che le

⁷⁷ Si veda Michel Foucault, *La Questione del Liberalismo*, in *Biopolitica e Liberalismo*, Medusa, Milano, 2001, pp. 150 e seguenti.

⁷⁸ Si veda Michel Foucault, *Polemics, Politics and Problemization*, in *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, Phanteon, New York, 1984, p. 385.

⁷⁹ Si veda Rorty (1989: 80-1)

⁸⁰ Rorty (1989: 236)

limitazioni presenti all'interno delle società liberali non lascerebbero spazio alla *creazione di sé*, e proprio per questo egli pretende un cambiamento radicale e che la richiesta di autonomia venga incarnata dalle istituzioni. Rorty esprime alcune perplessità che consentono di notare come lo studioso francese, nonostante si discosti per certi versi dal pensiero marxista⁸¹, ne condivida la tendenza radicale. In questo senso si evidenzia una tensione tra due prospettive che si esplica nella contrapposizione *radicali-utopici*. In virtù di tale distinzione Rorty sostiene che «per i radicali il mondo sta commettendo un errore fondamentale e molto profondo, al livello – appunto – delle radici; è indispensabile un pensiero altrettanto profondo per scendere fino a questo livello, e soltanto lì, dopo aver tolto di mezzo tutte le apparenze sovrastrutturali, è possibile vedere le cose come sono realmente. Gli utopisti invece non pensano in termini di errore o di profondità, e abbandonano il contrasto fra apparenza di superficie e realtà profonda per quello fra un presente penoso e un possibile futuro meno penoso che s'intravede appena»⁸².

Va da sé che l'ironista-liberale si identifichi in questo caso nella figura degli utopici. Gli ironici non credono infatti che l'autonomia che Foucault brama sia qualcosa che tutti gli uomini hanno dentro di sé, e nemmeno che essa abbia qualcosa a che fare con il desiderio liberale di far cessare la sofferenza. Al contrario, secondo Rorty, gli ironici relegano questo desiderio di autonomia alla propria sfera privata. La concezione privatistica del desiderio di autonomia non può essere intesa da Rorty se non prendendo in considerazione il punto di vista di una *cultura poeticizzata*. Tale prospettiva sostiene che apprendere la contingenza dell'io consente di evitare quel “platonismo rovesciato di Nietzsche”, che per certi versi è ciò che viene attribuito allo stesso Foucault, e cadere dunque nell'errore di assolutizzare tale desiderio. Nella sua declinazione rortiana, l'autonomia individuale, e dunque la creazione del sé, non viene messa da parte, ma piuttosto rielaborata in termini contingenti. In virtù di questo riposizionamento saremo dunque capaci di «concepire ogni vita umana come quel ritessere sempre incompleto, eppure talvolta eroico, di una trama.

⁸¹ L'insegnamento nietzscheano pone Foucault di fronte alla necessità di individuare anche in Marx l'attuazione di una lettura della realtà da una posizione sovrastorica, in quanto la classe oppressa non deve essere portatrice inevitabile di sviluppo.

⁸² Richard Rorty, *Femminismo e Pragmatismo*, in *Verità e Progresso, scritti filosofici*, Feltrinelli, 2003, pp.198-199

Comprenderemo che il bisogno consapevole del poeta forte di *dimostrare* che non è una copia o una replica è solamente un caso particolare di un bisogno inconscio che abbiamo tutti: il bisogno di venire a patti con l'impronta cieca dataci dal caso, di costruirci un io ridescrivendo quell'impronta con parole che siano, anche se solo in margine, nostre»⁸³.

Forte di una consapevolezza di matrice wittgensteiniana, secondo cui non sono possibili linguaggi puramente privati, l'ironista rortiano coglie dunque come il bisogno quasi spasmodico del poeta di trovare parole sempre nuove e adeguate per descrivere la propria condizione è per certi versi lo stesso bisogno che ognuno di noi sente di cercarsi uno spazio proprio e familiare; uno spazio all'interno dei contesti ordinari di vita, costituiti da gruppi più o meno ampi di individui, i quali si caratterizzano per la vitale necessità di definire i contorni di una sfera privata capace di sostenere l'identità di ogni singola esistenza. Tuttavia, come si è potuto notare nella sezione precedente in merito agli usi metaforici e letterali nella prospettiva davidsoniana, il linguaggio poetico, al fine di poter avere una qualche valenza non solo per chi lo crea, necessita di venire testato in un contesto sociale di riferimento. Pertanto tale linguaggio, che alla luce dell'indagine avviata finora potremmo denominare anche metaforico, affinché atechisca all'interno di un orizzonte pubblico, avviando dunque un qualche processo di letteralizzazione, deve sempre essere considerato in base all'uso e alle conseguenze pratiche che quello specifico uso mette in opera nel momento in cui è recepito dall'alterità, che si tratti di un singolo individuo o di una intera comunità di parlanti. L'antifondazionalismo rortiano, preso atto di una ridescrizione in termini contingenti del rapporto tra sfera pubblica e privata, non sembra dunque riguardare solo una preoccupazione privata del filosofo, ma emerge anche come un modo diverso di concepire la stessa società liberale, in quanto frutto di contingenze storiche e non esplicazione e universalizzazione di condizioni a priori.

Come già accennato, secondo quest'ottica, è dunque possibile ri-descrivere il pensiero liberale classico in maniera tale da *conservarne* alcuni aspetti e *abbandonarne* al contempo altri meno fruttuosi e poco funzionali, e tra questi, uno su tutti, una certa concezione della formazione-coltivazione del sé e il suo posizionamento all'interno della sfera pubblica

⁸³ Rorty (1989: 55)

tipico dell'approccio romantico. All'interno di una riformulazione così concepita, una volta chiarita la cifra di una posizione anti-metafisica che abbandoni la ricerca di fondamenti esterni, e sostenuta inoltre una certa sfiducia verso la significativa centralità da accordarsi alla auto-creazione del sé, tipica dell'approccio romantico, sembrerebbe pertanto costituirsi, non tanto un completo abbandono di quest'ultima, quanto piuttosto una revisione in termini contingenti e trasformativi. Emerge dunque come il punto di vista di Rorty si caratterizzi attorno ad una sostanziale influenza ad opera della cultura pragmatista, la quale ha mantenuto come base comune, anche nelle sue declinazioni più recenti, una concezione elastica della realtà; una realtà con cui l'individuo interagisce in una prospettiva di trasformazione costante e reciproca. Il pragmatismo dunque non solo pensa al mutare della realtà, ma il mutamento stesso è la cifra della realtà. Per questo motivo il sé, nell'ottica rortiana, viene a sua volta investito dal cambiamento. La pratica ironica, anch'essa risultato di contingenze storiche, è concepita come quella particolare tendenza a mettere costantemente in dubbio il sé. Tuttavia, secondo Rorty, tale pratica si colloca all'interno di un più ampio contesto esperienziale ed educativo in virtù del quale ogni sé acquisisce sia la capacità di cogliere la sofferenza altrui, causata da terzi o dall'ironia stessa, sia la capacità di ridescriversi senza mai assolutizzare il desiderio di auto-creazione e dunque dare alle proprie pretese più rilevanza di quanta ne occorra loro.

Pertanto è necessario che il sé sia sempre coordinato e ricalibrato alla luce di quel "noi" che in ultima istanza riguarda una narrazione storica comune, capace di sorreggere adeguatamente le identità particolari presenti al suo interno, ma che sia inoltre in grado di estendere in maniera costante e progressiva il pronome "noi" verso coloro che prima vedevamo solo come "loro". La chiave per riuscire in un tale progetto, secondo Rorty, risiede in qualche modo nelle nostre pratiche linguistiche e nei nostri vocabolari.

Questo non deve tuttavia indurci a perdere il contatto con la realtà e la concretezza della sofferenza, ma serve a rammentarci che non possiamo prescindere dal verbalizzare ogni esperienza significativa. In questo senso, la relazione fra pubblico e privato è concepita nei termini di un vero e proprio processo di de-metafisicizzazione da parte di entrambi al fine di consentire una certa mobilità a scapito di una staticità tipica delle

prospettive metafisiche e fondazionaliste, le quali fissano i fini e i principi dall'esterno delle pratiche sociali stesse. Sarin Marchetti analizza questo processo sostenendo quanto lo stesso progetto romantico di creazione e trasformazione del sé e della società attraverso invenzione e immaginazione, emerga in Rorty per mezzo di una sua democratizzazione⁸⁴. Pertanto, nel tentativo di abbandonare un orizzonte che metta in campo una cieca fiducia nei confronti di una qualsivoglia autorità esterna in relazione sia alla costruzione del sé, come pure delle storie collettive sui contesti sociali nei quali agiamo, l'invito rortiano è propriamente quello di «difficare in egual misura di noi stessi e delle storie che ci raccontiamo come guide e sostegni infallibili»⁸⁵.

All'interno di una tale prospettiva, la figura dell'Ironista-Liberale sembrerebbe dunque caratterizzarsi nei termini di un particolare modo di concepire il rapporto pubblico-privato, lasciando emergere una complessa correlazione piuttosto che una tensione fra le due sfere. In altre parole, come Marchetti dichiara, ciò che andrebbe indagato è il tentativo rortiano di «inquadrare un'utopia morale in cui le attività di creazione del sé non sono tanto domate dalla (e modellate attorno alla) solidarietà pubblica, ma piuttosto figurano come il risultato di quest'ultima»⁸⁶.

In questo scenario, ciò che in prima battuta costituisce il nucleo della proposta rortiana non è tanto lo sforzo a limitare i danni, in termini di sofferenza e umiliazione, causati dalla ridecrizione ironica, che rimane comunque una parte del progetto, quanto piuttosto quello di incoraggiarci a «praticare la creazione del sé come un esercizio di auto-modestia, in modo che difficilmente ci si possa sentire esposti o umiliati da ridescrizioni alternative»⁸⁷.

In altre parole, attraverso il depotenziamento di qualsivoglia autorità verso noi stessi e verso gli altri, l'obiettivo è quello di diminuire progressivamente la nostra capacità di nuocere agli altri e al contempo di soffrire a nostra volta. In quest'ottica, il progresso

⁸⁴ Si veda Sarin Marchetti, *Bildung, Unimportance and Moral Progress*, in *The Ethics, Epistemology and Politics of Richard Rorty*, Giancarlo Marchetti (Ed.), Routledge, New York, 2022

⁸⁵ Marchetti (2022: 65)

⁸⁶ *Ibidem*; per un approfondimento ulteriore in merito al progetto utopico e alle modalità in cui Rorty coniuga la pratica ridescrittiva assieme allo slancio anti-autoritario che caratterizza la sua rilettura del liberalismo si veda: Daniel Conway (2001), *Irony, State and Utopia: Rorty's 'We' and the Problem of Transitional Praxis*, In *Richard Rorty: Critical Dialogues*, M. Festenstein and S. Thompson (Eds.), Cambridge: Polity, pp. 55–88

⁸⁷ *Ibidem*

morale «si misurerebbe in base all'adozione di un linguaggio e di una mentalità che si affidano sempre meno a progetti e significati fissi, un linguaggio e una mentalità che danno potere a noi e agli altri attraverso il disinvestimento (e il disincanto) nei valori e nelle intenzioni - o, meglio, una volta messi in condizione di considerare tale disinvestimento e disincanto come un segno di maturità intellettuale e politica, abbandonando le certezze ultime alla radice della formazione dell'identità»⁸⁸.

Attraverso un simile disinvestimento, che si esplica in un esercizio di auto-modestia capace di bilanciare assieme ridecrizione e solidarietà, è possibile dunque comprendere più pienamente l'enfasi rortiana sulla "importanza della non-importanza". Come Marchetti evidenzia, la natura degli impegni morali, per Rorty, non si esplica in un dualismo fra le due tradizionali posizioni che vedono opporsi la scoperta di un terreno comunitario o l'abbandono della stessa ricerca di una qualche comunanza. Piuttosto, la prospettiva rortiana invita a ripensare l'indagine morale e politica «come una questione che consiste nel rendere le mille piccole differenze tra di noi poco interessanti, piuttosto che solo apparenti»⁸⁹.

In questo senso, lo stesso Rorty dichiara: «I pragmatici suggeriscono di abbandonare la ricerca filosofica della comunanza. Essi pensano che il progresso morale potrebbe essere accelerato se ci concentrassimo invece sulla nostra capacità di far sembrare non importanti le piccole cose particolari che ci dividono, non confrontandole con l'unica grande cosa che ci unisce, ma confrontandole con altre piccole cose. Il pragmatismo pensa che il progresso morale sia più simile al cucire insieme una trapunta molto grande e policroma, piuttosto che all'ottenere una visione più chiara di qualcosa di vero e profondo»⁹⁰.

Tuttavia non si intende far passare in secondo piano o sminuire ciò che per noi è importante, sia come comunità che nel nostro privato, quanto piuttosto rinunciare alla ricerca di un orizzonte universale attraverso la cui scoperta riunire ogni differenza caratterizzante. L'obiettivo è quello di riscoprire un altro tipo di comunanza, più variegata, imperfetta e in continuo mutamento, che si esplica nel riconoscimento e nella cura

⁸⁸ Marchetti (2022: 65)

⁸⁹ Si veda Marchetti (2022: 73)

⁹⁰ Richard Rorty (1999), *Ethics Without Principles*, in *The Rorty Reader*, Wiley-Blackwell, 2010, p. 431

dell'alterità, la quale non acquisisce un valore fondativo, ma entra in contatto con la contingenza stessa degli innumerevoli altri gruppi sociali. In questo senso, in *Is "Cultural Recognition" a Useful Concept for Leftist Politics?*, Rorty si interroga sul tipo di educazione da impartire ai bambini al fine di superare il pregiudizio razziale, ed invita a «provare a crescere i bambini bianchi pensando meno alle differenze legate al colore della pelle e più ai dolori e ai piaceri condivisi»⁹¹. Seguire un percorso di questo tipo, secondo Rorty, significa «svezzare le persone bianche "dal loro attaccamento alle attuali costruzioni culturali dei loro interessi e delle loro identità" ad un punto tale da rendere poco importante per i bambini bianchi pensare a loro stessi come bianchi»⁹².

Pertanto, abbracciando tale prospettiva, ciò che ci caratterizza culturalmente, sia nel privato che nel pubblico, non solo acquisirebbe un nuovo significato, ma nel riposizionarsi assieme alle molteplici differenze che caratterizzano altri orizzonti culturali e identitari, potrebbe delineare un cammino verso nuove modalità di concepire il rapporto fra perfezionamento individuale e solidarietà, e dunque fra pubblico e privato.

Il motivo, per Rorty, è evidente: riconoscere differenze, implica sempre e indirettamente l'enfaticizzazione di una qualche comunanza. Riconosciamo e abbracciamo le differenze poiché in realtà ci riscopriamo simili. Nel momento stesso in cui siamo pronti a riconoscere ciò che ci rende dissimili, chi in precedenza veniva individuato come "loro", entra a far parte del "noi", ci si riscopre un po' più simili, e quelle differenze non hanno più poi tanta importanza.

Per quanto riguarda il confronto con Habermas, qui il disaccordo tra i due autori non è politico, ma si basa su una divergenza di carattere prettamente filosofico. Non è in discussione il pensiero liberale, ma il modo in cui questo pensiero debba esser legittimato, giustificato e, nel caso del filosofo tedesco, dunque, fondato. In questo senso Habermas ricerca dei criteri di validità universale che riabilitino in qualche modo il razionalismo. Nello specifico il percorso habermasiano che porta alla formulazione della celebre teoria dell'etica del discorso trova la sua specifica collocazione all'interno dell'omonima opera

⁹¹ Richard Rorty (2000), *Is "Cultural Recognition" a Useful Concept for Leftist Politics?*, in *The Rorty Reader*, Wiley-Blackwell, 2010, p. 469

⁹² Rorty (2010: 469)

Etica del Discorso (1983). Habermas giunge sin qui assieme al collega Karl-Otto Apel seguendo la via tracciata nella trattazione precedente, contenuta in *Teoria dell'Agire Comunicativo* (1981), in cui egli individua un particolare tipo di agire, quello comunicativo appunto, distinto da quello strategico. Esso si caratterizza come un agire volto naturalmente all'intesa tra soggetti che partecipano all'argomentazione, giacché è implicito e funzionale alla comunicazione linguistica stessa un punto di vista intersoggettivo che presuppone un rapporto reciproco tra individui. L'attenzione di Habermas si concentra sulle condizioni universali e necessarie che stanno alla base di ogni comunicazione linguistica volta all'intesa, ossia quelle particolari pretese di validità, verità, giustizia e veracità che vengono concepite come presupposti essenziali. Il punto da tenere in considerazione è che questi presupposti, che caratterizzano l'agire comunicativo, non hanno solo valenza logico/linguistica ma anche etica. L'intento è infatti quello di fondare un'etica partendo da queste condizioni, che il filosofo tedesco ritiene siano comuni a tutti gli esseri capaci di parlare ed agire. Tale percorso speculativo, porterà infine Habermas alla formulazione dei due celebri principi, "U" e "D", che fanno da perno all'opera e che stabiliscono la procedura di giustificazione e di universalizzazione delle norme in ambito morale⁹³. Risulta molto utile in questo senso un passo tratto dall'*Etica del Discorso* che chiarisce la relazione tra agire comunicativo e discorso: «Soltanto se ritorniamo sul livello della teoria dell'azione, e concepiamo il discorso come una prosecuzione dell'agire comunicativo con altri mezzi, comprendiamo l'autentico punto essenziale dell'etica del discorso: nei presupposti comunicativi dell'argomentazione possiamo scoprire il contenuto di "U", perché le argomentazioni rappresentano una forma riflessa dell'agire comunicativo, e perché nelle strutture dell'agire orientato all'intesa sono già sempre presupposte quelle reciprocità e quei rapporti di riconoscimento, intorno ai quali si aggirano tutte le idee morali»⁹⁴.

In questo senso, il principio di giustificazione "D" stabilisce che "possono avere pretesa di validità soltanto quelle norme che potrebbero incontrare il consenso di tutti gli

⁹³ Per un approfondimento sulla trattazione habermasiana in merito al rapporto tra i principi "U" e "D" si vedano: J. Habermas, *Teoria della morale*, tr. it. di Vinci-Enzo Trota, Laterza, Roma-Bari 1994, p.8 e seguenti; J. Habermas, *Etica del discorso*, tr. it. di Emilio Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1985 pp. 70-74

⁹⁴ Habermas (1985: 139)

interessati quali partecipanti a un discorso pratico”; il principio di universalizzazione “U”, che nei discorsi pratici assume il ruolo di una regola dell'argomentazione, sostiene invece che “nelle norme valide i risultati e le conseguenze secondarie che probabilmente derivano da un'osservanza universale per il soddisfacimento degli interessi di ciascuno devono poter esser accettati senza costrizione da tutti”⁹⁵. Ora, è evidente che una ricerca di questo tipo, e più in generale l'approccio filosofico che sottende a tale indagine, è proprio ciò da cui Rorty tenta in tutti i modi di prendere le distanze. Ma egli non discute quelli che sono i risultati oggi conseguiti e il generale consenso attorno al pensiero liberale che lo stesso Habermas persegue e legittima, seppur tramite mezzi e percorsi differenti. L'obiettivo di Rorty è quello di arrivare a concepire il consenso attorno a certi principi, non secondo una serie di premesse che ne decretino la validità universale, ma al contrario, liberamente e sulla base di una valutazione e un consenso su come attuare scopi comuni e condivisi, in una prospettiva che veda questi scopi «sullo sfondo di un'aumentata consapevolezza della radicale diversità degli scopi personali, del carattere radicalmente poetico di ogni vita individuale e dei fondamenti soltanto poetici (e dunque contingenti) della “coscienza del noi” che è alle spalle delle istituzioni sociali»⁹⁶.

In questo senso per “carattere poetico”, come nel caso di Foucault in merito alla nozione di cultura poeticizzata, Rorty intende semplicemente la volontà di ogni individuo di creare sé stesso tramite il riconoscimento della contingenza e la consapevolezza che ogni vita non può dirsi completa “perché non c'è nulla da completare”, ma ogni essere umano ha a disposizione una «trama di relazioni da ritessere, una trama che il tempo allunga di giorno in giorno»⁹⁷.

A tutte quelle teorie religiose e soprattutto filosofiche le quali ricercano un fondamento sovrastorico, come la stessa Etica del Discorso habermasiana, Rorty sostituisce, in relazione alla cultura liberale, una “narrazione storica” e nello specifico la narrazione della “nostra” storia. Sono le parole con cui raccontiamo la nostra vita a formare il *vocabolario decisivo* di un individuo. Con tale termine, che nell'opera rortiana acquista un ruolo

⁹⁵ Habermas (1994: 8)

⁹⁶ Rorty (1989: 84-85)

⁹⁷ Rorty (1989: 55)

centrale, si intende designare nello specifico «un gruppo saldamente coeso di espressioni che alimentano le strategie con cui essi – gli individui – provvedono a giustificare i propri criteri logici e pratici, senza poter essere a loro volta giustificate se non intaccandone la specifica consistenza semantica»⁹⁸.

Dunque tutte le nostre pratiche di giustificazione sono necessariamente autoreferenziali in quanto «non possono essere fondate su altre basi se non su quelle relative ai meccanismi linguistici di autocreazione individuale e sociale»⁹⁹.

Fare luce sulla nozione di “vocabolario decisivo” è essenziale poiché consente di inquadrare in maniera più precisa la pratica ironica la quale si configura propriamente attorno alla relazione che intercorre fra l'ironista e i diversi vocabolari con cui di volta in volta ci si confronta. In questo senso l'ironista si concepisce come quella particolare figura che: «1. nutre continuamente profondi dubbi sul suo attuale vocabolario decisivo perché è stata colpita da altri vocabolari, vocabolari decisivi per persone o libri che ha conosciuto; 2. è consapevole del fatto che i suoi dubbi non possono essere né confermati né sciolti da argomenti formulati nel suo attuale vocabolario; 3. nel caso che filosofeggi sulla sua situazione, non ritiene che il proprio vocabolario sia più vicino alla realtà di altri, in contatto con un'autorità esterna»¹⁰⁰.

Secondo Rorty, per chi è ironista la scelta tra diversi vocabolari possibili, non avviene attraverso l'utilizzo di un meta-vocabolario neutrale e universale, ma semplicemente confrontando “il vecchio e il nuovo”. Si definisce la situazione dell'ironista come quella di chi «non è mai del tutto capace di prendersi sul serio perché è sempre consapevole che le parole con cui si autodescrive sono destinate a cambiare, di chi è sempre cosciente della contingenza e fragilità del suo vocabolario decisivo, e quindi di sé stesso»¹⁰¹.

Emergono dunque delle differenze sostanziali tra Rorty e il collega tedesco. Come consente di notare anche Richard Bernstein, che definisce l'approccio habermasiano nei termini di un “Pragmatismo Kantiano”, il filosofo della Scuola di Francoforte, attraverso

⁹⁸ Calcaterra (2018: 155)

⁹⁹ Calcaterra (2018: 155)

¹⁰⁰ Rorty (1989: 89-90)

¹⁰¹ Rorty (1989: 90); sul tema riguardante le modalità in cui il vocabolario decisivo di una persona definisce l'identità morale si veda Mauro Santanelli, *Redescribing Final Vocabularies*, in *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 12, I, pp. 109-29

una particolare miscela tra realismo epistemologico e costruttivismo morale, ripropone la tradizionale ripartizione kantiana tra ragione teoretica e pratica. Secondo questa suddivisione «la ragione teoretica riguarda la verità, e si occupa di un mondo oggettivo che è indipendente da noi. La ragione pratica (nella morale) ha a che fare con la costruzione e la validazione delle norme morali universali»¹⁰².

Nella declinazione habermasiana ciò si esplica nella celebre distinzione tra “azione” e “discorso” (argomentativo), in cui è il discorso a porre in essere un concetto di “verità bifronte”, in quanto verrebbe esso stesso a scindersi in un *discorso pratico* relativo ai contesti dell'agire, e in un *discorso teoretico* che riguarda più propriamente il discorso razionale¹⁰³. Tale posizione viene rigettata per intero da Rorty, che sostiene di contro la non praticabilità di una distinzione tra un fantomatico discorso razionale e i contesti dell'agire; in questo senso egli afferma: «quando Habermas pone la distinzione tra “due ruoli pragmatici [...] giocati dal concetto bifronte di verità rispettivamente nei contesti dell'agire e nei discorsi razionali”, e quando prosegue affermando che “il concetto di verità permette la traduzione di certezze comportamentali che sono state messe in discussione in proposizioni problematizzate”, io controveplicherei col dire che sta ignorando l'argomento di Peirce, per il quale le credenze sono solo abitudini d'azione. Un discorso razionale è solo un altro contesto-azione in cui una certezza comportamentale si manifesta. Non esiste alcun Giano bifronte da inscenare, e alcuna traduzione da eseguire»¹⁰⁴.

Nonostante lo stesso Bernstein non si spinga, come Rorty, a negare l'utilità della distinzione tra azione e discorso, rimane comunque molto critico nei confronti della rigorosa separazione tra i due piani. Il successivo passaggio nella speculazione habermasiana mira infatti a tracciare una linea di demarcazione fra “visioni del mondo etiche” (e dunque particolari) e un “punto di vista morale” universale. Tale posizione conduce infine a opporre una “moralità universale di giustizia” a una “particolare etica

¹⁰² Richard J. Bernstein, *Sul Pragmatismo, l'eredità di Peirce, James, Dewey nel pensiero contemporaneo*, Il Saggiatore, Milano, 2015, p. 215

¹⁰³ In merito al passaggio dall'agire al discorso e il ruolo pragmatico di una “verità bifronte” si veda: Jürgen Habermas, *Verità e Giustificazione*, Saggi filosofici, Laterza, Roma-Bari, 2001, pp. 284-285

¹⁰⁴ Richard Rorty, *Response to Jürgen Habermas*, in Robert Brandom, *Rorty and his Critics*, Blackwell, Oxford, 2000, p. 57

della vita buona”¹⁰⁵. Le conclusioni a cui giunge Bernstein non sono poi molto divergenti da quelle rortiane in quanto anch’egli auspica una prospettiva all’interno della quale Habermas si dimostrasse «più pragmatico e che riconoscesse come i nostri valori e le nostre norme formino una continuità dinamica e mobile, tale che alcuni valori e norme risultino più particolari e altri più universali. [...] Al meglio, la definizione universale di ciò che Habermas chiama punto di vista morale è un’*aspirazione* in grado di assumere significati concreti radicalmente differenti, e pertanto incompatibili, di nuove circostanze storiche. Al peggio, è puramente formale e vuota»¹⁰⁶.

In questo senso la figura dell’ironista si contrappone a quella del metafisico espressa dalla dalla posizione habermasiana. Secondo Rorty laddove la ricerca di quest’ultimo mira ai criteri di verità e a un vocabolario che costituisca l’esatta rappresentazione dell’essenza della realtà, per l’ironista, che è storicista e nominalista, la realtà non ha una sua essenza. L’ironista non cerca criteri di verità universale, e diversamente dal metafisico non crede che esista un vocabolario unico a cui fare riferimento; la filosofia che ha in mente il metafisico e che segue la linea platonico-kantiana, per l’ironista è solo uno tra i tanti vocabolari particolari che possono essere utilizzati nella ricerca filosofica. Quando ricerca un vocabolario nuovo e migliore di quello vecchio, l’ironista utilizza la metafora della “creazione” invece di quella della “scoperta”, della “diversificazione” piuttosto che della “convergenza” o commensurabilità con uno stato di cose essenziale e preesistente. In questo senso emerge inoltre il metodo peculiare dell’ironista che si caratterizza per mettere in contrapposizione e far dialogare i diversi vocabolari. Questa pratica è intesa da Rorty come una particolare forma di *dialettica*. La scelta del termine non è casuale in quanto esplica i tratti di quella che l’autore suole indicare come la sostituzione di una terminologia vecchia con una nuova. In questo senso l’opera hegeliana è fondamentale perché secondo il filosofo americano rappresenta l’esempio di una prima “imponente ridefinizione”. Come è noto, Hegel cerca di rispondere in maniera critica alla modernità, e in particolar modo al

¹⁰⁵ Per uno sguardo più approfondito in merito alla formazione del “punto di vista morale”, si vedano: Habermas (1994: 19 e seguenti); Habermas (1985: 73-74); va precisato che le accuse di astratto formalismo mosse al comparto kantiano da Hegel riportate dallo stesso Habermas in *Teoria della morale*, e utilizzate contro di lui dai suoi detrattori (si veda a tal proposito: G. Cunico, *Critica e ragione utopica: a confronto con Habermas e Bloch*, Marietti, Genova, 1988), non sono in alcun modo ascrivibili al pensiero rortiano.

¹⁰⁶ Bernstein (2015: 226)

comparto kantiano, che di tale modernità si fece il promotore. Egli rifiuta l'idea che la conoscenza del mondo fenomenico sia completamente esaurita dalla scienza ed è intenzionato a dimostrare quanto la filosofia non debba limitarsi solo a rivestire un ruolo critico, ma che essa sia in grado di esprimersi in maniera assertiva e generale, recuperando inoltre l'idea di una realtà ordinata e piena di significato¹⁰⁷. Secondo Rorty il metodo dialettico hegeliano «non è una procedura argomentativa o un modo per ricongiungere il soggetto e l'oggetto ma semplicemente una tecnica letteraria, la capacità di produrre sorprendenti svolte gestaltiche facendo dei sicuri, rapidi passaggi da una terminologia ad un'altra»¹⁰⁸.

Pertanto Hegel, ponendo fine alla tradizione platonico-kantiana, di fatto mise in atto una ridescrizione del proprio vocabolario che passò dal confronto tra il nuovo che avanza e il vecchio che in qualche modo viene riutilizzato e superato. Questo significa che nella *Fenomenologia dello Spirito* ogni figura è la riformulazione di una concezione filosofica del passato, dettata dall'esigenza di rigettare il modo in cui l'uomo occidentale aveva fino a quel momento descritto sé stesso, il rapporto col proprio contesto di vita, la morale, la religione e la cultura nel suo complesso. Rorty, differentemente da Hegel, sostiene che l'arte, come la poesia e la letteratura in genere, non siano differenti dalla filosofia e che quest'ultima non debba ricoprire un ruolo primario rispetto alle altre. Ogni pratica sociale è espressione di un vocabolario, nello stesso modo in cui ogni autore di opere teatrali, poesie, romanzi e opere filosofiche è in qualche modo, secondo il punto di vista ironico, non un "veicolo anonimo di verità" ma una sorta di «abbreviazione per riferirsi a un determinato vocabolario decisivo, con le convinzioni e i desideri caratteristici dei suoi

¹⁰⁷ Si veda Piergiorgio Donatelli, *Etica. I classici, le teorie e le linee evolutive*, Einaudi, 2015. Ivi Donatelli riassume con chiarezza la prospettiva hegeliana nei suoi tratti essenziali: «Si tratta di una prospettiva che rifiuta quelle date dai grandi protagonisti della prima modernità ma che è comunque una risposta *moderna*. È in effetti un progetto che, come quello di Schelling, sorge dopo Kant e gli sviluppi successivi in particolare nella filosofia di Johann Gottlieb Fichte. Hegel è insoddisfatto del ruolo puramente critico e regolativo che Kant offre alle idee della ragione e si propone di articolare il mondo dall'interno, alla luce delle acquisizioni kantiane e in particolare di quelle che attengono alla libertà e al soggetto. In questo senso può scrivere nella *Fenomenologia dello spirito* (1807) che la sostanza è soggetto [...]. Perciò, la ripresa dell'idea antica del mondo come ordine che articola significati (rivisitata nella versione dell'assoluto contenuto in se stesso di derivazione spinoziana) assume la forma del mondo dello spirito, che ha le sembianze non del finalismo inscritto nel cosmo aristotelico e tomista e della sua attualizzazione, ma dello svolgersi (ugualmente teleologico) delle vicende umane, che Hegel descrive in vario modo nei suoi scritti» (p. 381)

¹⁰⁸ Rorty (1989: 96)

utenti»¹⁰⁹.

Per questa ragione Rorty, riferendosi alla pratica dialettica, preferisce utilizzare il termine di *Critica Letteraria*, a suo avviso più attuale ed esplicativo in relazione ai tratti sostanziali dell'ironista. Se si pensa alla dialettica come a un certo tipo di critica letteraria, ci si rende conto che ciò che sia Hegel che Rorty si sforzano di mettere in atto, consiste nel semplice tentativo di collaudare i vocabolari che alcuni autori hanno escogitato al fine di ridescriversi e costruirsi quindi una identità più calzante di quella tradizionale ormai obsoleta. Del resto, fare confronti tra autori, opere e i loro relativi contesti «è l'attività principale che oggi viene chiamata "critica letteraria"»¹¹⁰. Nello stesso modo in cui non si può giudicare e criticare una persona se non in relazione a differenti altre persone, l'ironista e il critico letterario giudicano e criticano vocabolari e autori confrontandoli con altri. In questo senso i critici letterari costituiscono per l'ironista i suoi "consiglieri morali" non perché abbiano conoscenza di una verità ultima e immutabile a cui fare riferimento, ma semplicemente perché «hanno molta esperienza. Hanno letto più libri e di conseguenza hanno meno possibilità di restare intrappolati nel vocabolario di un unico libro»¹¹¹. Pertanto l'utilizzo del termine "critica letteraria" non è da considerarsi affatto fuori luogo in riferimento ad ambiti filosofico-morali poiché «la parola "letteratura" oggi abbraccia né più né meno che qualunque libro che potrebbe avere una qualche rilevanza morale, qualunque libro potrebbe mutare la nostra percezione di ciò che è possibile e importante. L'applicazione di questo termine non dipende minimamente dalla presenza, in un libro, di "qualità letterarie". Dal critico non ci si aspetta più che scopra e analizzi queste qualità ma che faciliti la riflessione morale suggerendo come modificare il canone dei modelli e dei mentori e come allentare – o, se necessario, acuire – le tensioni interne ad esso»¹¹².

All'interno della prosettiva rortiana, la nozione di critica letteraria costituisce uno dei punti cardine in quanto in essa si condensa l'essenza della riflessione morale nel suo complesso, ovvero un progressivo confronto-scontro fra vocabolari differenti che si esplica

¹⁰⁹ Rorty (1989: 97)

¹¹⁰ Rorty (1989: 97-98)

¹¹¹ Rorty (1989: 98-99)

¹¹² Rorty (1989: 100)

in una conversazione continua fra le alterità in gioco. In questo senso, Rorty considera il progresso morale come «un'attività che consiste nel tessere e cucire insieme narrazioni fragili e fugaci, che solo in un momento e per uno scopo possono trasformarsi in una storia più coerente»¹¹³. Inoltre, la nozione rortiana di critica letteraria, coconsente di fare ulteriormente luce sui tratti caratteristici della pratica ironica e di esplicitare le modalità in cui la figura dell'ironista agisce in rapporto ai vari contesti della cultura e in relazione ai propri simili. Secondo questo punto di vista i filosofi ironici sono intesi come dei critici specializzati nel *ri-descrivere i testi metafisici*. Il loro obiettivo è infatti quello di invitare il lettore ad abbandonare il vocabolario in cui quei testi sono stati scritti per consentirgli di abbracciare una terminologia inedita e dunque un nuovo modo di concepire sé stesso e il proprio contesto di vita. Ma lo sguardo dello studioso americano non si ferma alla sola condizione del filosofo, motivo per cui non è un caso che egli parli di critica letteraria. Nella prefazione all'edizione italiana dell'opera Gargani individua un aspetto fondamentale. Se per Rorty infatti la filosofia, cogliendo la contingenza in ogni ambito della cultura, si esplica in una varietà di vocabolari i quali rappresentano ognuno un modo nuovo e differente di osservare il mondo, allora verrà meno anche la necessità di attuare una netta distinzione tra i vari ambiti del sapere. In questo senso la filosofia va intesa come una “pratica testuale per la ridefinizione di noi stessi”¹¹⁴. In virtù di tale linea interpretativa Rorty concepisce propriamente la sua utopia, auspicando ciò che egli stesso definisce una svolta “dalla teoria alla narratività”¹¹⁵. Gargani consente dunque di notare come «una filosofia riavvicinata alla sua dimensione di testualità e di narratività significa per Rorty che la cultura è un dispiegamento di *vocabolari decisivi* che si confrontano ai fini di una migliore e più ampia ridefinizione di noi stessi»¹¹⁶.

Se si prende atto dei punti fondamentali di questa analisi, è possibile allora cogliere l'apporto che la nozione di “critica letteraria” concede al panorama culturale dell'occidente. L'ironista, attraverso tale pratica, vuole invitarci a guardare oltre l'inconsistenza delle idee platoniche e del noumeno kantiano, vuole farci notare che dietro

¹¹³ Marchetti (2022: 70)

¹¹⁴ Aldo Giorgio Gargani, *La Vita Contingente*, in Rorty (1989: XXIV)

¹¹⁵ Rorty (1989: 5)

¹¹⁶ Gargani, in Rorty (1989: XXV)

ad ogni grande opera metafisica del passato ci furono degli esseri umani in carne e ossa, singole personalità che come ogni poeta, altro non vollero che trovare le parole giuste affinché potessero sentirsi confortevoli nei propri abiti e poter intraprendere un percorso a ritroso per ritrovare se stessi e la propria unicità a seguito della pirandelliana dispersione in una collettività informe. Ciò che Richard Rorty e la critica letteraria operano, confrontando vocabolari, testi e autori, è il tentativo di metterci a confronto con noi stessi e coi nostri contesti di vita. Pertanto, il lavoro di ridescrizione considera un orizzonte narrativo all'interno del quale viene ridimensionata la sfera privata di ogni individuo, e al contempo quella pubblica e collettiva. Le parole e le storie con le quali ci descriviamo, devono in qualche modo fare presa su di noi affinché ci si riconosca in esse, tuttavia è altrettanto necessario bilanciare l'importanza che assegnamo loro, al fine di concederci la possibilità di aggiungere di volta in volta un racconto nuovo allo scaffale di libri e parole che credevamo troppo colmo per ammetterne delle altre.

3. Ridescrizione e solidarietà nel rapporto tra pubblico e privato

Mettere a fuoco la figura dell'ironista liberale, la sua rilevanza in ambito morale, e chiarire inoltre cosa si intenda per critica letteraria, consente di cogliere in maniera ancor più marcata quanto nel lavoro rortiano il rapporto fra pubblico e privato costituisca un punto focale, assieme alle modalità in cui l'autore ripensa tale relazione. Secondo Rorty, si può dare per assodato che nelle moderne società liberali il divario tra intellettuali e ambito pubblico sia aumentato. Il motivo risiederebbe nel fatto che la metafisica si sia impadronita della retorica pubblica, relegando romanzi, poesie, opere filosofiche ironiche e la letteratura in genere a una posizione sempre più marginale nello spazio pubblico. Questo ha fatto in modo, nel corso degli anni, che gli intellettuali ironici venissero accusati dai metafisici di essere "irresponsabili". Le ragioni sono da ricondursi alla posizione di tutti coloro che, come Habermas, affermano la necessità di unire gli scopi pubblici a quelli privati, e nello specifico credono che la filosofia debba basarsi su una prospettiva di tipo politico e che la pratica ironica, per come viene concepita, "distrugga ogni speranza

sociale". La posizione assunta da Rorty porta invece a considerare pubblico e privato come distinti, seppur strettamente connessi. Egli ci invita ad abbandonare la tendenza a unificare le due sfere sostenendo che coloro i quali nutrono forti sospetti nei confronti di una concezione puramente letteraria della filosofia, come i metafisici e lo stesso Habermas, si caratterizzino per la convinzione che ai fini della salvaguardia delle libertà politiche liberali sia necessario un consenso su ciò che è da considerarsi universalmente umano. Al contrario, gli ironici e i liberali sostengono che «quelle libertà non hanno bisogno di un consenso su qualcosa di più basilare della loro semplice desiderabilità»¹¹⁷. Se per i metafisici dunque la ricerca di una "colla sociale" capace di sostituire la religione va ricondotta a una filosofia che sappia reinterpretare le nozioni illuministiche di "universalità" e "razionalità", per Rorty, ciò che sostiene la società liberale si riferisce al semplice consenso «sul fatto che lo scopo dell'ordinamento sociale è di dare a tutti la possibilità di crearsi sfruttando al meglio le proprie capacità, e che per raggiungere questo scopo sono necessarie, oltre alla pace e al benessere, le classiche "libertà borghesi"»¹¹⁸.

In questo senso, ciò che ha reso tali le nostre società non riguarda un'essenza intrinseca della razionalità, ma sono semplicemente i fatti contingenti delle storie condivise che hanno favorito e tutelato un certo tipo di istituzioni, diritti, interessi, e anche una certa concezione dell'identità individuale. Va tenuto presente che la cornice attorno alla quale la prospettiva rortiana si muove rimane sempre saldamente ancorata ad un anti-autoritarismo concettuale, delineando così i contorni di un umanesimo che Richard Bernstein riassume suggestivamente sostenendo che «*non c'è nulla su cui possiamo far affidamento se non noi stessi e gli altri esseri umani*», e che «non esiste alcuna autorità esteriore – come Dio, la Verità, o la Realtà – cui richiamarsi»¹¹⁹.

Per Rorty dunque, le società liberali non sono tenute assieme da convinzioni filosofiche, come sostengono i metafisici, ma da vocabolari comuni, scopi e speranze condivise. Le problematiche sociali che oggi viviamo, per i metafisici sono causate dal fatto che ancora non si sia trovata la giusta teoria morale onnicomprensiva. Per chi, come

¹¹⁷ Rorty (1989: 102)

¹¹⁸ Rorty (1989: 103)

¹¹⁹ Bernstein (2015: 242-43)

Rorty, porta avanti un pensiero ironico e al contempo liberale, tali problematiche sono semplicemente l'effetto di circostanze storiche. L'esistenza stessa delle società moderne «non dipende dalla prospettiva di una redenzione nell'oltretomba ma da prospettive *politiche* sufficientemente concrete, ottimistiche e plausibili. Gli abitanti di queste società, per non perdere la loro fiducia, devono sapersi raccontare storie di miglioramenti futuri e non pensare che vi siano ostacoli insormontabili che ne possano impedire l'avverarsi. Se ultimamente questa fiducia è un po' in difficoltà non è perché i chierici hanno tradito, ma perché il modo in cui sono andate le cose dalla fine della Seconda guerra mondiale ha reso più difficile raccontare una storia convincente»¹²⁰.

Lo scopo è quello di sapersi raccontare delle storie migliori e più calzanti, le quali siano capaci di concederci un'immagine coerente di noi stessi, e che consentano inoltre di riconoscerci in un gruppo sempre più ampio di individui i cui tratti delineano i confini mobili di quel “noi” all'interno del quale sono racchiusi interessi, speranze e sofferenze comuni. Queste storie consistono in ridescrizioni, che per il metafisico devono basarsi su una retorica pubblica capace di unificare l'umanità attorno a un fine prestabilito. Egli mira a un vocabolario unico e non può concepire una sfera privata distinta da quella pubblica.

Come si è visto nella sezione precedente, per l'ironista-liberale, ogni ridescrizione passa dal sentire di ogni singolo individuo, dalla capacità di riconoscere il dolore altrui, e attraverso tale riconoscimento scoprire una comunaltà umana che sia in grado di riposizionare tutte quelle piccole differenze che ci separano da coloro che appartengono a diversi gruppi sociali. La questione riguarda in primis il modo in cui Rorty ripensa il rapporto fra soggettività e collettività, in un'ottica che consenta ad ognuno di noi di coltivare il proprio sé all'interno di un contesto sociale capace di tutelarlo e a desaturarne al contempo la sua fissità, educando ogni singolo individuo a riconoscersi più simile anche in presenza di differenze considerate in precedenza come caratterizzanti e insuperabili. Dunque l'enfasi verso la relativa “non-importanza” di tutte le piccole cose che ci dividono esprime in maniera pregnante la modalità in cui Rorty ripensa ad una sfera pubblica nei termini di una grande coperta a cui di volta in volta si aggiungono sempre nuovi

¹²⁰ Rorty (1989: 105)

rammendi, e dunque nuove storie, nuove culture, e nuovi vocabolari. All'interno di una tale prospettiva, come si è visto, gli obiettivi principali sono prevalentemente due: delineare innanzi tutto uno spazio pubblico malleabile e poroso capace di incorporare al suo interno sempre nuove parti di tessuto, e dunque nuove narrazioni, collettive e individuali, al fine di poter mettere in atto una progressiva espansione dell'orizzonte sociale che in ultima istanza compone e ridefinisce i tratti essenziali del "noi"; in secondo luogo risulta inoltre necessario conferire il giusto valore agli spazi che costituiscono la stessa coperta, mettendo dunque in atto un processo che consenta agli individui di emanciparsi a loro volta, qualora i contesti sociali e le relazioni con l'alterità lo richiedano, dai propri tratti caratterizzanti radicati nel percorso di sviluppo della comunità di appartenenza¹²¹. Fare ciò, per Rorty, significa saper dare meno importanza alle proprie differenze attraverso il confronto con quelle altrui, e in questo percorso scoprirsi infine più simili di quanto si fosse inclini a riconoscere in precedenza. Proprio per questo motivo, le storie che sono in grado di suscitare una risposta e un cambiamento, non riguardano concetti generali e fuori dall'ordinario, ma secondo Rorty sono storie che parlano del privato, di persone in carne e ossa che si confrontano di volta in volta coi contesti delle proprie vite. In questo senso, per l'ironista- liberale l'arduo compito di unire gli esseri umani tra loro, non è lasciato a coloro che tentano di raccontare storie dall'alto di un non ben precisato punto di vista esterno, neutrale e astorico ma, nella prospettiva di una cultura ironica, «questo compito è assegnato invece alle discipline specializzate nel descrivere con ricchezza di particolari il privato, l'individuale. In particolare, i romanzi e gli studi etnografici che acquiscono la nostra sensibilità al dolore di chi non parla il nostro linguaggio devono svolgere l'incarico che si pensava svolgessero le ricerche di un'essenza umana universale. La solidarietà dev'essere costruita pezzetto per pezzetto: non è già lì che ci aspetta, sotto forma di un linguaggio primo che al momento buono tutti possiamo riconoscere»¹²².

¹²¹ Si veda a tal proposito Rorty (2010: 468)

¹²² Rorty (1989: 115)

In questo senso proprio la filosofia, col tempo, ha acquisito una sempre maggiore rilevanza per la ricerca del perfezionamento individuale, piuttosto che in relazione all'adempimento di uno scopo politico o sociale. Va da sé che una filosofia di questo tipo non possa fissare a priori dei fini pubblici, ma questo non vuole dire che non sia in grado di svolgere un ruolo all'interno del contesto sociale. La prospettiva non-metafisica di Proust ad esempio, secondo Rorty, ci insegna che i romanzi, e non la teoria, sono uno strumento migliore per cogliere la contingenza delle “figure autoritarie” e questo perché i romanzi «parlano di persone e queste, a differenza delle idee generali e dei vocabolari decisivi, sono chiaramente cose temporali, prese in una rete di fenomeni contingenti»¹²³.

E' importante precisare che l'obiettivo di Rorty non sia quello di giungere a una retorica pubblica che si fondi sulla pratica ironica. Egli non si spinge sino al punto di concepire una società in cui ogni singolo individuo debba dubitare di sé e del proprio vocabolario¹²⁴. Ci si può accontentare di essere semplicemente nominalisti e storicisti, almeno per quanto riguarda i non intellettuali. Ciò che preme sottolineare al filosofo americano è che, dalla sua prospettiva, l'ironia è una questione prettamente privata.

Questo non significa tuttavia che Rorty non tenga conto dei contesti pubblici e collettivi, in quanto «la formazione della propria identità e del proprio senso di sé è profondamente intrecciata con il modo in cui ci rendiamo conto di noi stessi, e questo è spesso uno sforzo collettivo dal significato morale e politico»¹²⁵.

Lo scopo della speculazione mira a una sfera pubblica che, liberata dagli obiettivi fissati a priori dalla teoria metafisica, si costituisca naturalmente seguendo le vicissitudini che la storia e i vari contesti mettono di fronte agli individui; individui che nella migliore delle ipotesi, se sapranno accogliere la contingenza e abbandonare le matrici del pensiero tradizionale, riusciranno a crearsi un'identità migliore e dunque a migliorare anche il quadro politico-sociale nel quale operano, estendendo la solidarietà a gruppi sempre più ampi e variegati. In questo senso è di primaria importanza ribadire la distinzione tra sfera pubblica e privata proprio per non incorrere nell'errore di fissare i fini pubblici attraverso

¹²³ Rorty (1989: 131)

¹²⁴ Rorty (1989: 106-107)

¹²⁵ Sarin Marchetti, *Irony and Redescription*, Iride, Il Mulino-Rivisteweb, Fascicolo 3, Dicembre 2019, p. 638

una teoria che non tenga conto di chi il contesto pubblico lo costruisce giorno per giorno, a piccoli passi, nel concreto delle proprie vite. Rorty ci esorta pertanto a smettere di ricercare un successore del marxismo o una teoria che fondi la rispettabilità, il sublime o la grandiosità. Gli ironici dovrebbero «accettare l'idea che i loro vocabolari decisivi sono scissi tra il pubblico e il privato, il fatto che tra risolvere i dubbi sul proprio vocabolario e il voler salvare gli altri dal dolore e dall'umiliazione non c'è alcun nesso particolare. Concatenare e ridescrivere le nostre piccole cose importanti non implica – neppure se quelle piccole cose sono libri di filosofia – comprendere qualcosa più grande di noi, come l'“Europa” o la “società”. Dovremmo smettere di voler conciliare l'autocreazione e la politica, soprattutto se siamo liberali. Quella parte del vocabolario decisivo dell'ironico liberale che riguarda l'agire sociale non potrà mai essere incorporata o sorretta dal resto del suo vocabolario»¹²⁶.

Tuttavia, alla luce dell'analisi portata avanti finora, risulta oltremodo più agevole comprendere il significato di tali dichiarazioni, in quanto nel percorso di sviluppo dell'Ironista-Liberale, la separazione fra le due sfere, pubblico-privato, è essenziale al fine di un loro riposizionamento. In questo modo, ripercorrendo gli esiti dell'indagine avviata nelle sezioni precedenti, se lo sviluppo del sé consiste nella desaturazione della realtà e nell'abbandono di un certo grado di certezza, ed il progresso morale si identifica in un'attività di tessitura e ricucitura di fragili narrazioni¹²⁷, è possibile cogliere l'orizzonte generale all'interno del quale Rorty considera la stessa solidarietà come il frutto di contingenze storiche. Secondo questa prospettiva infatti, come consentono di notare Calcaterra e Marchetti, «l'attività stessa di modellare e prendersi cura di un sé mobile e contingente incoraggia la solidarietà come modalità opportuna di organizzazione personale e sociale»¹²⁸.

Pertanto la contingenza, che porta con sé l'idea secondo cui «mutiamo e riorientiamo il nostro punto di vista a seconda delle condizioni e dei condizionamenti storici e

¹²⁶ Rorty (1989: 144)

¹²⁷ Si veda Rosa M. Calcaterra, Sarin Marchetti, *Richard Rorty. Filosofia, Letteratura, Politica*. Carocci, 2024, pp. 156-57

¹²⁸ Calcaterra, Marchetti (2024: 158)

personali»¹²⁹, nonostante abbracci un orizzonte dove anche il caso gioca una sua parte, tuttavia non affranca gli individui e i gruppi sociali dalla responsabilità delle proprie azioni, personali e collettive. In questo senso, è possibile concepire un progresso il quale, liberatosi dei suoi fondamenti metafisici, veda nello slancio solidaristico di estensione del “noi” un possibile obiettivo di cui farsi carico coscientemente, e tuttavia sempre attraverso un punto di vista storico e contingente capace di abbracciare e accogliere le conseguenze pratiche di eventuali errori, imperfezioni, drastici arresti e improbabili ripartenze.

Lo scopo è in primo luogo quello di mettere in evidenza una concezione di solidarietà che abbandoni i suoi presupposti filosofici tradizionalmente intesi. Se ci si muove nella direzione di una maggiore estensione di questo tipo di solidarietà, la quale implica una costante e progressiva attenzione verso la sofferenza umana, allora è possibile concepire un progresso morale che consiste «nel saper togliere importanza a più e più differenze tradizionali (tribù, religione, usi e simili) in confronto alla somiglianza nel dolore e nell'umiliazione, nel saper includere nella sfera del “noi” persone immensamente diverse da sé stessi»¹³⁰.

Pertanto, nel tentativo di delineare un approccio che si dimostri capace di non trascurare tali istanze, emerge come la ridecrizione ironica sia tuttavia in grado di generare essa stessa un certo tipo di sofferenza. Secondo Rorty «l'ironico che con le sue ridescrizioni mette in dubbio il nostro vocabolario decisivo e quindi la nostra capacità di definirci nei nostri, e non nei suoi, termini, insinua che la nostra identità e il nostro mondo sono futili, obsoleti, *ininfluenti*. Ridescrivere spesso significa umiliare»¹³¹.

La strategia che Rorty introduce al fine di valorizzare al massimo l'apporto della pratica ironica, e dunque sciogliere il nodo critico, consiste propriamente nella «riformulazione della sua distinzione piuttosto celebre tra privato / pubblico: questa è la distinzione tra ironia privata - ovvero un esercizio ininterrotto nelle ridescrizioni- e la speranza liberale - che consiste nella fine della sofferenza, *incluse* quelle causate da ridescrizioni»¹³².

¹²⁹ Calcaterra, Marchetti (2024: 161)

¹³⁰ Rorty (1989: 221)

¹³¹ Rorty (1989: 109-10)

¹³² Marchetti (2019: 640); Ivi Marchetti sottolinea quanto la distinzione proposta da Rorty fra ironia privata e speranza

In questo senso, per essere in grado di valorizzare al meglio le potenzialità dell'ironista e del liberale, che confluiscono appunto nell'ironista-liberale, «dovremmo mettere la ridefinizione al servizio della solidarietà, e quindi imparare a discriminare tra occasioni di ironia che probabilmente umilieranno e quelle che non lo faranno»¹³³. Secondo questa linea interpretativa, la stessa distinzione tra pubblico e privato in Rorty, non solo acquisisce una sua completa legittimità, ma «alla fine ci colpirà nella misura in cui l'ironia privata ci aiuterebbe a rifondere il modo in cui comprendiamo la sofferenza e l'umiliazione [...] e, a sua volta, la speranza sociale ci suggerisce altri modi con cui ridefinire noi stessi e che sarebbero più attenti alle conseguenze di tale riprogrammazione critica»¹³⁴.

La figura dell'ironista-liberale, dunque, si inserisce all'interno di un contesto che le consente non solo di cogliere la violenza perpetrata all'interno di un gruppo più o meno ampio di individui, ma la rende capace di cogliere la crudeltà che essa stessa mette in atto attraverso la ridefinizione. Il liberale, per come viene inteso da Rorty, dunque un liberale ironico, necessita di esercitare l'ironia in relazione a tutte quelle pratiche crudeli e umilianti, ironia compresa, al fine di eliminare nel corso del tempo la sofferenza proveniente dal potere che alcune ridefinizioni operano su di noi, e al contempo riuscire a sostenere la pienezza di ogni singola esistenza, conscia della contingenza nella quale è immersa. L'utopia liberale di Rorty si poggia su questa speranza, auspicando che tale accettazione della contingenza, in virtù di una pratica ironica correttamente orientata, possa consentire ad ogni individuo di non limitarsi alla sola presa di coscienza della stessa contingenza, ma al contrario, delineare una prospettiva per cui, come sottolineato da Calcaterra e Marchetti: «se siamo abbastanza soddisfatti di noi stessi a un determinato tempo, cioè in pace con la nostra contingenza senza paura di tradirla, allora la pressione

liberale abbia suscitato una serie di accesi dibattiti attorno a ciò che viene definito “uno strano cocktail di dandismo e interesse sociale”; per un ulteriore approfondimento sulle critiche mosse verso le tesi rortiane si vedano: Richard Bernstein, *Rorty's Liberal Utopia*, in *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Boston, The MIT Press, 1992, pp. 258-292; James Conant, *Freedom, Cruelty, and Truth: Rorty versus Orwell*, in Robert Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*, Oxford, Blackwell, 2000, pp. 268-342; John Horton, *Irony and Commitment: An Irreconcilable Dualism of Modernity*, in M. Festenstein and S. Thompson (eds.), *Richard Rorty: Critical Dialogues*, Cambridge, Polity, 2001, pp. 15-28; David Owen, *The Avoidance of Cruelty: Jostling Rorty on Liberalism*, in *Richard Rorty: Critical Dialogues*, M. Festenstein and S. Thompson (eds.), Oxford: Polity Press, pp. 93-110; Rosa Maria Calcaterra, *Knowing Ourselves and Recognizing Others*, in *Contingency and Normativity: The Challenges of Richard Rorty*, Leiden, Brill, 2018, pp. 88-108.

¹³³ Marchetti (2019: 641)

¹³⁴ Marchetti (2019: 642)

esterna (così come quella interna) non potrà toccarci, mentre potrà farlo solo la nostra ostinazione a farci dare ragione dagli altri (oltre che da noi stessi)»¹³⁵.

Tale prospettiva si inserisce in uno scenario all'interno del quale ogni persona sia capace di raccontarsi e immaginarsi con parole sempre nuove e più calzanti, in un contesto di vite che, una volta abbandonate le proprie catene metafisiche, individuali e collettive, siano in grado non solo di portare avanti il proprio percorso di auto-perfezionamento, ma al contempo sviluppino la capacità di controbilanciare ogni personale ridefinizione assieme a quelle altrui e a non concepire più le proprie come fisse e irrinunciabili. Di questo si sostanzia l'utopia liberale rortiana, e in questo modo il filosofo americano immagina un possibile progresso futuro, in costante espansione, e che non intende in alcun modo esaurire la realtà ma estenderne progressivamente il canone; una fra le innumerevoli probabili alternative ad un pensiero tradizionale che egli ritiene sia arrivato il tempo di abbandonare.

4. Ironia liberale: argomento o ridefinizione?

Se si segue la linea interpretativa proposta da Rorty concependo un rapporto tra pubblico e privato che si esprime attraverso la figura dell'Ironista-Liberale, la quale si caratterizza per offrire una peculiare miscela tra ridefinizione ironica e solidarietà, appare problematica la posizione di autori quali Simon Critchley che rintracciano nell'ironista liberale una certa posizione regressiva, sedentaria e senza speranze¹³⁶; o ancora, le dichiarazioni di Richard Bernstein, che concepiscono Rorty come colui che ha sofferto «la sindrome del “dio che ha fallito”»¹³⁷ conducendolo a una generale disillusione e a una mancanza di fiducia e pazienza nei confronti dell'argomentazione filosofica¹³⁸.

È interessante notare come per Bernstein l'ironia, nella sua declinazione rortiana, presenti alcune criticità che emergono in particolar modo se ci si sofferma sulla

¹³⁵ Calcaterra, Marchetti (2024: 167)

¹³⁶ Simon Critchley, *Deconstruction and Pragmatism – Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal?*, contenuto in *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, London, 1996, p. 26

¹³⁷ Bernstein (2015: 246)

¹³⁸ Bernstein (2015: 246)

contrapposizione tra “argomento” e “ridescrizione”. Ora, va precisato che egli sia disposto a sostenere il collega nella sua trattazione fintanto che essa si mantiene all'interno dei confini tematici del cosiddetto “Rorty ragionevole”¹³⁹. Quando di converso, ci si addentra nel terreno di pertinenza del “Rorty stravagante”, Bernstein si dimostra molto più critico.

È questo il caso della distinzione tra argomento e ridescrizione, che in *Ironic Life* viene definita come la «fondamentale dicotomia in *Contingency, Irony and Solidarity*»¹⁴⁰, fermo restando che tale dicotomia rimane strettamente legata a quella tra pubblico e privato.

Ora, Bernstein si concentra in maniera specifica su alcune dichiarazioni presenti nell'opera rortiana per cui l'obiettivo non sarebbe tanto quello di avanzare argomentazioni contro il vocabolario che si intende scalzare, ma piuttosto quello di evidenziare i pregi del nuovo vocabolario proposto e quanto esso sia capace di ridescrivere in maniera migliore e fruttuosa alcune tematiche¹⁴¹. In questo senso, secondo Bernstein, sarebbe fuorviante affermare di non fornire argomentazioni ma semplici ridescrizioni, poiché è altrettanto fuorviante e poco coerente la stessa definizione che di “argomento” Rorty concede nella sua trattazione. Talvolta egli sostiene che «un argomento consiste in premesse e conclusione in cui ci siano delle regole chiare che determinino se l'argomento è valido o no [...]». Oppure [...] potremmo dire che un argomento consista in premesse e una conclusione in cui è presente una chiara procedura di decisione – un algoritmo – per il quale possiamo determinare se esso è valido o no»¹⁴². Tale nozione di argomento si lega inoltre a quella della “commensurabilità” presente in *Philosophy and the Mirror of Nature* in cui Rorty, nel contrapporre l'ermeneutica all'epistemologia, sostiene che secondo quest'ultima tutti quei contributi che vengono portati a favore di un determinato discorso, debbano essere commensurabili; laddove per “commensurabile” si intende qualcosa «suscettibile di esser sottoposto a un insieme di regole in grado di indicarci come un accordo razionale possa essere raggiunto su quel che potrebbe costituire soluzione in ciascun punto su cui varie affermazioni paiono in conflitto»¹⁴³.

¹³⁹ Bernstein (2016: 48 e seguenti); qui Bernstein distinguerà due tendenze presenti nel pensiero di Rorty, una più moderata appartenente al “Rorty ragionevole” e una più provocatoria che l'autore attribuisce al “Rorty stravagante”.

¹⁴⁰ Bernstein (2016: 48)

¹⁴¹ Rorty (1989: 17)

¹⁴² Bernstein (2016: 49)

¹⁴³ Rorty (1986: 240)

Secondo Bernstein, tutto ciò non ha niente a che fare con la concreta attività di presentare, difendere e criticare un argomento all'interno di un “discorso filosofico reale”¹⁴⁴. Quella proposta da Rorty non è una critica all'argomentazione filosofica, ma è una «*descrizione* di ciò che di norma accade quando i filosofi argomentano tra di loro»¹⁴⁵.

Bernstein, in altre parole, sostiene che il reale argomento filosofico non ha nulla a che vedere con la nozione di “argomento” che viene enunciata da Rorty. Andrebbero invero ripensate le stesse modalità attraverso cui si caratterizza il concetto di ridecrizione. L'indagine individua come anche in *Contingency, Irony and Solidarity*, Rorty “*argomenti per tutto il tempo*”¹⁴⁶ che non esista nessuna essenza, che solo gli enunciati hanno la capacità di essere veri o che l'impegno verso la solidarietà dovrebbe sostituire l'ossessione per l'oggettività. L'opera rortiana, dunque, sulla base di una tale linea interpretativa, non si limita soltanto a offrire una caricatura rispetto a ciò che l'argomentazione effettivamente viene a essere, ma finisce col descrivere in maniera poco coerente la stessa ridecrizione. In questo senso Bernstein sostiene che «il vero argomento filosofico è molto meno algoritmico di quanto Rorty suggerisca, e la ridecrizione comporta molta più argomentazione di quanto Rorty indichi»¹⁴⁷.

In ultima istanza, l'unica differenza che secondo Bernstein occorre tenere in considerazione in ambito filosofico è quella tra “stili di argomentazione”. Essi modificano le loro caratteristiche nel corso della storia e utilizzano differenti figure retoriche per esporre i propri contenuti. Tali figure retoriche, che comprendono miti, parodie, genealogie e metafore sono «*costitutive* della loro argomentazione filosofica»¹⁴⁸.

Ora, è plausibile che Rorty non si troverebbe in completo disaccordo riguardo agli stili di argomentazione, che potrebbero annoverarsi senza troppi intralci all'interno della più generale nozione di “metafora” in relazione al tema della contingenza del linguaggio¹⁴⁹.

È essenziale considerare che il filosofo americano sia piuttosto chiaro quando espone la propria concezione di “argomento” filosofico.

¹⁴⁴ Bernstein (2016: 49)

¹⁴⁵ Bernstein (2016: 49)

¹⁴⁶ Bernstein (2016: 49)

¹⁴⁷ Bernstein (2016: 50)

¹⁴⁸ Bernstein (2016: 51)

¹⁴⁹ Rorty (1989: 9 e seguenti)

La questione ruota coerentemente attorno ad un orizzonte che è quello pragmatista e che rievoca a più riprese la necessità di chiarire di volta in volta cosa si intenda con la definizione che si intende maneggiare, e che tale definizione dipenda sempre dal contesto d'uso a cui si fa riferimento. Quando Rorty critica un certo tipo di “argomentazione” filosofica, il suo obiettivo polemico è in maniera esplicita un certo tipo di filosofia, l'epistemologia, che utilizza l'argomentazione in un modo specifico. E' possibile cogliere questa specificità se si analizza più a fondo la trattazione che Rorty porta avanti in relazione al tema della commensurabilità, in cui egli sostiene che quelle regole a cui un oggetto viene sottoposto per potersi dire “commensurabile” mirano a costruire un terreno ideale che impone al discorso in questione una certa base cognitiva, se ci si sposta fuori dal raggio di queste regole, il proprio discorso viene irrimediabilmente etichettato come non-cognitivo. L'epistemologia fa esattamente questo questo, e la nozione dominante all'interno di questo orizzonte è che «per essere razionali, per essere completamente umani, per fare quel che è dovuto, dobbiamo essere in grado di trovare un accordo con gli altri esseri umani. Costruire un'epistemologia significa trovare la massima estensione di terreno comune con gli altri. Supporre che si possa costruire un'epistemologia significa supporre che un tale terreno comune esista»¹⁵⁰.

In altre parole, il terreno che l'epistemologia si impegna a scoprire, si esplica in una possibile base neutrale di giudizio, che nel momento in cui si affronta il tema delle argomentazioni contro altri vocabolari, consenta di attingere a un vocabolario comune e di sicuro utilizzo. Ora, secondo Rorty, il “guaio delle argomentazioni”¹⁵¹ è che esse mirano principalmente ad elencare i pro e i contro di un determinato vocabolario considerato obsoleto, con la pretesa di superarlo, ma rimanendo sempre strettamente legate ai paradigmi di quello stesso vocabolario. Come si è potuto notare, contrariamente alla critica che Horkheimer e Adorno muovono al pensiero liberale di matrice illuminista, Rorty sostiene che criticare un vocabolario coi suoi stessi mezzi non è la soluzione più funzionale. La scelta migliore sarebbe quella di cambiare paradigma linguistico, rivedere e

¹⁵⁰ Rorty (1986: 240)

¹⁵¹ Rorty (1989: 16)

ridescrivere in modo nuovo ciò che risulta ormai vecchio e difficilmente spendibile.

Il metodo rortiano in questo senso consiste nel «ridescrivere in modo nuovo moltissime cose fino a creare un modello di comportamento linguistico che la nuova generazione sarà spinta ad adottare, facendo in modo, perciò, che quest'ultima cerchi nuove forme adeguate di comportamento non linguistico, per esempio l'adozione di nuove apparecchiature scientifiche o di nuove istituzioni sociali»¹⁵².

Questo metodo chiaramente non ha la pretesa di proporre una soluzione migliore della precedente per fare le medesime cose, ma «suggerisce, invece, di smetterla di fare queste cose e di dedicarsi a qualcos'altro»¹⁵³. Pertanto, quando Rorty afferma di non voler presentare alcun argomento contro un determinato vocabolario tradizionale, il suo obiettivo è propriamente quello di uscire dalla logica dell'opporre criteri filosofici ad altri criteri, laddove per criterio si intende una base di giudizio neutrale e astorica che si suppone rappresenti meglio la realtà rispetto ai criteri precedenti e che quindi riesca a cogliere in maniera più adeguata e precisa l'essenza delle cose. Tuttavia, se da una parte la nozione di un qualsivoglia criterio esterno alle nostre pratiche sociali viene pienamente rigettata da Rorty, egli al contraio è disposto ad ammettere l'utilizzo di una concezione di criterio interno a quelli che Wittgenstein definirebbe “giochi linguistici”.

All'interno di tale prospettiva, i vocabolari stessi possono esser assimilati a dei criteri regolativi purché all'interno di una data forma di vita e in termini prettamente contingenti e storici. Dunque Rorty ci invita ad abbandonare un certo tipo di approccio che porta con sé determinate problematiche, provarne un altro e vedere come ce la caviamo, valutando inoltre di volta in volta se le conseguenze pratiche relative a questo nuovo approccio, e dunque al nuovo vocabolario, siano più funzionali, fruttuose e apprezzabili. In questo senso risulta arduo sostenere che dall'opera rortiana emerga una minor speranza sociale rispetto ai metafisici o una generale disillusione nei confronti della morale. Dalle pagine rortiane emerge bensì una vivacità e una passione che difficilmente si riscontrano in autori non propriamente “metafisici”. Rorty propone un'alternativa “umana” rispetto alla

¹⁵² Rorty (1989: 16)

¹⁵³ Rorty (1989: 17)

concezione di un mondo governato da strane potenze che generano in noi costanti cadute e improbabili comparazioni con realtà astoriche poco attinenti ai contesti esperienziali delle pratiche sociali e del confronto fra vocabolari. Un progetto di questo tipo ci rammenta quanto le innumerevoli differenze che talvolta ci dividono, se si va oltre la superficie appena visibile dei nostri costumi e delle nostre credenze, possono celare al loro interno una vicinanza, una comunaltà umana capace di rendere quelle stesse differenze meno importanti. Attraverso questa comunaltà è possibile estendere progressivamente la solidarietà verso gruppi sempre più ampi di individui, sviluppando la consapevolezza che la sofferenza, nel definire ogni specie vivente in questo pianeta, ha anche una sua connotazione squisitamente umana dalla quale è opportuno ripartire con l'intento di eliminarla ogni qualvolta la si individui. Una tale prospettiva evidenzia inoltre quanto gli esseri umani siano capaci di tessere e ritessere trame descrittive che legano gli uni con gli altri in modi sempre nuovi, inaspettati e talvolta approssimativi, ma pur sempre dipendenti dai contesti di vita coi quali ci si co-determina a vicenda, in un processo di sviluppo costante il cui carattere contingente è il motore che apre ad un canone di possibilità e ad un progresso ancora tutto da definire.

II. Ridescrizione e educazione. Posizioni a confronto.

1. Stanley Cavell e il Perfezionismo Morale

Come si è potuto constatare nel primo capitolo, il tentativo di riformulazione della nozione gadameriana di *Bildung* è funzionale per Rorty all'introduzione del concetto di *Edificazione*. Tale concetto, che riguarda quel particolare progetto per la ricerca di modi di parlare sempre nuovi e migliori, si riferisce in maniera più specifica alla modalità in cui Rorty intende declinare una certa idea di educazione e formazione del sé. Il capitolo che segue mira ad analizzare e sviluppare una linea interpretativa che consenta di fare luce sulle potenzialità educative della proposta rortiana. In questo senso si avvierà un'indagine e un successivo confronto con il comparto filosofico di John Dewey e Stanley Cavell. Se da una parte il confronto con Dewey dimostrerà quanto Rorty possa a buon diritto annoverarsi fra i proseguitori del suo lavoro attorno all'educazione e ai contesti esperienziali degli individui, l'analisi della proposta cavelliana sarà utile per mostrare come, nell'intercettare alcune importanti istanze perfezioniste, Rorty si collochi all'interno di un orizzonte filosofico, quello pragmatista deweyano, che non solo è in grado di sviluppare tali istanze, ma di ricomprenderle inoltre nel più generale e complesso orizzonte dell'esperienza umana. Lo scopo è pertanto quello di problematizzare la concezione perfezionista di Stanley Cavell sull'educazione e la trasformazione del sé, offrendo al contempo una potenziale integrazione attraverso l'approccio pragmatista deweyano. Tale integrazione è fondamentale al fine di dimostrare come la prospettiva perfezionista, la quale unisce una rielaborazione dello scetticismo al romanticismo, non sia in grado, da sola, di ricomprendere e rappresentare pienamente la dimensione sociale e la condizione umana, cosa che Cavell sembra invece suggerire all'interno del suo lavoro. In questo senso, egli definisce l'educazione come una prospettiva relazionale che implica una specifica conversazione con l'alterità espressa in maniera esemplare dal rapporto fra testo e lettore. Dewey, al contrario, considera l'educazione nei termini di un processo che riguarda in prima battuta l'intero sistema degli ambienti di vita degli organismi umani e le

pratiche sociali, e che pertanto contempla una nozione ampia di esperienza, la quale si rivelerebbe capace di comprendere al suo interno la fattispecie cavelliana del processo perfezionista di trasformazione del sé. La questione riguarda innanzitutto il modo in cui questi due autori concepiscono il rapporto tra pubblico e privato. Cavell ritrova il sociale e il pubblico in quel “tuffo” Emersoniano nel sentimento più privato e segreto¹⁵⁴, in quell'intimità del sé con il mondo che, separando quest'ultimo da noi stessi, sembra concepire anche una sfera pubblica composta prevalentemente attorno alla sfera privata¹⁵⁵. Nel contemplare una concezione dell'esperienza influenzata dal metodo scientifico e dall'evoluzionismo darwiniano, il punto di vista di Dewey esamina un'idea di realtà più ampia in cui si inseriscono il sociale, il sé e la sua relazione con il mondo esterno.

Più precisamente, Cavell sostiene che la realtà con cui il sé deve confrontarsi sia principalmente *culturale* e *sociale*, mentre l'opera di Dewey serve a ricordare che il mondo umano è sia *culturale* che *naturale*. Di conseguenza, nella visione di Dewey, la sfera privata e quella pubblica non sono separate l'una dall'altra; piuttosto, sono intese come esistenti in continuità l'una con l'altra in modo non dualistico. Uno dei problemi principali del pensiero di Cavell risiede nel fatto che, poiché lo scopo principale è quello di fornire un resoconto della condizione umana, la sua attenzione verso il linguaggio in contesti di vita ordinari potrebbe non essere sufficiente a descrivere in modo esaustivo tale condizione e la relazione tra il sé e il mondo. Secondo Cavell, infatti, la componente conversazionale è essenziale per comprendere e considerare il sociale. Tale prospettiva potrebbe tuttavia imbattersi in alcune criticità nel momento in cui si considera il concetto di esperienza e il suo rapporto con il linguaggio. Al fine di inquadrare tali problematiche si avvierà una preliminare panoramica di base delle opere di Cavell e Dewey, prendendo in considerazione alcuni elementi chiave dei loro approcci, e nell'ultima sezione del lavoro si mostreranno alcune analogie, contrasti e possibili connessioni tra i due autori. L'obiettivo di Cavell può essere definito nei termini di un originale sforzo al fine fornire una particolare ridefinizione dei concetti e degli stili di pensiero che servono come punto di

¹⁵⁴ Si veda Ralph Waldo Emerson (1983), *The American Scholar. Essays and Lectures*, Library of America, supra note 2, p. 51, 64.

¹⁵⁵ Si veda Stanley Cavell, (1996, September), *What's the Use of Calling Emerson a Pragmatist?*, *Cardozo Law Review*, 18(1), Yeshiva University, p. 173

partenza per la riflessione filosofica sulla chiarificazione e la conoscenza del sé. L'orizzonte filosofico della trasformazione del sé è ciò che caratterizza la prospettiva perfezionista, che Cavell ha articolato in *Conditions Handsome and Unhandsome* (1990), che unisce i temi romantici di Mill della "cultura interiore dell'individuo"¹⁵⁶ e il perfezionismo di Emerson. In altre parole, come afferma Piergiorgio Donatelli, l'opera di Cavell è in grado di sviluppare quella necessità di Mill «di stabilire un'intima connessione con la verità (una connessione con la vita interiore dell'essere umano), di verità prese dentro di sé - la propria immaginazione, i propri sentimenti e la propria comprensione -, dell'esperienza personale intesa come un portare le verità a casa»¹⁵⁷. Tuttavia, il punto di vista cavelliano, considera la prospettiva del "portare la verità a casa" anche in termini emersoniani. In questo senso, «recuperare una verità significa portarla a casa, essere in grado di darle un senso, cioè riportarla ai nostri modi ordinari di dare senso alle cose; eppure questa invasione del familiare da parte di un altro familiare ci appare sotto una luce inquietante»¹⁵⁸. Dunque, piuttosto che domandarsi "cosa devo fare?", il perfezionismo è interessato a trovare una risposta a questioni riguardanti il *come si debba vivere la propria vita differentemente, o che tipo di persona si dovrebbe essere*¹⁵⁹. Il punto di partenza da cui questa chiamata al cambiamento prende avvio è una condizione di disordine morale dovuta ad un senso di perdita di ciò che, fino a quel momento, sembrava essere il proprio cammino; tale condizione viene definita nei termini di una vera e propria crisi. In questo senso Cavell dichiara: «l'enfasi del perfezionismo sulla cultura o sulla crescita va intesa, a mio avviso, in relazione [...] a questa ricerca di orientamento in quello che sembra uno scenario di caos morale, lo scenario di un luogo oscuro in cui ci si è smarriti»¹⁶⁰.

Egli giunge a questa concezione attraverso una rielaborazione del tradizionale dubbio scettico della moderna epistemologia considerato come quel particolare desiderio umano

¹⁵⁶ John Stuart Mill (1981), *Autobiography and Literary Essays*, in J.M. Robson (Ed.), *Collected Works of John Stuart Mill*, I, University of Toronto Press, Routledge, p. 147

¹⁵⁷ Piergiorgio Donatelli (2006), *Bringing Truth Home: Mill, Wittgenstein, Cavell, and Moral Perfectionism*, in A. Norris (Ed.), *The Claim to Community. Essays on Stanley Cavell and Political Philosophy*, Stanford University Press, p. 49

¹⁵⁸ Donatelli (2006: 54)

¹⁵⁹ Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, University of Chicago Press, Chicago, 1990, pp. XXXIV-XXXV, 1, 22; Stanley Cavell, *Cities of Words. Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*, Belknap Press, Cambridge, MA., 2004, pp. 13, 17, 39, 42

¹⁶⁰ Cavell (1990: XXXII)

di rifiutare ogni certezza convenzionale. Tale rifiuto, Secondo Cavell «inizia casualmente ma prosegue in una pulsione e una ossessione, trovando appoggio su di una particolare struttura all'interno della quale il linguaggio sembra una prigionia, una terra desolata»¹⁶¹. Ciò significa che, durante il processo scettico, il/la filosofo/a proietta parole che non sono capaci di venire tollerate dai contesti esperienziali, isolandolo/a di conseguenza dal mondo esterno. Pertanto esso/essa utilizza parole in modi che non è in grado di significare correttamente. In questo senso, nel fornire un resoconto in merito al processo epistemologico che vede il/la filosofo/a relazionarsi con la realtà, Cavell dichiara: «l'idea di "sensi" o di "esperienza (sensoriale)" del filosofo si accorda con l'idea di "oggetto intero" e di "cosa in sé"; l'idea di "sentimento in sé" si accorda con l'idea di "comportamento"; e questi ultimi sono di nuova invenzioni. È come se il filosofo, dopo aver iniziato con la meraviglia, una meraviglia moderna che ho caratterizzato come la sensazione di venire isolati dal mondo, all'interno di un eterno giro di esperienze, rimossi dall'attività quotidiana, dalle forme di vita che contengono i criteri in termini di cui i nostri concetti sono impiegati, in cui, cioè, si parla di un mondo - o, come direbbe Wittgenstein, una posizione in cui si dovrebbe parlare "al di fuori dei giochi linguistici" - è come se il filosofo, in quella posizione, è lasciato da solo con i suoi occhi, o in generale, con la capacità di sentire. Chiamando "i sensi" un'invenzione, una produzione dialettica, una costruzione storico-filosofica, non intendo dire che di fatto non conosciamo il mondo attraverso i cinque sensi. [...] Intendo dire, piuttosto, che "i sensi" che il filosofo si ritrova o si inventa si oppongono, per costruzione, alla rivelazione delle cose così come sono»¹⁶².

Cavell arriva a queste conclusioni grazie ad un peculiare lavoro su Wittgenstein e il linguaggio. Tale indagine consente di concepire la conoscenza non in termini moderni, governata pertanto dall'evidenza circa i fatti rivelatori dell'esistenza del mondo, quanto piuttosto come caratterizzata dal tentativo di identificare o riconoscere le cose, e dunque conoscere cosa dovrebbe contare come evidenza. In questo senso, nella visione cavelliana, come Mahon sostiene: «ciò su cui Wittgenstein si focalizza, in altre parole, sono i criteri – i

¹⁶¹ Stanley Cavell, *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*, University of Chicago Press, Chicago, IL, 1988, p. 147

¹⁶² Stanley Cavell, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1999, p. 224

mezzi ordinari attraverso i quali l'esistenza di qualcosa è stabilita o rifiutata»¹⁶³.

L'aspetto importante da sottolineare è che, in questi casi ordinari, l'insegnamento di Wittgenstein mostra come l'indagine si sposti dalla domanda "possiamo essere certi?" a "cosa serve per convincerci?", concentrandosi dunque, non tanto sui limiti dei suddetti criteri, quanto piuttosto sulla modalità e la misura in cui siamo in accordo con essi. In quest'ultimo caso, la prospettiva investe questioni relative ai «nostri percorsi condivisi di interessi e sentimenti, modalità di risposta, senso dell'umorismo, significatività e pienezza, ciò che è oltraggioso, ciò che è simile a qualcos'altro, ciò che si biasima, ciò che si perdona [...] - tutto il vortice di organismi che Wittgenstein chiama "forme di vita"»¹⁶⁴.

Pertanto, sebbene potremmo essere spinti dalla necessità di render conto razionalmente di questi aspetti, attribuendo loro un fondamento attraverso una teoria della mente o della conoscenza, essi rivelano tuttavia una dimensione di mutuo accordo¹⁶⁵. Lungi dall'esser compreso come un tentativo di concedere una risposta definitiva, questa attenzione verso il dubbio scettico intende discostarsi dall'epistemologia moderna per focalizzarsi sulla premessa scettica e considerare dunque lo scetticismo alla luce di due aspetti principali: la nostra distanza dalla certezza assoluta (limitatezza umana), e la nostra intimità con il mondo (eccezionalità umana). In questo senso la rielaborazione del pensiero di Wittgenstein consente a Cavell di considerare il dubbio scettico nei termini di un'opportunità per riconoscere la finitudine della condizione umana. Come sostenuto da Mahon, la morale che Cavell trae da Wittgenstein è che la filosofia intesa come una terapia «è designata non a dissolvere quanto a portarci alla piena comprensione del dubbio scettico. La strategia di Cavell è paradossale: egli spoglia il dubbio scettico del suo potere esattamente mostrando che esso ha ragione (cioè che non possiamo mai essere certi del dolore delle altre persone)»¹⁶⁶.

L'obiettivo di Cavell è dunque di investigare attorno a queste tentazioni scettiche al

¹⁶³ Si veda Mahon Áine, *The Ironist and the Romantic. Reading Richard Rorty and Stanley Cavell*, Bloomsbury USA Academy, New York, 2014, p. 21

¹⁶⁴ Stanley Cavell, *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, MA, 1976, p. 53

¹⁶⁵ Si veda Mahon (2014: 22)

¹⁶⁶ Mahon (2014: 23)

fine di promuovere ciò che egli chiama un “formidabile criticismo”¹⁶⁷ analizzando quella «specifica condizione e circostanza mentale all'interno della quale l'essere umano dà voce»¹⁶⁸ a ciò che sta cercando di dire. E' esattamente attraverso questa enfasi attorno all'intimità che è possibile individuare una convergenza fra scetticismo e romanticismo. Nell'ottica cavelliana il romanticismo filosofico è un modo per riacquistare intimità con il mondo ordinario e questa riscoperta è vista non come un rifiuto ma come una sorta di tentativo di dare una risposta abilitante a ciò che lo scetticismo mette a rischio. Pertanto, secondo Cavell, conferire attenzione alla naturalezza dell'impulso scettico significa sottolineare le connessioni fra romanticismo e scetticismo¹⁶⁹. L'obiettivo qui, come sostenuto da Stephen Mulhall, è di «riportare una problematica filosofica familiare al reame dell'esperienza umana ordinaria»¹⁷⁰. In questo senso, il ritorno all'ordinario è considerato da Cavell in un'ottica romantica coinvolgendo dunque una radicale problematizzazione dell'intimità del sé con il mondo¹⁷¹. Ciò comporta che la nostra relazione con il mondo esterno non sia catturata dal tradizionale modello della conoscenza, ma essa è caratterizzata piuttosto da un'esperienza di intimità con l'alterità¹⁷². Nella lettura di Cavell pertanto, il romanticismo è concepito nei termini di un particolare approccio che vede «la scoperta dell'ordinario come una eccezionale conquista»¹⁷³. Dunque, nello stesso modo in cui lo scetticismo, per Cavell, non comprende solo un problema della conoscenza ma esso spiega un aspetto centrale della condizione umana, il romanticismo è considerato come un lavoro quotidiano al fine di raggiungere la conoscenza del sé. In questo senso si delineano anche i tratti di quell'imperativo dell'esistenza umana la quale si trova nella condizione di dover sempre «dimostrare o dichiarare se stessa»¹⁷⁴.

Le connessioni fra romanticismo e scetticismo rivelano inoltre una forte correlazione

¹⁶⁷ Si veda Cavell (1999: 38; 165; 214); Cavell (1976: 257)

¹⁶⁸ Cavell (1976: 240)

¹⁶⁹ Si veda Mahon (2014: 32)

¹⁷⁰ Si veda Stephen Mulhall, *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary*, Clarendon Press, Oxford, 1994, p. 92.

¹⁷¹ Mahon (2014: 32- 3- 4)

¹⁷² Mahon (2014: 35); si veda inoltre Edward Minar, ‘Living with the problem of the other: Wittgenstein, Cavell and other minds scepticism’, in Denis McManus (ed.), *Wittgenstein and Scepticism*, Routledge, London, 2004, pp. 218–40

¹⁷³ Cavell (1999: 463)

¹⁷⁴ Cavell (1988: 106)

fra letteratura e filosofia e questo, nella prospettiva cavelliana, permette di concepire le questioni letterarie nei termini di problemi filosofici¹⁷⁵ mettendo in questo modo in dialogo fra loro differenti figure quali Cartesio, Thoreau, Emerson e Wittgenstein. In questo senso, La lettura di Cavell del *Walden* di Thoreau trova la sua dimensione filosofica assieme al lavoro di Emerson e Wittgenstein sul linguaggio ordinario. Come Mulhall precisa, in *The Sense of Walden*¹⁷⁶, Cavell vuole mostrare come Thoreau incarni una particolare attenzione sul linguaggio ordinario. Secondo Mulhall, emergerebbero due aspetti salienti dalla lettura cavelliana di Thoreau: (1) «la specificità del significato di ogni parola e di ogni frase»; (2) parole e frasi «sono sempre e dovunque sviluppate da persone, da specifici individui»¹⁷⁷.

L'attenzione verso il linguaggio è un aspetto che Cavell identifica anche nel lavoro di Wittgenstein dal momento che uno degli obiettivi di quest'ultimo è proprio quello di riportare indietro le parole nei contesti in cui esse sono vive¹⁷⁸. In questo senso, tornare in possesso del linguaggio significa, secondo Cavell, ritornare nella posizione di parlare in modo significativo dando di nuovo senso alle proprie parole. Nella lettura di Emerson, Cavell identifica in questa ricettività verso il linguaggio una sorta di modalità filosofica attraverso la quale è possibile gestire la condizione scettica¹⁷⁹, dal momento che ridare di nuovo un significato alle parole significa riscoprire la relazione precedentemente perduta fra le nostre parole e i nostri contesti di vita, ritrovando in questo modo la connessione fra il sé e il mondo. In questa prospettiva, la sfera conversazionale acquista un valore essenziale, poiché la dimensione trasformativa cavelliana necessita della presenza di quel particolare tipo di relazione entro cui realizzarsi. Ciò significa che la trasformazione personale è espressa e stimolata dall'incontro con l'alterità (una persona, un'opera letteraria, un film, o anche istituzioni politiche). Questo incontro stimolerebbe il sé ad avviare una conversazione al fine di accedere ad un contesto educativo.

Nella prospettiva cavelliana, l'invito alla trasformazione del sé è esemplificato dal testo

¹⁷⁵ Si veda Cavell (1988: 12); si veda inoltre Mahon (2014: 50)

¹⁷⁶ Stanley Cavell, *The Senses of Walden*, University of Chicago Press, Chicago, IL, 1992

¹⁷⁷ Mulhall (1994: 250-1-2)

¹⁷⁸ Cavell (1992: 92, 16, 31)

¹⁷⁹ Si veda Stanley Cavell, *Emerson's Transcendental Etudes*, Stanford University Press, Stanford, 2003, pp. 27, 71; si veda inoltre Mahon (2014: 53- 4); sul rapporto Cavell-Emerson si veda inoltre Sandra Laugier (2010) *Emerson, Skepticism, and Politics*, in *The Other Emerson*, B. Arsić and C. Wolfe (Eds.), Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 201-25

perfezionista, il cui ruolo educativo risiede nell'abilità di presentare parole capaci di essere riconosciuto dal lettore o dalla lettrice come sue proprie. Dunque, secondo Cavell, la filosofia viene comunicata attraverso il testo e, al fine di avviare un processo perfezionista di cambiamento e chiarificazione del sé, la forma del testo acquisisce un ruolo centrale. In questo senso le modalità in cui il testo si compone consentono di considerare il testo stesso non come un mero strumento, e dunque un semplice veicolo di significati, ma come uno dei fattori significativi dell'esperienza perfezionista. La pratica perfezionista di chiarificazione del sé è pertanto concepita come una forma di lettura in cui la relazione fra lettore-lettrice e il testo acquisisce un carattere terapeutico in termini psicoanalitici.

Secondo Cavell, in *Themes Out of School* (1984), laddove si presenti questo particolare tipo di relazione «l'accesso al testo non è offerto dal meccanismo della proiezione, ma da quello del transfert»¹⁸⁰. In questo senso, Cavell porta avanti una originale rielaborazione delle categorie freudiane, per cui nella *proiezione* il soggetto aliena su oggetti esterni desideri e sentimenti che non accetta di sé. Il *transfert*, integra tale fattispecie in quanto non si limita al solo momento dell'alienazione dei desideri su oggetti esterni, ma contempla un'ulteriore fase in cui tale alienazione è funzionale al riconoscimento del materiale psichico rifiutato dal soggetto. Prendendo le mosse dunque da una rilettura del rapporto paziente-terapista, l'obiettivo di Cavell è quello di concepire una relazione terapeutica coi testi caratterizzata proprio dalla fattispecie del transfert. In quest'ottica non è più il testo ad essere soggetto a interpretazione «ma siamo noi a essere osservati o ascoltati dal testo»¹⁸¹.

Dunque la pratica della lettura fa sì che il-la lettore-lettrice proietti sul testo qualcosa di sé che in un primo momento non accetta e che genera in lui-lei una sorta di crisi; il testo si fa carico in maniera fruttuosa di questa proiezione portando in seguito il-la lettore-lettrice a riconoscere ciò che egli-ella ha inizialmente rifiutato, superando quindi la condizione di disordine. Secondo Cavell la lettura di un testo perfezionista sarebbe in grado di produrre nel-la lettore-lettrice una certa forma di *conoscenza e comprensione di sé* proprio in virtù di quella particolare relazione terapeutica che viene a instaurarsi fra i due. Ciò che è

¹⁸⁰ Stanley Cavell, *The Politics of Interpretation*, in *Themes Out of School*, Chicago, University of Chicago Press, 1984 p. 52

¹⁸¹ Cavell (1984: 52)

importante sottolineare in questa sede, ma che verrà problematizzato ulteriormente nelle sezioni successive, è che all'interno di questo genere di testi rientrano anche opere che appaiono estranee alla tradizione filosofica, come romanzi, opere teatrali e film. Dunque il testo perfezionista, secondo Cavell, in virtù del particolare rapporto che sviluppa con il/la lettore/lettrice sarebbe in grado di educare la nostra esperienza in quanto esso abita il nostro mondo e ci si relaziona. Alla luce di questa prospettiva Cavell sviluppa la sua originale idea di filosofia come “educazione per gli adulti”¹⁸², ed è per questo motivo che la lettura dei testi perfezionisti, in quanto filosofici, ha per l'autore un significato centrale nell'educazione degli individui. Ma se la filosofia è concepita in termini educativi e la lettura dei testi filosofici acquisisce un ruolo cardine all'interno dei processi pedagogici, è altrettanto essenziale individuare cosa si intenda per “leggere filosoficamente”. Come si è potuto constatare precedentemente, in Cavell la lettura implica per il lettore un cospicuo investimento nel linguaggio, e tale processo comporta a sua volta sia una certa frustrazione che una sorta di sentimento di provocazione in coloro i quali simpatizzano eccessivamente con il testo, stimolando in essi differenti nuove interpretazioni¹⁸³. In questo senso, come consentono di notare Paul Standish e Naoko Saito, «interpretazioni differenti e tensioni diventano attive nel lettore stesso, nella sua ambivalenza ed esitazione sul valore da accordarsi alle parole dell'autore»¹⁸⁴.

Pertanto sembrerebbe delinearsi in Cavell un'idea di lettura filosofica il cui valore educativo risiede nella capacità, da parte del lettore, di confrontarsi attivamente con il testo e l'autore sviluppando proprie linee interpretative e all'occorrenza fruttuose tensioni, generando dunque una relazione con l'alterità testuale che dovrebbe aiutarci a conoscere meglio anche il nostro sé. Attraverso il lavoro di chi scrive, ci confrontiamo con noi stessi, con le nostre paure, i nostri limiti e le nostre aspirazioni più profonde; in altre parole, secondo Cavell, ci educiamo.

¹⁸² Cavell (1999: 125)

¹⁸³ Si veda Paul Standish e Naoko Saito, *Stanley Cavell and The Education of Grownups*, Fordham University Press, 2012, pp. 4-5

¹⁸⁴ Standish e Saito (2012: 5)

2. John Dewey e l'educazione.

Al fine di inquadrare la portata complessiva dell'opera di Dewey in merito all'educazione è necessario avviare una preliminare ricognizione sul suo approccio filosofico nei tratti più generali poiché il pensiero pedagogico non può prescindere dal resto dell'attività di ricerca. In questo senso, uno degli aspetti caratterizzanti del lavoro di John Dewey è che esso investe ogni ambito dell'indagine sociale e filosofica, dalla sociologia alla psicologia, dalla logica all'epistemologia, dall'etica alla politica e all'estetica. Promotore di un approccio evolutivo e sperimentale il suo pensiero guarda al progresso scientifico come una risorsa e un sicuro alleato nello sviluppo e nel miglioramento delle condizioni di vita del genere umano. Ad una marcata attenzione verso la comprensione della natura umana, del pensiero e della conoscenza, si associa un'analisi approfondita sulla nozione di esperienza, che acquista dunque un ruolo cardine in quanto secondo Dewey spiegherebbe l'unità del rapporto fra l'individuo e l'ambiente nel quale egli si trova ad agire¹⁸⁵. L'indagine avviata in *Human Nature and Conduct* (1922) evidenzia come la posizione deweyana sull'esperienza si intrecci in modo particolare con l'analisi psicologica e antropologica. Pertanto l'obiettivo di Dewey è quello di integrare le contemporanee tesi attorno alla biologia e alla psicologia attraverso la sua concezione di esperienza¹⁸⁶. La stretta correlazione fra individuo e ambiente è a più riprese sottolineata, e a tal proposito Dewey afferma: «qualsiasi stimolo può essere organizzato praticamente in qualsiasi disposizione secondo il modo in cui esso interagisce con il proprio ambiente circostante»¹⁸⁷. Dunque la natura umana è concepita come il prodotto di una co-determinazione reciproca fra elementi naturali e culturali e una tale relazione è espressa in maniera pregnante dalla nozione di abitudine. Secondo Dewey l'abitudine è propriamente il “luogo” in cui organismo e ambiente si incontrano¹⁸⁸. Attraverso le abitudini gli organismi interiorizzano gli ambienti esterni in cui vivono e al contempo stabilizzano i

¹⁸⁵ Si veda Rosa M. Calcaterra e Roberto Frega, in *Il Pragmatismo. Dalle origini agli sviluppi contemporanei*, Carocci Editore, Roma, 2016, pp. 115-16

¹⁸⁶ Si veda Raimond Boisvert, *Dewey's Metaphysics*, Fordham University Press, New York, 1988

¹⁸⁷ John Dewey, *Human Nature and Conduct*, in *The Middle Works, 1899-1924, VOLUME 14: 1922*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, p. 69

¹⁸⁸ Si veda Dewey (2008: 32)

propri impulsi. Nello specifico, il tipo di interazione fra organismo umano e ambiente è caratterizzato da una duplice concezione dell'ambiente che comprenda sia l'aspetto naturale che quello culturale. Tale prospettiva caratterizza anche il modo in cui Dewey concepisce l'etica nel suo insieme. Poiché il suo pragmatismo intende «interrogare la moderna concezione di Ragione e anche l'intero modo tradizionale di fare epistemologia»¹⁸⁹ nell'opera di Dewey è dunque presente il passaggio da una nozione di ragione intesa come facoltà al concetto di intelligenza nel senso di un complesso e particolare set di abitudini, partendo dal presupposto che le abitudini sono quei modi in cui si organizzano i propri impulsi in un dato ambiente sociale. Questo implica innanzi tutto che anche l'indagine morale, intesa come processo, non si limiti al solo ragionamento, ma che essa si costituisca attraverso il contributo di altri fattori quali creatività, immaginazione e sentimenti¹⁹⁰. Ad uno spiccato atteggiamento pluralista relativamente agli ingredienti che danno forma alla vita morale si aggiunge una tendenza che può definirsi “situazionista” per cui, superata una condizione dualistica che vede l'individuo separato dal proprio contesto sociale, concepisce un'esperienza morale centrata sulla situazione problematica particolare. Il sé morale in questo senso diviene «parte integrante dei processi di ricostruzione e riorganizzazione relativi a situazioni moralmente problematiche»¹⁹¹.

Il punto di vista di Dewey non è dunque né soltanto di natura psicologica, interna e individuale, né relativo a posizioni che astraggano totalmente dal sé. La prospettiva riguarda piuttosto un focus diretto verso la piena complessità delle relazioni *sociali* e *naturali* che si verificano nel contesto esperienziale¹⁹² all'interno del quale gli esseri umani si adattano e si sviluppano. Pertanto se il nucleo centrale dell'indagine di Dewey risiede nell'esperienza, allora anche la filosofia morale necessita di adeguarsi alla vita morale, e non viceversa. L'etica deweyana pone inoltre una particolare enfasi attorno alla nozione di

¹⁸⁹ Si veda Gregory Fernando Pappas, *Contextualizing Dewey's 1932 Ethic*, in *John Dewey's Ethical Theory, The 1932 Ethics*, Roberto Frega and Steven Levine (eds.), Routledge, New York and London, 2021, p. 5;

¹⁹⁰ Pappas (2021: 5)

¹⁹¹ Pappas (2021: 6); per un ulteriore approfondimento attorno al legame che intercorre fra l'esperienza morale e la modalità deweyana di concepire l'etica nel suo insieme si veda inoltre: Gregory Fernando Pappas, *Dewey's Ethics: Democracy as Experience*, Bloomington, Indiana University Press, 2008

¹⁹² John Dewey, *Ethics*, in *The Later Works, 1925-1953, VOLUME 7: 1932*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, XXVI

carattere, che lungi dal venire ipostatizzato all'interno di una metafisica del sé, intende discostarsi anche da quegli approcci che lo concepiscono come un mezzo per un fine stabilito¹⁹³. Tale approccio si esprime in maniera pregnante ed esaustiva nello stretto rapporto che conseguentemente intercorre tra carattere, condotta e abitudine. Per Dewey le azioni non sono solo un susseguirsi di avvenimenti, ma ogni azione precedente lascia una traccia futura sull'agente, e questo a sua volta rafforza o indebolisce quelle particolari tendenze permanenti di agire che sono le abitudini¹⁹⁴. In questo senso, la condotta costituisce la continuità temporale dell'azione, mentre l'abitudine, a sua volta, denota il fattore psicobiologico che spiega quest'ultima¹⁹⁵. Ciò che caratterizza l'approccio di Dewey, è il fatto che egli concepisca questi aspetti in continuità rinunciando a fissarne i caratteri e gli scopi. Le abitudini non sono dunque dissociate, ma costituiscono un tutt'uno con il carattere dell'agente che è a sua volta la reale forza motivazionale che sta dietro l'intera condotta¹⁹⁶. Alla luce di un tale quadro concettuale, secondo Dewey, quando decidiamo cosa fare, ciò su cui contiamo inizialmente, sono proprio quelle tendenze abituali che costituiscono il nostro carattere per come è stato formato, almeno in parte, dalle passate esperienze. Una buona abitudine in determinate situazioni dunque è concepita come uno dei mezzi attraverso i quali siamo in grado di scoprire e fare ciò che è giusto in una determinata situazione. In questo senso le decisioni morali dipendono dal nostro carattere ma esse influenzano anche le abitudini che sono portate avanti da un sé in crescita, mentre tali abitudini influenzeranno a loro volta le scelte future di quest'ultimo¹⁹⁷. Il pragmatismo deweyano intende dunque interagire con la realtà guardando alle conseguenze pratiche legate agli oggetti e alle condotte attraverso le quali ci si relaziona ai contesti dati, partendo dal presupposto che gli stessi contesti di vita sono soggetti a un continuo cambiamento. Pertanto è in relazione all'aspetto trasformativo dell'esperienza che si inserisce la speculazione di John Dewey riguardante l'educazione. Quest'ultima viene a buon diritto considerata da Dewey come un bisogno e una funzione sociale.

¹⁹³ Si veda Dewey (2008: 286)

¹⁹⁴ Dewey (2008: 170)

¹⁹⁵ Stéphane Madelrieux, *Moral Holism and the Pragmatist Character*, in *John Dewey's Ethical Theory, The 1932 Ethics*, Roberto Frega and Steven Levine (eds.), Routledge, New York and London, 2021, p. 50

¹⁹⁶ Si veda Madelrieux (2021: 50-1)

¹⁹⁷ Pappas (2021: 14-15)

L'educazione è, come sostenuto in *"Democracy and Education"* (1916), quel «processo col quale i gruppi sociali mantengono la loro continua esistenza» e in quanto tale, esso si viene considerato inoltre come quel «processo di rinnovamento dei valori dell'esperienza attraverso un sistema di trasmissione»¹⁹⁸.

Affinché dunque l'esperienza mantenga la continuità che le è propria attraverso il costante rinnovamento dei gruppi sociali, l'educazione è intesa da Dewey come il mezzo di questa continuità esperienziale e sociale della vita. E' importante sottolineare che l'orizzonte comune entro cui esperienza e educazione sono ricomprese è ciò che Dewey chiama "ambiente sociale". In un quadro che abbraccia, come si è visto, una condizione trasformativa, continuativa e di rinnovamento della vita, l'ambiente verrà a identificarsi con «le cose con cui un uomo muta»¹⁹⁹. Più nello specifico, «un essere le cui attività siano associate (come nel caso specifico dell'essere umano) a quelle degli altri ha un ambiente sociale»²⁰⁰.

E' l'ambiente sociale dunque a fornirci gli oggetti a cui associare disposizioni e impulsi, ed è al suo interno, «in un continuo dare e avere di relazioni con gli altri»²⁰¹ che si formano le nostre abitudini. Gli impulsi non sono direttamente causati dall'ambiente esterno ma si riferiscono a tendenze interne proprie di ogni individuo. Tuttavia secondo Dewey tali disposizioni possono venire influenzate dall'esterno attraverso un certo controllo dell'ambiente tramite un'attività correttamente diretta che sia in grado di coordinare interessi individuali e scopi sociali condivisi. E' importante evidenziare che per Dewey il significato di qualcosa dipenda esclusaivamente dall'uso concreto che se ne fa in una situazione condivisa e compartecipata. Questo aspetto fornisce la cifra della posizione deweiana secondo cui, affinché un certo controllo e modificazione degli ambienti sociali metta in atto un'educazione significativa, il materiale su cui ogni educatore deve lavorare è l'esperienza pratica dell'individuo. Un ulteriore aspetto rilevante è la stretta correlazione tra educazione e democrazia. In che modo questo legame è reso possibile, ma soprattutto

¹⁹⁸ John Dewey, *Democracy and Education*, in *The Middle Works, 1899-1924*, VOLUME 9: 1916, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, p. 331

¹⁹⁹ Dewey (2008: 15)

²⁰⁰ Dewey (2008: 16)

²⁰¹ Dewey (2008: 22-3)

che tipo di educazione è indicata in un contesto prettamente democratico? In questo senso Dewey sostiene la posizione per cui ad ogni gruppo sociale sia riconnessa la propria relativa educazione. In *Democracy and Education* egli dichiara: «Qualsiasi educazione data da un gruppo tende a socializzare i suoi membri, ma la qualità e il valore della socializzazione dipendono dalle abitudini e dagli scopi del gruppo»²⁰². Anche in relazione al discorso educativo l'abitudine è intesa da Dewey come «la capacità di usare le condizioni naturali come mezzi per dei fini»²⁰³, in altre parole le abitudini sono quei modi con cui un individuo si adatta al suo ambiente. Di conseguenza il set di abitudini che caratterizzano un certo gruppo sociale dipende dal tipo di relazione che si instaura fra il suddetto gruppo e il relativo ambiente, e dunque dal particolare modo in cui il gruppo sociale si adatta al proprio contesto esperienziale di vita. Individuare la qualità di una società in base alla propria capacità di soddisfare interessi è funzionale a Dewey per cogliere innanzi tutto la capacità dei contesti democratici di comprendere al loro interno un maggior numero di interessi condivisi rispetto a differenti gruppi sociali, e questo evidenzia inoltre come la democrazia sia in grado di garantire un maggiore inter-scambio con le altre forme di associazione²⁰⁴. In tal senso più un gruppo sociale è isolato e fisso, e più i suoi interessi sono limitati e poco sviluppati; al contrario sarebbe preferibile abituarsi ad estendere relazioni e condividere sempre più interessi possibili. La democrazia è in questo senso la candidata più promettente per adempiere a tale scopo in quanto essa «è più di una forma di governo; essa è, prima di ogni altra cosa, un tipo di vita associata, di esperienza congiuntamente comunicata»²⁰⁵.

Ampliare la rete di interessi condivisi, e con essa quella delle relazioni, implica tuttavia una continua revisione delle nostre abitudini e dunque un continuo riadattamento. A tal proposito Dewey afferma: «Il maggior numero e la più ampia varietà nei punti di contatto denotano una maggiore diversità degli stimoli cui deve rispondere un individuo; essi di conseguenza, stimolano la variazione della sua azione»²⁰⁶.

²⁰² Dewey (2008: 88)

²⁰³ Dewey (2008: 52)

²⁰⁴ Si veda Dewey (2008: 89)

²⁰⁵ Dewey (2008: 93)

²⁰⁶ Dewey (2008: 93)

All'interno di un quadro democratico così delineato lo scopo dell'educazione è propriamente quello di consentire agli individui di continuare la loro stessa educazione e dunque proseguire nel proprio percorso di crescita e di apprendimento senza che esso subisca drastiche cesure o imposizioni. Secondo Dewey, gli scopi dell'educazione sono parte del processo stesso di sviluppo e sarebbe un grave errore fissare tali scopi dall'esterno. In tal senso, un aspetto sostanziale della riflessione attorno alla nozione di scopo è proprio che esso rappresenta ciò che viene definito un "fine previsto". La previsione di un fine, dirige l'attività e muove da una intenzione e dagli interessi dell'individuo. Agire con uno scopo significa valutare e prevedere le conseguenze della stessa azione in vista di una prospettiva futura che si intende raggiungere; significa scegliere e ordinare gli oggetti e le nostre capacità. Quando ci prefiggiamo degli obiettivi, questi obiettivi non sono altro che i mezzi con cui dirigere l'attività. Il fine, secondo Dewey, è dunque «quel che si fa con l'oggetto, e non l'oggetto. L'oggetto non è che una fase del fine, che è continuare l'azione»²⁰⁷.

In questo senso si configura un continuo interscambio tra fine o scopo dell'azione (oggetto) e mezzo per raggiungere il fine (azione), laddove «ogni mezzo è un fine temporaneo finché non l'abbiamo raggiunto. Ogni fine diventa un mezzo per continuare l'attività non appena esso viene raggiunto»²⁰⁸. Lo scopo dunque deve sempre in qualche modo "liberare l'attività" e mai costringerla, fissarla o confinarla. Questo è propriamente ciò che accade quando gli scopi vengono imposti dall'esterno dei contesti d'azione nei quali si opera. E' dunque di primaria importanza, nell'ottica trasformativa di continuità dello sviluppo, cogliere come gli scopi debbano venire costantemente revisionati: «uno scopo deve essere flessibile, deve poter essere modificato per adattarlo alle circostanze»²⁰⁹.

Lo scopo dell'educazione mira pertanto ad un'azione correttamente diretta, che non fissi i suoi fini dall'esterno dell'azione stessa ma sia in grado di coinvolgere una riflessione e una previsione responsabile attorno alle conseguenze e che sia inoltre in grado di valutare i mezzi per soddisfare le aspettative attorno allo scopo. L'indagine riguardante il

²⁰⁷ Dewey (2008: 113)

²⁰⁸ Dewey (2008: 113)

²⁰⁹ Dewey (2008: 112)

tipo di esperienza educativa da cui la speculazione di Dewey prende le mosse considera l'esperienza come un complesso unico, ma mai statico, e capace di incorporare al suo interno, non solo un elemento attivo attraverso il quale l'individuo sperimenta il corso d'azione prestabilito, ma anche un elemento passivo che implica il subire le conseguenze di tale azione. In questo senso, l'esperienza intesa come sperimentazione porta con sé il cambiamento, ma è solo attraverso la valutazione in merito alle conseguenze, facendosi carico di queste ultime subendole, che tale tentativo comporta che il mutamento si accompagni a un significato. E' chiaro dunque il motivo per cui il metodo sperimentale delle scienze naturali per Dewey offra esattamente la cifra delle potenzialità dell'educazione e del suo obiettivo, ossia quello di mettere l'individuo nella condizione di poter avere delle esperienze il più significative e riflessive possibili. Pertanto il valore e il significato di una esperienza aumentano in base alla capacità di analizzare sempre più in profondità la serie di relazioni tra attività e conseguenze. Lo scopo del pensiero è dunque il processo, non i risultati, allo stesso modo il fine dell'educazione è nell'azione, non nello scopo. Proprio come nelle scienze, i risultati ottenuti sono solo il mezzo per far progredire il processo di apprendimento che non ha un punto di arrivo definitivo e prefissato, questo si muove, avanza con l'esperienza ampliandone il significato e con esso la rete di relazioni e di interessi mutualmente condivisi all'interno dell'ambiente sociale in cui l'individuo opera. Per Dewey è dunque estremamente importante sottolineare la rilevanza del metodo scientifico in relazione al processo evolutivo delle pratiche e all'esperienza umana nel suo complesso. In questa prospettiva, egli ritiene che la scienza sia definita dalla «esistenza di metodi sistematici di indagine che, quando vengono applicati a una serie di fatti, ci permettono di comprenderli meglio e di controllarli in modo più intelligente, meno incerto e routinario»²¹⁰.

Identificando il contenuto non intrinseco della scienza dell'educazione come «qualsiasi metodo e qualsiasi fatto e principio di qualsiasi materia che permetta di affrontare meglio i problemi dell'amministrazione e dell'istruzione»²¹¹, è possibile dunque evidenziare la

²¹⁰ John Dewey (1984), *The Sources of a Science of Education*. In Jo Ann Boydston (Ed.) *The Later Works 1925-1953, Volume 5, 1929-1930*, Southern Illinois University Press, p. 4

²¹¹ Dewey, 1984, p. 24

stretta relazione tra educazione e metodo scientifico. Perseguire l'ideale di una «continua ricostruzione e riorganizzazione dell'esperienza, di natura tale da aumentare il suo significato riconosciuto o il contenuto sociale e da incrementare la capacità degli individui di agire come direttivi custodi di questa riorganizzazione»²¹² implica la necessaria presa in carico per l'educazione di quello che Dewey definisce “criterio democratico”. Solo una società democratica è in grado di sostenere siffatta riorganizzazione e fluidità circa gli interessi e le relazioni in ragione di una maggior libertà concessa ai membri che la costituiscono. Solo una società democratica è inoltre capace di riadattare i propri fini sociali in vista di sfide future in modo da non imporre scopi esterni alle pratiche ma concedendo la capacità di trasformare di volta in volta consuetudini e tradizioni. Una società di questo tipo, nell'ottica deweyana, si caratterizza per una certa mobilità tra classi, offrendo canali distributori dei cambiamenti, ovunque essi si verifichino, e provvedendo affinché i suoi membri siano «educati all'iniziativa personale e all'adattabilità»²¹³.

All'interno di un tale quadro concettuale qualsiasi atteggiamento che proponga una visione dualistica del mondo e che sostiene le tradizionali opposizioni tra attività pratica e intellettuale, uomo e natura, mente e corpo, individualità e associazione, cultura e professione, lavoro e svago, viene aspramente criticata da Dewey in favore di una posizione anti-dualistica, unitaria, omogenea e soprattutto che tenga conto della fluidità e della continuità fra le esperienze del singolo in un quadro complesso di relazioni che si ridefiniscono costantemente. In questo senso si esplica inoltre lo stretto rapporto tra filosofia e educazione; laddove infatti il sapere filosofico trova la sua sorgente nelle situazioni problematiche di dubbio e incertezza che si susseguono nel continuum delle pratiche umane giungendo a fornire interpretazioni tecniche e specializzate in merito a tali problemi, l'educazione consente invece di penetrare nel significato umano, distinto dal tecnico, delle stesse discussioni filosofiche. Come lo stesso Dewey afferma: «se siamo disposti a concepire l'educazione come il processo di formazione di certe disposizioni fondamentali, intellettuali ed emotive verso la natura degli esseri umani, la filosofia può

²¹² Dewey (2008: 332)

²¹³ Dewey (2008: 94)

definirsi anche come *La Teoria generale dell'Educazione*²¹⁴.

In questo senso l'educazione non è nient'altro che quel particolare "laboratorio" nel quale le distinzioni filosofiche divengono concrete e vengono testate. Un aspetto che verrà sviluppato ulteriormente nelle fasi successive, ma che costituisce un importante nodo concettuale, riguarda il ruolo e il posizionamento della comunicazione nel quadro deweyano. Per Dewey la comunicazione è il mezzo e il modo in cui gli individui trasmettono ciò che si ha in comune, ma in quanto tale la comunicazione attraverso il linguaggio è propriamente una tra le tante esperienze condivise che gli esseri umani sono in grado di porre in essere: «capirsi l'un l'altro significa che gli oggetti, inclusi i suoni, hanno lo stesso valore per entrambi col fine di condurre un'attività condivisa»²¹⁵.

Secondo Dewey, gli esseri umani «vivono in una comunità in virtù delle cose che hanno in comune; e la comunicazione e il modo in cui essi giungono in possesso di cose in comune»²¹⁶ e ciò evidenzia ulteriormente la stretta connessione fra comunità e comunicazione. La stessa nozione di comunicazione inoltre si lega in maniera significativa con l'idea di democrazia. In tal senso Dewey afferma che «la chiara consapevolezza di una vita comunale, in tutte le sue implicazioni, costituisce l'idea di democrazia»²¹⁷.

Pertanto, il senso di comunità è espresso da una comune partecipazione e da un sentire comune, la cui esistenza è vincolata alla presenza di un linguaggio altrettanto comune. Dunque per Dewey la comunità è linguisticamente caratterizzata, tuttavia essa può esser compresa solo tenendo in considerazione la natura sociale delle nostre relazioni linguistiche, in altre parole, solo se siamo in grado di individuare il contesto sociale all'interno del quale tali relazioni si generano e si sviluppano; una prospettiva che in questi termini non si discosta eccessivamente da quella espressa da Cavell. Occorre inoltre sottolineare che per Dewey, ogni società, esiste grazie a un processo di trasmissione, esattamente come accade nella vita biologica. Non è dunque casuale che egli consideri la nozione di "esperienza" nel suo significato più esteso identificandola con la vita stessa, la

²¹⁴ Dewey (2008: 338)

²¹⁵ Dewey (2008: 7)

²¹⁶ Dewey (2008: 7)

²¹⁷ John Dewey, *The Public and Its Problems*, in *The Later Works 1925-1953, Volume 2, 1925-1927*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, p. 328.

quale al suo interno comprende costumi, istituzioni, credenze, vittorie, sconfitte, passatempi e occupazioni²¹⁸. Tuttavia, il contesto sociale non può mai, nella visione deweyana, essere circoscritto ed esaurito da relazioni ed esperienze di tipo linguistico, al contrario, esso considera il più complesso ed esteso quadro dell'esperienza umana nella sua totalità, il quale esula talvolta dal comparto linguistico, contemplando tutta una serie di processi e aspetti che interagiscono in maniera profonda con l'ecosistema e la natura (in alcune circostanze esclusivamente biologica e fisica) degli organismi umani assieme ai loro modi di adattarsi e reagire all'ambiente e alle sue sollecitazioni.

3. *Esperienza e Linguaggio. Il Pragmatismo Transizionalista di Colin Koopman*

Fornire un resoconto esaustivo dei caratteri generali relativi ai comparti filosofici di Cavell e Dewey è essenziale per gli obiettivi che si prefigge questa successiva sezione del lavoro. Lo scopo è quello di servirsi della proposta filosofica all'interno del canone pragmatista contemporaneo avanzata da Colin Koopman al fine, non solo di riabilitare il pensiero deweyano, ma dimostrare inoltre come tale approccio sia in grado di mettere in luce alcuni aspetti problematici del perfezionismo cavelliano. Lo stretto rapporto di codeterminazione tra il processo di sviluppo, formazione ed emancipazione dell'individuo e l'ambiente sociale è esposta da Dewey nel suo *Ethics* (1932). In questa prospettiva egli è chiaro: «è empiricamente evidente che il mondo sociale in cui ciascuno di noi nasce esercita un costante effetto stimolante e inibitorio sul desiderio e sull'intenzione»²¹⁹.

Il lavoro di Colin Koopman permette di considerare il punto di vista di Dewey in modo rinnovato e contemporaneo, distinguendo così tra una concezione prevalentemente linguistica di esperienza e la prospettiva espressa dal suo *Pragmatismo transizionalista*²²⁰ la quale, alle due posizioni pragmatiste espresse da Dewey e Rorty, sostituisce una terza via mediana per cui l'esperienza è considerata nei termini di un campo temporale all'interno

²¹⁸ Si veda Dewey (2020: 98)

²¹⁹ Dewey (2008: 235)

²²⁰ Si veda Colin Koopman (2007), *Language is a Form of Experience: Reconciling Classical Pragmatism and Neopragmatism. Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 43 (4); Si veda anche Colin Koopman (2009), *Pragmatism as Transition: Historicity and Hope in James, Dewey, and Rorty*, Columbia University Press

del quale la conoscenza si sviluppa. Pertanto il linguaggio costituisce solo una parte di un quadro generale più ampio che comprende per sua stessa definizione l'esperienza umana nel suo complesso. Il contributo di Koopman risulta dunque utile in maniera duplice: nel problematizzare un certo modo di intendere il linguaggio nel contesto esperienziale e nel fornire inoltre una nuova prospettiva all'opera di Dewey, scagionandola da possibili accuse di fondazionalismo. La maggior parte dei neopragmatisti ha sottolineato che il problema del "prima-pragmatismo esperienziale"²²¹, secondo Koopman, è che esso adotta la premessa epistemologica che «esiste un fondamento ultimo per la conoscenza, come le credenze di base, le immediatezze esperienziali o i tratti naturali comuni a tutte le attività umane»²²². Anche se Koopman non intende considerare Dewey un fondazionalista, tali premesse potrebbero complicare il modo in cui quest'ultimo inquadra la nozione di esperienza, esponendone lavoro ad alcune problematiche. La svolta linguistica ha tuttavia concesso la possibilità al neopragmatismo linguistico di autori quali Richard Rorty di affrancarsi dal fondazionalismo avviando un processo di storicizzazione dell'esperienza attraverso il linguaggio. Come sostenuto da Koopman: «Rorty vedeva la svolta linguistica come un passo verso il pragmatismo, in quanto ci consentiva di smettere di rendere conto dei fondamenti esperienziali della conoscenza umana e di concentrarci invece sul campo sociolinguistico in cui la conoscenza si sviluppa in maniera autocorrettiva»²²³.

La conclusione a cui Koopman giunge è che «i pragmatisti contemporanei dovrebbero adottare la strategia di Rorty di passare da discorsi fondazionalisti su fondamenti epistemologici a discorsi pragmatisti su campi epistemologici, ma senza adottare la visione di Rorty per cui le pratiche linguistiche costituiscano esse stesse la totalità di questi campi epistemologici»²²⁴.

Secondo Koopman questa posizione si caratterizza per la tendenza ad associare il processo di storicizzazione dell'esperienza con la sua linguistificazione e ciò, insistendo sull'irriducibile linguisticità di ogni esperienza, potrebbe rivelarsi un'ulteriore forma di fondazionalismo. In quest'ottica il suo *Pragmatismo Transizionalista* intende considerare il

²²¹ Koopman (2007: 695)

²²² Koopman (2007: 696)

²²³ Koopman (2007: 705)

²²⁴ Koopman (2007: 706)

linguaggio come una fra le innumerevoli esperienze possibili, pertanto lo strumento linguistico viene posizionato allo stesso livello di ogni altro strumento esperienziale senza eccezione alcuna. Questa recente distinzione inerente al canone pragmatista si rivela tuttavia utile nel mostrare come l'enfasi che Cavell concentra attorno al linguaggio potrebbe incontrare le stesse problematiche che, secondo Koopman, emergono nell'analisi del lavoro di Rorty. Si vedrà in seguito quanto questa critica possa considerarsi effettivamente legittima nei confronti del progetto rortiano. Di conseguenza, il recupero cavelliano del dilemma scettico riguardante la relazione epistemologica fra il sé e il mondo —e dunque le nostre parole e i contesti di vita— sembrerebbe riemergere. Tuttavia, Koopman potrebbe esser riuscito nell'intento di far compiere al Pragmatismo un passo in avanti. Se dunque i fondazionalisti «hanno generalmente considerato l'epistemologia come un tentativo di spiegare le condizioni attraverso le quali le nostre credenze sono vere» allora «la verità circa le nostre credenze, o proposizioni, o asserzioni è l'unica forma di successo pratico che necessita di una speciale spiegazione»²²⁵.

Pertanto, secondo Koopman, i linguisticisti hanno persistito nel ritenere che la verità fosse l'unico modo per raggiungere un qualsivoglia successo pratico nonostante abbracciassero al contempo una prospettiva della verità che rifiutava di considerare le credenze come ancorate in qualcosa di diverso che non fossero altre credenze. A causa di ciò, la verità circa un'asserzione diviene «rilevante per gli altri strumenti in un modo in cui tutti gli altri strumenti non possono essere rilevanti per lo strumento del linguaggio»²²⁶.

In questo senso, quel particolare tentativo perfezionista di ritornare nella posizione di parlare in maniera significativa e ridare nuovamente significato alle nostre parole, identificando la responsività al linguaggio come una sorta di modalità filosofica di gestire la condizione scettica, potrebbe essere inteso nientemeno che come un altro modo per trovare e conferire verità alle nostre asserzioni sul mondo. Alla luce di tali circostanze è dunque possibile considerare anche l'approccio di Cavell come un'effettiva manifestazione di ciò che Koopman definisce “linguisticismo”.

²²⁵ Koopman (2007: 717)

²²⁶ Koopman (2007: 717)

Come si è potuto notare nei paragrafi precedenti, tale linea di pensiero sembra ignorare la complessità dell'esperienza non concedendo alla contingenza la rilevanza che il processo di storicizzazione ha messo in campo nella critica al fondazionalismo. In altre parole, l'eccessiva enfasi verso il linguaggio, e conseguentemente la tendenza a considerare l'esperienza umana prevalentemente in termini conversazionali, potrebbero oscurare la contingenza e la sua centralità nello sviluppo storico. Dal momento che concepisce l'oggettività umana in relazione al mondo come una sorta di ripiegamento del sé nel privato, Cavell sembrerebbe pertanto poco chiaro in merito al proprio concetto di esperienza. In *What's the Use of Calling Emerson a Pragmatist?* (1996) egli si riferisce alla trasformazione del sé assimilandola al "processo del lutto", una nozione che riprende dal lavoro di Freud. Seguendo Freud infatti, Cavell intende il processo del lutto come una sorta di rimozione della libido da un oggetto amato che non è più presente; quando questo processo è completo, il sé, può considerarsi di nuovo libero. In questo senso, Russell Goodman sostiene che, combinando questa strategia col pensiero di Emerson, Cavell «intende questa libertà in senso epistemologico, come una via per ottenere oggettività»²²⁷. Secondo Cavell infatti, Emerson «considera il lavoro del lutto come la via per l'oggettività umana nei confronti del mondo»²²⁸.

Al contempo Cavell si chiede se questo lavoro sia capace di esprimere esaustivamente ciò che sappiamo essere l'esperienza. Tuttavia, questa domanda non sembra ricevere una risposta precisa e, in contrasto con l'approccio scientifico di Dewey, Cavell continua la sua argomentazione abbracciando l'idea di Emerson secondo cui «quanto più profondamente [lo studioso] si immerge nel suo presentimento più privato e segreto, con sua meraviglia scopre che questo è il più accettabile, il più pubblico e universalmente vero»²²⁹.

Cavell giunge pertanto alla conclusione che l'appello emersoniano al linguaggio ordinario sarebbe in grado di raggiungere una comunaltà più genuina rispetto al metodo scientifico di Dewey. Tale affermazione è supportata da una particolare interpretazione

²²⁷ Russel B. Goodman (2005), *Cavell and American Philosophy*, in *Contending with Stanley Cavell*, Oxford University Press, p. 103. Per un ulteriore approfondimento in merito alla tradizione filosofica da cui Cavell attinge e all'interno della quale egli si colloca si veda: Russel B. Goodman (1990), *American Philosophy and the Romantic Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

²²⁸ Cavell (1996: 173)

²²⁹ Emerson (1983: 64)

dell'opera pragmatista deweyana in quanto secondo Cavell, Dewey, al contrario di Emerson, non si dimostra capace di considerare adeguatamente il "discorso degli altri". In questo senso, Emerson, nel tentativo di dire qualcosa e prima di poterlo esprimere, ha dovuto «scoprire o riscoprire un linguaggio»²³⁰ nei pensieri o nei suoni degli altri. Secondo Cavell, questo è il modo giusto per dare vita a termini filosofici come "esperienza", "idea", "impressione", "comprensione", "ragione", "universale", "necessità" e "condizione", (ri)dando loro un terreno comune. In altre parole, mentre il lavoro di Dewey sembra mantenere una certa distanza dal proprio pubblico e le esperienze che esso descrive, posizionandosi dunque su una sorta di podio, negli scritti di Emerson, come sostiene Goodman, «non c'è [...] nessun podio. Chi scrive e chi legge sono da qualche parte assieme, operando all'interno di un comune set di situazioni, tentazioni, ideali, intuizioni sfuggenti o costanti»²³¹.

Nell'ottica cavelliana, il lavoro di pragmatisti come Dewey sembrerebbe in qualche modo astratto e, poiché incapace di cogliere le voci altrui, risulta inoltre privo di quella intimità e privatezza che caratterizza la nostra relazione con il mondo²³². Pertanto il pensiero deweyano si dimostra incapace rispetto all'approccio di Emerson di descrivere e saper dire qualcosa di appropriato circa l'oggettività umana, il pubblico e il sociale. La ragione di questa disparità può essere ricercata nella prospettiva scettica di Cavell. In questo senso, egli paragona l'approccio scettico alla condizione umana in quanto «esso appare come una necessaria conseguenza del dono della parola»²³³.

Secondo Cavell, questo consente non solo di concepire la trasformazione del sé e del sociale come strettamente legata all'esperienza linguistica, ma permette inoltre di riferirsi alla sfera pubblica come fondata su una sorta di ritiro nel privato e nella privatezza.

La posizione espressa da Koopman offre un'interessante e utile estensione del lavoro di

²³⁰ Cavell (1996: 175); si veda inoltre Ralph Waldo Emerson (1983), *Self Reliance*, in *Essays and Lectures*, Library of America, p. 264

²³¹ Goodman (2005: 105)

²³² In merito al problematico rapporto fra approccio perfezionista cavelliano e pragmatismo si veda: Piergiorgio Donatelli, Roberto Frega and Sandra Lugier (2010), *Pragmatism, Transcendentalism, and Perfectionism*, in *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, II-2, pp. 1-11; sul tema della voce in Cavell si veda inoltre Vincent Colapietro (2004), *The Question of Voice and the Limits of Pragmatism: Emerson, Dewey and Cavell*, in *Metaphilosophy*, 35 (1-2), pp. 178-201. Entrambi i saggi sembrerebbero supportare la posizione cavelliana.

²³³ Cavell (1996: 178)

Dewey, collocando la sua indagine sulla complessità dei contesti esperienziali in un orizzonte contemporaneo non fondazionalista. L'appello di Dewey ad abbracciare il metodo scientifico mira a mettere in luce quanto tale approccio possa rivelarsi efficace nel fornire una comprensione più adeguata ed estesa della condizione umana²³⁴. L'enfasi verso il metodo scientifico mostra inoltre alcune distinzioni chiave con il punto di vista cavelliano. In primo luogo è importante tenere presente che, per Cavell, la filosofia è concepita come una disciplina terapeutica impegnata nel compito di dissipare tutte quelle difficoltà in cui il sé rimane invischiato. Come già sottolineato in precedenza in merito al processo perfezionista, la filosofia ha a che fare con la nostra tendenza a cadere in alcune illusioni di significato relative a ciò che diciamo e facciamo. Non abbiamo bisogno di una teoria, secondo Cavell, ma solo di un chiarimento, e ciò comporta una trasformazione del nostro rapporto con le parole e con noi stessi. Tale modalità di pensiero si concretizza in una serie di testi capaci di far luce sulla mistificazione che investe le nostre parole al fine di tornare al loro significato, riposizionando e trasformando il sé. In quest'ottica, il sé si assume la responsabilità di giustificarsi, sia di fronte a se stesso che verso gli altri. Tuttavia, secondo Cavell, tale processo non richiede alcun tipo di ricerca di norme che prescrivano determinati comportamenti, né alcuna teoria prescrittiva; piuttosto, la prospettiva è definita da un'immersione intima nella relazione privata tra le nostre parole e le nostre forme di vita. Il punto di vista di Dewey, d'altro canto, è in grado di considerare teoria e pratica in modo omogeneo, traendo il meglio da entrambe al fine di raggiungere una condizione di vita sempre migliore. In questo senso, la teoria è utile alla pratica poiché ci consente di astrarre dal dominio della "esperienza pratica familiare" ed entrare in quello della "indagine riflessiva o teorica"²³⁵. Secondo Dewey questo ci permette inoltre di «portare le nostre osservazioni e il nostro pensiero più lontano»²³⁶. Pertanto, la teoria è considerata come «la più pratica di tutte le cose, perché questo allargamento del raggio di attenzione al di là dello scopo e del desiderio immediati finisce per creare scopi più ampi e più lontani e permette di utilizzare una gamma di condizioni e mezzi molto più estesa e

²³⁴ Si veda John Dewey (1988), *Experience and Education*. In Jo Ann Boydston (Ed.) *The Later Works 1925-1953, Volume 13, 1925-1927*, Southern Illinois University Press, p. 59

²³⁵ Si veda Dewey (1984: 8)

²³⁶ Dewey (1984: 8)

profonda di quella espressa nell'osservazione degli scopi pratici primitivi". Per il periodo attuale, tuttavia, la formazione delle teorie richiede un risoluto allontanamento dalle esigenze delle operazioni pratiche precedentemente svolte»²³⁷.

Da questa angolazione, il metodo scientifico emancipa gli individui, permette loro di determinare nuovi problemi, escogitare nuove procedure e favorire la diversificazione invece che fissare l'uniformità²³⁸. La prospettiva si differenzia in maniera marcata da quella anti-teorica di Cavell, la quale sembra considerare l'idea di un miglioramento del sé da una posizione prettamente pratica e interna. Per Dewey, l'esperienza è un campo aperto in costante sviluppo ed evoluzione, e il metodo scientifico dimostra inoltre la sua apertura verso un incremento creativo di tutte le aree della conoscenza umana, migliorandone perciò le condizioni di vita. Su di un versante non propriamente analogo, il tipo di miglioramento considerato dal processo perfezionista di Cavell, espresso dal rapporto tra il lettore e il testo, e di conseguenza tra il sé, il linguaggio e il mondo, riguarda un particolare riposizionamento che potrebbe finire per limitarsi a una semplice rielaborazione di ciò che già c'è, senza mettere in atto un effettivo cambiamento sul campo esperienziale. In questo senso è utile tornare ancora una volta sul valore e il significato che Cavell intende conferire al linguaggio. Standish e Saito si chiedono a buon diritto: "Cosa significa leggere in Cavell?"²³⁹. La risposta al quesito riguarda nello specifico la modalità in cui lo stesso Cavell legge Dewey e la tendenza di quest'ultimo a diffidare dal linguaggio²⁴⁰.

Come Standish e Saito sostengono: «Per Cavell, il linguaggio è significativo non tanto perché è utile alla verifica della nostra esperienza, quanto piuttosto a realizzarne la profondità. Tuttavia, sebbene Dewey consideri il linguaggio sia in senso strumentale [...] che funzionale [...], nel suo lavoro permane la tendenza a concepirlo in modo subordinato: egli non sembra intenzionato a liberare il suo pensiero dalle tensioni e dalle sollecitazioni produttive insite nel linguaggio. L'interesse di Cavell verso il linguaggio manifesta la propria distanza dal pragmatismo di Dewey, e allo stesso tempo rivela qualcosa in merito

²³⁷ Dewey (1984: 8)

²³⁸ Dewey (1984: 6)

²³⁹ Si veda Standish e Saito (2012: 5-7)

²⁴⁰ Si veda Standish e Saito (2012: 6)

al proprio investimento nella filosofia del linguaggio ordinario»²⁴¹.

Tuttavia è opportuno chiedersi se la preoccupazione cavelliana sia solo mirata all'attività testuale, mancando pertanto di un coinvolgimento pratico verso la vita tipico del pragmatismo, o se Cavell sia semplicemente troppo severo nei confronti di Dewey e dunque incline ad enfatizzarne eccessivamente le differenze. La questione conferma la sua complessità e merita un ulteriore esame che investe prima di tutto le modalità in cui Cavell e Dewey intendono concepire la nozione di esperienza. Nonostante entrambi gli autori riconoscano il vasto potenziale educativo della filosofia, assimilandone gli obiettivi a quelli pedagogici, essi concepiscono una linea di pensiero differente riguardo allo sviluppo di tale prospettiva. In questo senso: «l'esperienza, per entrambi gli autori, è resa travagliato dagli eventi, ma mentre per Dewey essi richiedono l'adattamento degli individui al fine di aprire a nuove possibilità di crescita, per Cavell questi eventi sono al contrario indicativi del fatto che l'essere è sempre in qualche modo lacerato. Un costante conflitto, esterno ed interno, è il processo stesso della nostra educazione come adulti»²⁴².

Come si è visto in precedenza, quest'ottica si lega in maniera perspicua alla rilettura cavelliana del dubbio scettico, un approccio che ci dice qualcosa di molto importante sulla condizione umana stessa e che si riconnette a sua volta ad una certa concezione del linguaggio. Pertanto, nell'analisi fornita da Standish e Saito, i quali seguono in qualche modo la linea interpretativa cavelliana, la distanza dal pragmatismo deweyano sembrerebbe non riguardare soltanto la nozione di esperienza ma anche il modo in cui Dewey, differentemente da Cavell, concepisce quest'ultima attraverso il linguaggio. In questo senso, la nozione di linguaggio in Dewey «non riconosce che le persone potrebbero non sapere di avere un'esperienza e che questo potrebbe a sua volta implicare una qualche forma di rifiuto. L'individuazione dei nostri fallimenti di riconoscimento potrebbe essere l'inizio della nostra educazione come adulti»²⁴³.

Dunque, secondo questa analisi, il riconoscimento che le alterità sono reali e separate da noi e che hanno proprie aspirazioni e sono inoltre responsabili per se stesse, riguarda

²⁴¹ Standish e Saito (2012: 6)

²⁴² Standish e Saito (2012: 6)

²⁴³ Standish e Saito (2012: 7)

più propriamente qualcosa che dobbiamo imparare e che non richiede l'accesso a nuove informazioni. Allo stesso modo, ciò si lega al tema emersioniano già incontrato in precedenza del “trovare la propria voce”, qualcosa che implica la necessità di riconoscere che l'io è inserito in una dimensione dove anche le coscienze sono caratterizzate dal bisogno di legittimare il proprio diritto a parlare²⁴⁴. Standish e Saito proseguono nell'indagine sostenendo che il perfezionismo cavelliano evidenzia il proprio contrasto con qualsivoglia approccio che guardi alla perfettibilità di scopi realizzabili e con ogni altra forma di pragmatismo che sostenga una posizione che guardi al “valore economico” di qualcosa, in termini di spendibilità pratica. La distanza fra Cavell e Dewey si manifesterebbe inoltre nelle circostanze in cui ci si trova di fronte al non-intelligibile e al non conoscibile all'interno dei contesti esperienziali. Secondo Standish e Saito infatti, in questi casi specifici: «per Dewey, l'enfasi è concentrata sulla risoluzione dei problemi; il punto wittgensteiniano di Cavell riguarda più propriamente la loro dissoluzione»²⁴⁵.

Occorre tuttavia considerare due aspetti che emergono dalla presa in carico di questa linea interpretativa: 1) Ammesso che in Dewey sia presente una forma di pragmatismo che miri alla spendibilità pratica di una certa condotta, abitudine o prospettiva di vita (privata o collettiva), è bene tenere presente che, nell'ottica deweyana, lo stesso diritto ad esprimere la propria voce, è pienamente espresso e ricompreso all'interno dello sviluppo progressivo del senso di comunità, che è uno degli obiettivi principali del processo pedagogico. In questo senso, “capitalizzare” un qualsivoglia utile, viene inteso da Dewey nei termini di un “utile sociale” (benessere, libertà, sviluppo, ricchezza); il che implica un'idea di progresso collettivo che mira esclusivamente a migliorare la vita degli individui in ogni suo aspetto, privato e pubblico; 2) Considerare la prospettiva situazionista di Dewey come una forma di compulsione perfettibilista verso la risoluzione quasi ossessiva dei problemi potrebbe rivelarsi un errore. All'interno del comparto filosofico deweyano, risolvere problemi, significa esser capaci innanzi tutto di andare avanti con le nostre vite, cavarcela, a volte anche in maniera approssimativa, senza tuttavia rimanere impantanati, ma

²⁴⁴ *Ibidem*

²⁴⁵ Standish e Saito (2012: 8)

sviluppando piuttosto la capacità di ridimensionare gli scopi alle esigenze, adattandoci di volta in volta agli ambienti di vita e alle sollecitazioni alle quali siamo sottoposti durante il nostro percorso di sviluppo, sia biologico che psichico. Rilevare questi aspetti è fondamentale per procedere nell'indagine, poiché essi si legano irrimediabilmente alle modalità in cui Cavell concettualizza il suo approccio perfezionista nel momento in cui esso si impegna in una conversazione pubblica sulla società democratica contemporanea.

Secondo la prospettiva cavelliana, la nozione di un sé coltivato e trasformato alla luce del diritto di scegliere il proprio progetto di vita, in quanto possibilità di «diventare umani»²⁴⁶, si riferisce anche alla possibilità di fornire alla comunità l'accesso a un'ampia varietà di modelli e ipotesi di vita. In questo modo, l'appello alla trasformazione del sé si traduce in una sorta di sperimentalismo democratico che vede l'ideale perfezionista guidare le stesse istituzioni. L'opportunità di “parlare politicamente per sé stessi” si configura in *The Claim of Reason* come la doppia possibilità di “parlare per gli altri” e di “essere parlati dagli altri”. Per quanto riguarda le dinamiche che si instaurano mutualmente nella conversazione politica, la prospettiva si manifesta nella possibilità di rappresentare le opinioni degli altri: «una volta che riconosci la comunità come tua, allora essa parla per te»²⁴⁷.

Questa concezione sostiene l'idea che un ordine democratico sia costituito dalla necessità di valutare costantemente il “mio” compromesso con la società in cui mi trovo e la “mia” risposta alla società con la “mia” voce critica²⁴⁸. Tuttavia, l'approccio di Cavell potrebbe rivelare alcuni limiti e conflitti nel momento in cui si confronta con l'ambito pubblico e democratico. Un parallelismo con questi problemi può essere individuato nella critica di Koopman al pragmatismo linguistico di autori come lo stesso Richard Rorty.

In questo senso Koopman afferma: «Un resoconto puramente linguistico della politica non riesce ad affrontare elementi della pratica politica che sono di importanza decisiva. Come può, ad esempio, una prospettiva linguistica confrontarsi con atti politici non

²⁴⁶ Cavell (1990: 109-17)

²⁴⁷ Cavell (1979: 27)

²⁴⁸ Si veda Naoko Saito, Stanley Cavell (2005), *Emersonian moral Perfectionism: Gaining from the Closeness between Dewey and Emerson*, in *The Gleam of Light: Moral Perfectionism and Education in Dewey and Emerson*, Fordham University Press, p. 55

linguistici come lo sciopero della fame e la violenza fisica? Certamente questi atti politici non linguistici possono essere collegati a rivendicazioni politiche linguistiche.

Ma il punto è semplicemente che è ovviamente sbagliato ridurre tali atti a queste rivendicazioni. Affermare che le donne meritano il suffragio non è equivalente allo sciopero della fame delle donne a sostegno di questa rivendicazione. Se così fosse, la politica sarebbe molto meno complicata di quanto non sia. Sebbene l'argomentazione sia un elemento essenziale della pratica politica, non è né l'unico né l'ultimo elemento»²⁴⁹.

Alla luce del lavoro di Martin Jay sul modello linguistico di razionalità comunicativa proposto da Habermas, secondo cui «i fenomeni empirici [non linguistici] sono spesso motori della pratica politica e sociale molto più potenti di quelli immediatamente accessibili al giudizio discorsivo»²⁵⁰, Koopman conclude che «i democratici deliberazionisti contemporanei farebbero bene a prendere queste preoccupazioni molto seriamente»²⁵¹.

In questo senso, le considerazioni sui "democratici deliberazionisti contemporanei" potrebbero rivelarsi in buona parte valide anche in merito all'idea di conversazione democratica presente in Cavell. Di conseguenza, si potrebbero sollevare una serie di questioni per le quali l'approccio di Cavell non sembra in grado di fornire una risposta soddisfacente. È in effetti possibile riconoscere una particolare società come la mia società, ed è anche possibile individuare un determinato gruppo sociale che si è formato intorno a una specifica forma di vita, ma allo stesso tempo è altrettanto necessario comprendere come quest'ultima sia stata concepita e cosa abbia contribuito a generarla.

Prendiamo come esempio la Germania nazista: non si trattava affatto di una civiltà diabolica che personificava un concetto di male intrinseco e fuori dall'ordinario; era piuttosto il simbolo di una serie di particolari condizioni socio-politiche ed economiche.

In questo modo, innumerevoli voci sono state intercettate e si sono formate attorno a una certa forma di vita. Queste circostanze rispondevano a esigenze umane di base, come la cura della famiglia e la ricerca di condizioni di vita più dignitose da parte del popolo tedesco. Sarebbe troppo semplicistico affermare che le persone che sostennero il Partito

²⁴⁹ Koopman (2007: 726)

²⁵⁰ Martin Jay (1992), *The Debate over Performative Contradiction: Habermas versus the Poststructuralists*, in *Force Fields*. Routledge, p. 37

²⁵¹ Koopman (2007: 726)

Nazional-socialista Tedesco fossero banalmente pazze, perché quella forma di vita diede voce a coloro che si riconobbero in essa. Nonostante le atrocità, molti tedeschi arrivarono ad accettare quella forma di vita vedendo inizialmente il nazismo come un modo per risolvere i loro problemi ed esprimere la propria voce²⁵². Sottraendosi al tentativo di individuare una teoria morale e politica sostantiva che tenga conto di tutti questi elementi, l'approccio di Cavell rischia di cadere in un immobilismo inefficace che mina il concetto stesso di democrazia. Questa rinuncia impedisce di individuare problemi e soluzioni concrete che consentano di circoscrivere il campo mediante pratiche specifiche e strumenti esperienziali ad hoc, i quali sono invece ampiamente esplorati nell'opera di Dewey. L'assenza di un approccio teorico volto a trovare un equilibrio tra teoria e pratica, sia nel processo di trasformazione del sé che nei contesti pubblici e democratici, porta inoltre a domandarsi in quali termini il proprio riposizionamento nel mondo sia effettivamente avvenuto come risultato di un processo perfezionista. In altre parole, come posso stabilire se il mio riposizionamento sia avvenuto con successo senza considerare le conseguenze pratiche delle mie azioni? E ancora, le conseguenze pratiche di questa trasformazione devono essere prese in carico affinché la trasformazione del sé possa considerarsi compiuta? Tali conseguenze riguardano solo la sfera mentale? E come dobbiamo valutare i loro effetti? (Nei termini di un aumento di piacere, felicità, o soddisfacimento degli interessi?) Ma soprattutto, come riusciamo a connettere questi miglioramenti personali a quelli collettivi senza un parametro o una teoria?

Con riferimento ad una realtà cronologicamente a noi più vicina che riguarda le comuni condizioni lavorative all'interno delle nostre contemporanee società democratiche, e su cui tuttora si dibatte in maniera accesa, si consideri il miglioramento personale di un amministratore delegato (CEO) all'interno di un'azienda. In questo caso risulta estremamente arduo mettere sullo stesso piano questa posizione con quella relativa al miglioramento personale degli eventuali dipendenti, soprattutto se le condizioni di lavoro del personale, nel sistema economico di riferimento, favoriscono forme di disuguaglianza

²⁵² Si veda a tal proposito Götz Aly (2017), *Zavorre. Storia dell'Aktion T4: l'«eutanasia» nella Germania nazista 1939-1945*, Einaudi, pp. 210-13

e potenziali squilibri. Pertanto, così com'è, la concezione di democrazia in Cavell si rivela in definitiva piuttosto fragile e poco efficace. Per trasformare le dinamiche individuali e sociali è spesso necessario uscire dai contesti ordinari, analizzarli sulla base di teorie normative, intervenire in modo appropriato per correggere alcune cattive abitudini e lavorare sia sull'ambiente naturale che su quello sociale al fine modificare le condizioni di vita degli organismi coinvolti in un determinato contesto. Alla luce di questi fattori, possiamo riformulare il lavoro cavelliano per adattarlo al concetto deweyano di esperienza, combinando e servendoci degli aspetti più fruttuosi di entrambi²⁵³.

Ciò è particolarmente opportuno nel caso della speculazione intorno al testo perfezionista. Da un punto di vista non fondazionalista, l'idea deweyana dell'esperienza, in cui privato e pubblico sono bilanciati nei termini di una codeterminazione omogenea, può essere utilizzata al fine di sostenere tale posizione. L'analisi di Cavell sulla nozione di testo è in grado di esplorare nel dettaglio l'enfasi sulla conoscenza del sé e il suo valore educativo. Tuttavia, se guardiamo a questa strategia dalla prospettiva di Dewey, possiamo vedere come anche l'esperienza perfezionista, così come qualsiasi altra attività umana, possa contribuire all'educazione degli individui e, di conseguenza, al processo di continuità esperienziale attraverso il rinnovamento di un particolare gruppo sociale. Ma ciò è reso possibile solo nella misura in cui tale esperienza può essere comunicata e vissuta alla luce di determinati effetti e condizioni pratiche. Il punto sostanziale è che questa possibilità dipende da un lato, dallo specifico ambiente sociale e naturale comprendente un contesto ampio e complesso di esperienze, che non riguardano solo il sé e il campo linguistico, mentre, dall'altro, dipende dal tipo di relazione che si instaura all'interno della prospettiva educativa, la quale deve essere sempre capace di far proseguire l'azione migliorando e ampliando il contesto esperienziale stesso. La tendenza ad associare la storicizzazione dell'esperienza alla sua linguistificazione, ciò che Koopman definisce "linguisticismo"²⁵⁴, sembrerebbe essere ciò che emerge dalla prospettiva di Cavell. Infatti, se l'obiettivo del processo perfezionista è quello di ritornare a parlare in modo significativo

²⁵³ Koopman (2009: 145 e seguenti); si veda inoltre Mahon (2014: 57-8)

²⁵⁴ Koopman (2007: 714)

e dare nuovamente senso alle parole per riscoprire l'intima relazione tra il sé e il mondo, allora la critica di Koopman al linguisticismo pragmatista potrebbe essere applicata anche a Cavell. In questo senso, la nozione perfezionista di trasformazione del sé e della società, nel tentativo di affrontare il dubbio scettico, può portare con sé la convinzione che il successo pratico dipenda ancora una volta da una particolare nozione epistemologica che circonda la verità dattorno a ciò che stiamo dicendo su noi stessi e sul nostro mondo. Anche questa idea rischia dunque di assumere la forma di una nuova fattispecie di fondazionalismo. Per questo motivo Koopman afferma che il linguaggio, come qualsiasi altro strumento utilizzato per affrontare ciò che è vero o falso, è solo uno degli innumerevoli metodi con cui ci collochiamo in relazione al campo esperienziale in cui si svolge la nostra vita, con tutti i successi e i fallimenti che ne conseguono. Da questo punto di vista, è possibile notare come l'impostazione di Cavell possa non cogliere un aspetto cruciale relativo al processo di autotrasformazione²⁵⁵. Se adottiamo l'approccio di Koopman, potremmo anche sostenere che, rispetto ad altre forme di esperienza umana, il linguaggio non è poi così tanto speciale. Pertanto, relativamente all'opera di Cavell, ci si chiede se il progetto romantico di trasformazione del sé e della società possa comportare un processo che coinvolga solo l'esperienza linguistica e conversazionale dell'essere umano o se esso debba essere esteso e inserito all'interno di un orizzonte più ampio che comprenda esperienze fisiche, pratiche, abitudini, gesti, emozioni e sensazioni parzialmente o completamente indipendenti dal linguaggio ma altrettanto cruciali per il processo di sviluppo degli individui. Il pragmatismo di Dewey, e le sue più contemporanee declinazioni, sembrano indicare un interessante quadro di soluzioni capaci di integrare l'approccio perfezionista di Cavell in modo da preservarne le potenzialità senza diminuirne il valore educativo.

In conclusione, tale posizione, una volta considerata una prospettiva capace di tenere conto dell'esperienza umana come non caratterizzata principalmente dal linguaggio, offre inoltre la possibilità di riconoscere che la condizione scettica che Cavell identifica con quella umana, una condizione prevalentemente intima e privata su cui egli basa l'idea del

²⁵⁵ Si veda Koopman (2007: 719 e seguenti)

sociale e del pubblico, non è qualcosa che tutti gli esseri umani acquisiscono necessariamente, e non deve neppure esserlo. Il pragmatismo, in particolare la declinazione di Dewey, che grazie alla ricerca di Koopman può ora liberarsi più agevolmente da una certa ombra fondazionalista, è in grado di spiegare perché la condizione scettica non riesce a rappresentare pienamente la totalità dell'esperienza umana. Quale di queste strategie si dimostrerà più o meno efficace è determinato dalle conseguenze pratiche delle nostre abitudini o, più precisamente, dalle modalità in cui gli esseri umani si adattano ai loro ambienti culturali e naturali. Secondo quest'ottica, una persona o un gruppo di persone può adattarsi all'ambiente cambiando assieme ad esso in un'infinità di modi possibili, e l'esperienza perfezionista è semplicemente uno di questi.

4. *Linguisticismo ed essenzialismo linguistico. Una possibile via d'uscita.*

Nell'indagine portata avanti finora si è proposta una linea interpretativa il cui obiettivo primario è quello di dimostrare come la strategia messa in campo dal Pragmatismo Transizionalista di Colin Koopman si riveli funzionale all'individuazione di alcune problematiche relative alla prospettiva perfezionista cavelliana. Uno dei nodi critici che dunque emergono dalla trattazione riguarda l'effettiva legittimità della critica di Koopman verso il comparto filosofico rortiano. Quella particolare tendenza fondazionalista, tipica del pragmatismo classico, sembrerebbe caratterizzare in qualche modo anche il lavoro di Richard Rorty portando anch'esso a identificarsi in ciò che Koopman definisce una forma di "Linguisticismo". Una critica simile, seppur in termini differenti, è stata mossa da Richard Shusterman nel suo *Reason and Aesthetics between Modernity and Postmodernity. Habermas and Rorty* (1997)²⁵⁶.

Shusterman individua nella strategia rortiana una sorta di essenzialismo linguistico che, privilegiando un uso estetico e privato del linguaggio, si differenzia tuttavia dalla posizione habermasiana che al contrario si focalizza su un utilizzo pubblico e razionale.

²⁵⁶ Richard Shusterman (2001), *Reason and Aesthetics between Modernity and Postmodernity. Habermas and Rorty*, in *Richard Rorty. Critical Dialogues*, Matthew Festenstein and Simon Thompson (Eds.), Polity

Tale prospettiva, secondo Shusterman, sottrarrebbe Rorty dalla necessità di fornire delucidazioni in merito ai contesti sociali in cui il linguaggio viene adoperato in maniera creativa, aggirando in questo modo la pressante incombenza di render conto in maniera adeguata della nozione centrale di conflitto la quale si lega a tutte quelle procedure inerenti la costituzione del consenso pubblico. L'argomentazione che segue intende analizzare questa posizione dimostrando come la proposta di Rorty, differentemente dal perfezionismo di Cavell, sia in grado di liberarsi più agevolmente da tali problematiche, aprendo dunque ad un lavoro successivo che presenta tuttora ampi margini di sviluppo. L'obiettivo è quello di evidenziare come le letture di Koopman e Shusterman del lavoro rortiano — se inteso in continuità con Dewey — possano rivelarsi in qualche modo parziali e a tratti limitate. Alla luce delle precedenti considerazioni, ciò che Koopman individua nell'opera di Rorty è quella particolare propensione ad associare la storicizzazione dell'esperienza alla sua linguistificazione, riconducendo tale approccio all'interno dell'orizzonte fondazionalista che il processo di storicizzazione intendeva inizialmente lasciarsi alle spalle. La trattazione di Shusterman si muove su binari paralleli, ma con esiti e intenti differenti. All'interno del suo lavoro, il confronto fra Rorty e Habermas è utile per mostrarne analogie e divergenze, al fine di delineare una strategia che si discosti da entrambi. Se da un lato, il primo rappresenta in qualche modo una prospettiva estetica e postmodernista, il secondo incarna le istanze della ragione e della modernità. Allo stesso modo, nonostante entrambi privilegino il linguaggio, Rorty antepone il ruolo della metafora e della retorica a quello della verità e dell'argomentazione che rappresentano invece i fattori linguistici su cui si concentra Habermas. Alla luce di ciò, secondo Shusterman, da tale confronto emergerebbe un forte dualismo fra estetica e ragione le quali vedono rispettivamente in Rorty e Habermas le loro estreme incarnazioni²⁵⁷.

In questo senso, l'invito rortiano ad abbandonare la teoria in favore di un svolta verso la narratività, concepisce quest'ultima nei termini di un progressivo affrancamento dal giogo della ragione, esortandoci a intraprendere il cammino dell'estetico. Pertanto, secondo Shusterman, Rorty considera l'estetica all'interno di un percorso ridescrittivo che

²⁵⁷ Si veda Shusterman (2001: 134-36)

guarda al particolare e al contingente come pure al privato, al transitorio e al romanzesco²⁵⁸. Raccontare storie personali piuttosto che offrire teorie generali delinea al contempo un rifiuto verso la riunificazione del pubblico col privato. Tale prospettiva, per Shusterman, rappresenta un vero e proprio tentativo di eludere il paradosso performativo che pone di fronte al problema di superare le due nozioni di teoria e ragione evitando al contempo di teorizzare e razionalizzare. Shusterman sostiene che la risposta fornita da Rorty in questo caso ha come obiettivo quello lasciarsi alle spalle le tradizionali istanze universaliste ed essenzialiste della teoria circa la verità al fine di raccontare storie personali sulla nostra emancipazione individuale, rendendo la filosofia una questione meramente privata²⁵⁹. Privilegiando dunque il linguaggio come costitutivo del sé e dei contesti di vita, Rorty sembrerebbe rifiutare la generale idea essenzialista di un linguaggio come sostantivo e universale, inteso come una sorta di entità costitutiva del nucleo comune dell'esperienza umana. Il focus riguarda più propriamente pratiche linguistiche storizzate, contingenti e particolari. Nell'ottica rortiana, secondo Shusterman, tali pratiche sono dunque «semplici strumenti per avere a che fare con l'esperienza, e la loro più alta funzione non è quella Habermasiana relativa a un problem-solving cooperativo per promuovere una comune comprensione e un comune consenso. Al contrario, questa funzione è estetica: creazione individuale, originale, per fare cose nuove, per fare qualcosa che non è mai stato sognato prima. Lo scopo principale è una innovativa creazione del sé»²⁶⁰.

L'indagine di Shusterman consente di notare come, sostenere una visione estetica che concepisca il linguaggio come uno strumento per promuovere una costante originalità, e dunque espressione di una individualità puramente privata, esponga il fianco all'obiezione secondo cui quello stesso linguaggio, al fine di poter essere attuabile, necessiti in qualche modo di un certo livello di stabilità, comunaltà, e di un accettabile grado di consenso. La risposta rortiana sembrerebbe dunque optare per una netta separazione fra un uso puramente privato e uno pubblico del linguaggio, laddove il

²⁵⁸ Si veda Shusterman (2001: 140)

²⁵⁹ Si veda Shusterman (2001: 141)

²⁶⁰ Shusterman (2001: 141)

primo, differentemente dal secondo, non sia caratterizzato dalla necessità di essere socialmente condiviso. Tale prospettiva non solo comporta una distinzione fra il linguaggio pubblico del consenso e il linguaggio privato della creazione ma, secondo Shusterman, ciò implica al contempo una netta separazione fra la sfera politica dell'organizzazione sociale e la sfera estetica dell'autonomia individuale. Poiché l'idea rortiana di costituzione e creazione del sé attraverso il linguaggio propone una dicotomia fra pubblico e privato, nell'ottica di Shusterman, questa suddivisione appare insostenibile in quanto una prospettiva che non sia capace di contemplare un sé e un linguaggio strutturati in un contesto pubblico e condiviso risulta oltremodo non praticabile.

Tale idea suggerisce inoltre una forma occulta di essenzialismo linguistico, e in questo senso Shusterman sostiene che il punto di vista rortiano che concepisce il sé come niente altro che una rete o un set di narrazioni «si avvicina pericolosamente alla prospettiva essenzialista della natura umana intesa come esclusivamente linguistica»²⁶¹.

Shusterman evidenzia come l'unico elemento non linguistico dell'esperienza che Rorty è in grado di riconoscere riguarda la sfera del semplice dolore fisico. Differentemente dall'umiliazione che si riferisce a un dolore più propriamente linguistico e umano, tale nozione rappresenta il fattore non-umano e non-linguistico che ci accomuna alle bestie prive di parola. Pertanto Shusterman dichiara: «il potere di una sofferenza così brutale spinge l'antimetafisico Rorty verso una visione apparentemente metafisica che contrappone la creazione linguistica umana a una realtà di fondo più profonda, essenzialmente crudele e disumana, fatta solo di potere e dolore... da scoprire là fuori»²⁶².

In questo senso la critica di Shusterman condivide con quella di Koopman sfumature analoghe nella misura in cui entrambi individuano nella proposta rortiana un pericoloso tentativo di ridurre l'esperienza umana al campo prettamente linguistico, esponendola a una serie di problematiche difficilmente aggirabili se non attraverso una risoluta integrazione. Nel caso di Koopman tale integrazione, come si è potuto notare, si esplica nello sviluppo di una via mediana che incarni gli aspetti migliori dei comparti di Rorty e

²⁶¹ Shusterman (2001: 142-43)

²⁶² Shusterman (2001: 143)

Dewey e ne abbandoni una volta per tutte le tracce fondazionaliste. La proposta di Shusterman segue una via differente, essa ci invita a una più profonda presa in carico dell'esperienza estetica non-discorsiva, presentandola non attraverso una dicotomia tra sfera pubblica e privata, ma nei termini di un'occasione fruttuosa capace di arricchire non soltanto la ricerca etica ed estetica ma al contempo l'indagine scientifica e politica.

La linea interpretativa che questo lavoro intende perseguire si propone di dimostrare come il punto di vista rortiano, seppur caratterizzato a momenti alterni da una certa ambiguità, riesca, anche grazie a questa stessa ambiguità, a trovare un modo per superare le criticità che i colleghi pragmatisti gli attribuiscono. Innanzi tutto è bene considerare come l'opera di Rorty possa a buon diritto considerarsi come uno sviluppo dell'etica situazionista e strumentale di Dewey che, ad una marcata enfasi sull'esperienza, sostituisce l'attenzione verso il linguaggio, individuando nel suo uso creativo la chiave per ridescrivere il vocabolario di ogni gruppo sociale influenzandone la rielaborazione delle pratiche di vita²⁶³. Tuttavia, tale nozione di linguaggio incarna i risultati di specifiche contingenze storiche riguardanti determinati contesti sociali. In risposta a Shusterman²⁶⁴, il quale sostiene che il lavoro rortiano consideri solamente una forma di linguaggio prevalentemente estetica, Rorty chiarisce come il linguaggio stesso abbia in realtà molteplici funzioni, due fra le quali riguardano la risoluzione di problemi pratici e la ricerca creativa di un vocabolario utile a raccontare il mondo. Sebbene da una parte Rorty suggerisca come nell'epoca contemporanea risulti prioritario un utilizzo del linguaggio che miri alla creazione di un nuovo vocabolario in grado di raccontare più adeguatamente i nostri contesti di vita, egli è al contempo disposto ad ammettere che gli esseri umani adoperassero il linguaggio per risolvere problemi molto tempo prima di iniziare a svelare e raccontare nuovi mondi attraverso di esso²⁶⁵. Con riferimento ad un utilizzo più estetico pertanto Rorty sostiene che le parole «non hanno una preferenza innata che gli consenta di venire utilizzate per alcuni scopi piuttosto che per altri più ordinari»²⁶⁶.

²⁶³ Mahon (2014: 46)

²⁶⁴ Si veda Richard Rorty, *Response to Richard Shusterman*, in *Richard Rorty. Critical Dialogues*, Matthew Festenstein and Simon Thompson (Eds.), 2001, Polity

²⁶⁵ Si veda Rorty (2001: 154)

²⁶⁶ Rorty (2001: 154)

I due usi del linguaggio non vengono dunque concepiti nei termini di una dicotomia, all'interno della quale un utilizzo prevale sull'altro, ma essi interagiscono in una dimensione di continuità e di interscambio reciproco in base alle contingenze storiche che di volta in volta si manifestano nel percorso di sviluppo dei gruppi sociali presi in considerazione. Tale premessa si rivela necessaria al fine di fare chiarezza sulle modalità in cui Rorty ripensa anche il rapporto fra pubblico e privato, poiché Shusterman, come si è visto, considera il lavoro rortiano esclusivamente all'interno di una prospettiva privatistica. Ad una netta separazione fra la sfera sociale e quella individuale, secondo Shusterman, Rorty non associa un'adeguata presa in carico del comparto pubblico nel quale lo stesso linguaggio privato prende forma e si sviluppa. Di conseguenza, nel replicare alla critica per cui all'interno del suo lavoro egli considera le pratiche linguistiche esclusivamente come meri mezzi per interagire con l'esperienza, la cui più elevata funzione è quella estetica, Rorty sviluppa una linea di ragionamento che mira a scardinare le basi stesse della strategia di Shusterman. In questo senso Rorty propone un'analogia con il mondo della botanica per avvalorare la propria tesi e dichiara: «Le orchidee si trovano ad un livello più alto della filogenesi rispetto agli alberi, e colpiscono molti di noi in quanto più belle e più interessanti. Ma senza le foreste non solo non avremmo le orchidee, ma non avremmo ossigeno. Senza il banale e ordinario utilizzo problem—solving del linguaggio non solo ci priveremmo dell'occasione e della motivazione per inventare un linguaggio orchidaceo, ma non ci sarebbe neppure un'economia e una società»²⁶⁷.

Emergono in questo senso due punti: (1) se è vero che esiste un'evidente differenza fra un'orchidea e un albero, e nonostante ciò permane un forte legame tra loro, allo stesso modo, è possibile cogliere una marcata differenza fra sfera pubblica e privata, nonostante il sé privato, e il linguaggio che si sviluppa attorno alla sua creazione, siano socialmente costituiti e strutturati attorno al contesto pubblico preso in esame; (2) con riferimento alle modalità in cui Rorty, alla luce della sua argomentazione, concepisce la relazione fra le due sfere pubblico-privato, l'obiettivo è in primo luogo quello di tracciare una distinzione fra

²⁶⁷ Rorty (2001: 154)

*responsabilità verso noi stessi e responsabilità verso gli altri*²⁶⁸. Pertanto, se anche volessimo portare alle estreme conseguenze la posizione per cui la prospettiva rortiana presenti forti analogie con il perfezionismo cavelliano, condividendone dunque i limiti e le problematiche evidenziate nelle sessioni precedenti, va tuttavia considerato che Rorty relega un certo uso del linguaggio, e della sua pratica ironica ridescrittiva, alla sfera privata, sviluppando al contempo la figura del liberale connesso alla sfera pubblica. Non è dunque casuale la costituzione di una figura, quella dell'Ironista-Liberale, la quale, tenendo distinte le due componenti, ne coniuga al contempo i tratti migliori, nel tentativo di mettere la pratica ironica al servizio della tendenza solidaristica tipica della sua controparte liberale. Tale connessione non deve trarre in inganno i detrattori, in quanto, come si è visto in precedenza, Rorty precisa quanto sia importante non cadere nell'errore di concepire una retorica pubblica basata sulla pratica ridescrittiva ironica. Piuttosto, le due tendenze, devono riuscire a coesistere e bilanciarsi ma mai ridursi vicendevolmente l'una con l'altra. In questo senso Rorty è altrettanto solerte nell'osservare come si sia dovuto attendere diversi millenni di cooperazione sociale prima della comparsa di una nozione privata del sé. Pertanto egli conclude sostenendo che «gli esseri umani usavano il linguaggio molto tempo prima che qualcuno potesse avere il benessere, la comodità, e la sicurezza di sviluppare un'agenda privata»²⁶⁹.

Nel confronto con Foucault preso in esame nel primo capitolo, è lo stesso Rorty a fornire utili indicazioni in tal senso. In *Contingency* è evidente la volontà rortiana di abbandonare una strategia politica che incarni il desiderio di autonomia privata al fine di attuare quella rivoluzione concettuale verso cui l'approccio foucaultiano concentra invece la sua enfasi. Ciò nondimeno, con riferimento alle durissime condizioni dei regimi dittatoriali in cui versavano i popoli del Paraguay, dell'Albania e del Sud Africa sul finire degli anni Ottanta, Rorty dichiara: «E' difficile pensare che in Paesi come il Sud Africa, il Paraguay e l'Albania la crudeltà possa diminuire senza una rivoluzione violenta. Ma in questi paesi la qualità decisiva è il semplice coraggio (come quello dei capi di COSATU e

²⁶⁸ Si veda Rorty (2001: 155)

²⁶⁹ Rorty (2001: 155)

dei firmatari di Charta 77) e non quel tipo di acume intellettuale che dà i suoi contributi alla teoria sociale. In luoghi come questi lo “smascheramento” di cui dà prova Foucault è irrilevante. Perché il potere dà mostra di sé, e nessuno è vittima di un inganno»²⁷⁰.

Questo passo è particolarmente esplicativo e dimostra quanto la prospettiva rortiana non contempli esclusivamente una dimensione privata e puramente estetica. Tuttavia tale prospettiva non si riferisce neppure soltanto ad un uso pubblico del linguaggio, ma la sua visione considera un quadro esperienziale capace di incarnare al suo interno il pubblico, il privato, il linguaggio nel suo complesso, e una serie di doti pratiche che non si esauriscono né si riducono alle sole pratiche linguistiche. In questo senso è possibile affrontare l'ultimo spinoso nodo critico sollevato dallo stesso Shusterman fornendo una risposta che appare soddisfacente. In primo luogo, i passi presi in esame poc'anzi rimandano alla trattazione portata avanti in *Human Rights, Rationality and Sentimentality* (1993), in cui si mostra come l'intero processo di educazione sentimentale degli individui possa avvenire solo in presenza di alcune pre-condizioni fondamentali come una certa sicurezza economica²⁷¹. Ciò, come si è visto, consente di cogliere la complessità del pensiero rortiano e di collocarlo all'interno di un orizzonte più ampio di quello relativo ad un uso esclusivamente privato ed estetico del linguaggio, e che affonda le sue radici nel lavoro di Dewey sugli ambienti umani, tenendo dunque conto di una nozione del sociale capace di considerare il campo dell'esperienza nel suo complesso. Dunque se consideriamo Rorty in continuità con la prospettiva di Dewey, è possibile individuare anche nella sua concezione del rapporto tra linguaggio e ambienti sociali il riferimento a un contesto esperienziale non completamente esaurito dall'esperienza linguistica. L'enfasi di Rorty sulla natura conversazionale delle esperienze umane è tuttavia funzionale alla loro semplice verbalizzazione e interrogazione all'interno di un discorso pubblico che ne tenga conto nella maniera più adeguata. Ma egli è consapevole di come esperienze quali la sofferenza e il dolore costituiscano per gli esseri umani realtà più che tangibili, e in questo senso il loro carattere "pre-linguistico" è dichiaratamente esaminato. Il riferimento ad una dimensione

²⁷⁰ Rorty (1989: 236)

²⁷¹ Richard Rorty, *Human Rights, Rationality and Sentimentality* (1993), in *The Rorty Reader*, Christopher J. Voparil and Richard J. Bernstein (Eds.), Wiley-Blackwell, 2010, pp. 351-365

pre-linguistica del dolore, viene tuttavia inteso da Shusterman nei termini di una potenziale pericolosa ricaduta nel campo metafisico, dirottando ancora una volta la proposta rortiana verso un'ulteriore forma di essenzialismo²⁷². In tal senso Rorty sembra abbastanza chiaro, in quanto nella sua prospettiva, ciò che ci differenzia dagli animali è riconducibile né più né meno che alla nostra abilità di utilizzare il linguaggio, nello stesso modo in cui ciò che distingue animali e piante sta nella capacità dei primi di potersi muovere. L'unico problema riguardante ciò che Shusterman chiama essenzialismo, per Rorty, risiede nella «suggerzione metafisica che alcune delle nostre classificazioni, e non altre, suddividono la natura fin dalle sue radici»²⁷³.

Pertanto, il richiamo alla realtà pre-linguistica del dolore, nell'opera rortiana, differentemente da ciò che Shusterman sostiene, non scredita affatto quel tipo di esperienza sensoriale, ma la riposiziona all'interno di una cornice che si dimostra altresì aperta ad un mondo naturale e ad un campo dell'esperienza più ampio che potrebbe includere nel dibattito etico e nella conversazione politica, tra le varie cose, il mondo naturale e quello animale. Come di fatto sta avvenendo ai giorni nostri nelle piazze e nelle vie di alcuni importanti centri urbani del pianeta e nelle piattaforme mediatiche di mezzo mondo in relazione alle problematiche ambientali, alle richieste per lo smantellamento di allevamenti intensivi, come pure alla lotta verso lo sfruttamento del suolo nelle grandi piantagioni del sud del mondo. A ciò si aggiunge il continuo avanzamento tecnologico e la spinta evolutiva che quotidianamente sfidano le nostre abitudini di vita e che vedono inoltre il mondo animale interfacciarsi sempre più prepotentemente e in modi via via più complessi con quello umano. Quale forma tali relazioni e conflitti prenderanno nel futuro più prossimo non è dato saperlo, ciò dipenderà innanzi tutto dagli effetti delle risposte adattive che in primis noi, come esseri umani, saremo in grado di concepire e attuare in relazione agli ambienti di vita sia sociali che naturali. In secondo luogo, ciò dipenderà dalle modalità in cui sapremo raccontarci un eventuale possibile futuro e da come alcune

²⁷² Si veda Shusterman (2001: 143); In riferimento alla menzione rortiana di una dimensione pre-linguistica del dolore, egli dichiara: «il potere di una così brutale sofferenza spinge persino l'antimetafisico Rorty verso una visione apparentemente metafisica che contrappone la creazione linguistica umana a una realtà di fondo più profonda, essenzialmente crudele e disumana, "solo potere e dolore... da trovare là fuori"»

²⁷³ Rorty (2001: 155)

narrazioni, piuttosto che altre, saranno capaci di tenere assieme ognuno dei fattori in gioco, animali e piante compresi, in modi più o meno funzionali alla prosecuzione e allo sviluppo della nostra stessa vita. Una prospettiva, questa, che a ben vedere non si discosta poi molto da quella che Richard Rorty ha proposto all'interno del suo lavoro.

III. Gianni Rodari e La Grammatica della Fantasia. Un binomio possibile

1. *Vita e formazione del giovane Rodari.*

Nelle sezioni precedenti del lavoro si è tentata un'analisi sui tratti costitutivi della proposta rortiana, evidenziandone inoltre aspetti problematici e analogie con altri approcci filosofici. Nello specifico, il primo capitolo ha introdotto il pensiero di Richard Rorty e la figura dell'Ironista-Liberale facendo luce sul rapporto tra pubblico e privato che in questa figura trova una sua originale coniugazione. Il secondo capitolo si è concentrato sul confronto fra John Dewey e Stanley Cavell, due autori per molti aspetti differenti, ma che attraverso il punto di vista rortiano sono in grado di convivere entrambi all'interno di una comune cornice, la quale coniuga assieme le istanze perfezioniste cavelliane e quelle socio-pedagogiche tipiche dell'approccio pragmatista deweyano. L'ultima sezione del lavoro si articola in due fasi distinte ma al contempo legate fra loro. Nella prima di esse si affronterà la vita e il lavoro di uno fra i più celebri e importanti autori italiani del secolo scorso, Gianni Rodari, analizzandone le esperienze formative, il pensiero e la prospettiva pedagogica nel suo complesso. Delineare i tratti salienti della proposta rodariana sarà fondamentale per aprire alla successiva fase dell'indagine la quale concentrerà la sua enfasi attorno al confronto con il lavoro di Richard Rorty, confronto reso inoltre possibile dalle letture, a tratti affini, che i due autori forniscono della prospettiva deweyana. L'obiettivo finale è quello di dimostrare come, fatte alcune precisazioni, il metodo rodariano costituisca per certi versi una vera e propria applicazione pratica del pensiero di Rorty. Inoltre, se analizzate a fondo, le due prospettive sono in grado non solo di integrarsi vicendevolmente ma di indicare, alla luce del quadro socio-politico e culturale contemporaneo, e attraverso una doverosa sintesi, il percorso verso un nuovo modo di intendere l'educazione privata e pubblica degli individui che sia tuttavia capace di soddisfare in modo più attento le esigenze e i bisogni della società odierna.

Comprendere il pensiero di Gianni Rodari non è impresa da poco, complice anche una certa tendenza a confinare l'autore all'interno di una cornice scanzonata e leggera che lo

concepisce come semplice scrittore di racconti per bambini, dove la stessa favola è spesso intesa come un mero mezzo per sfuggire dalla realtà, e dunque neppure vero e proprio strumento pedagogico. Tale svalutazione, che non investe direttamente solo l'opera di Rodari, ma l'intero comparto della letteratura per l'infanzia, trova in Benedetto Croce uno dei maggiori sostenitori. Il punto di vista crociano²⁷⁴ infatti non concepisce la letteratura per l'infanzia come vera arte e dunque la esclude inevitabilmente da un qualsivoglia dibattito di natura etica. Questo approccio ha fortemente influenzato non solo il pensiero novecentesco, ma la stessa prospettiva pedagogica nell'Italia del dopoguerra, la quale si interrogava sulla possibile offerta formativa da sottoporre ai bambini e alle bambine nelle scuole. In un contesto didattico prevalentemente cattolico come quello italiano prevalse dunque, in una prima fase, l'idea di una letteratura per l'infanzia "frenata" che si premurasse in primo luogo di «vagliare e rivagliare i libri fiabeschi prima di porli nelle mani dei fanciulli»²⁷⁵.

Ancora oggi il retaggio crociano influenza l'opinione attorno al lavoro di Gianni Rodari considerandolo in ultima istanza una sorta di nemico dell'apprendimento. Pertanto nel metodo rodariano si individua uno dei principali germi del decadimento dell'istituzione scolastica per come la conosciamo noi oggi²⁷⁶. Si approfondirà più avanti questo aspetto, basti ora solo un breve accenno generale al fine di chiarificare il quadro di partenza da cui si intende avviare l'indagine. In questo senso, risulta doveroso fornire una preliminare ricognizione sulla vita del giovane Rodari, dagli albori della sua formazione scolastica all'affermazione come giornalista, scrittore e educatore di successo.

Giovanni Francesco Rodari, nasce il 23 ottobre 1920 a Omegna, cittadina al confine tra Piemonte e Lombardia. Il padre, Giuseppe, uomo con forte spirito anticlericale e antifascista, è il fornaio del paese, dettagli questi che caratterizzeranno l'attenzione futura del giovane Rodari verso i temi legati al lavoro, la sua lotta partigiana e la posizione critica verso il bigottismo cattolico. Orfano di padre ancora bambino, Rodari si trasferisce con la madre Maddalena e i fratelli, Cesare e Mario, a Gavirate, dove egli conclude il ciclo delle

²⁷⁴ Si veda Benedetto Croce, *La Letteratura della Nuova Italia*, Vol. II, Laterza, 1973

²⁷⁵ Si veda Giovanni Bitelli, *Il Comico e l'Umoristico nei Libri per Ragazzi*, Schedario, 1962

²⁷⁶ Si veda Paola Mastrocola, *Togliamo il disturbo. Saggio sulla libertà di non studiare*, Guanda, Parma 2011

elementari. A undici anni si iscrive al seminario per frequentare il ginnasio. Il rendimento scolastico è ottimo, ma ben presto inizia a diventare insofferente verso la disciplina rigida della scuola dei preti. E' il 1933, e Rodari lascia il seminario, l'anno seguente inizia a frequentare le scuole magistrali a Varese. Nel 1935 entra nell'Azione Cattolica e ne diventa poco dopo presidente del circolo giovanile a Gavirate. Nello stesso anno esordisce inoltre come autore di opere letterarie sia come giornalista, pubblicando racconti sul settimanale diocesano *L'azione giovanile*, e collaborando con il bisettimanale cattolico *Luce*.

Lo spirito critico di Rodari si sviluppa ulteriormente alimentando il sentimento di ribellione contro ogni forma di autoritarismo. Pertanto il suo interesse si orienta verso la politica, complice anche una marcata indignazione nei confronti dell'obbligo di iscrizione alla Gioventù Italiana del littorio. Tale indignazione in breve tempo sfocia in analisi attenta e critica esplicita al fascismo, il quale ha inoltre portato la guerra in Abissinia.

Secondo Pietro Greco, le esperienze che negli anni giovanili influenzano e stimolano in Rodari lo sviluppo di una coscienza politica sono prevalentemente tre: «La prima interna alla scuola: dove [Rodari] ascolta e partecipa a discussioni con i compagni di classe che, da un lato, attaccano il fascismo e la monarchia che ne ha consentito l'avvento, mentre dall'altro esaltano la profonda natura democratica del sistema parlamentare inglese. E' in questo ambiente che Gianni inizia a elaborare una critica propria e sempre più profonda a quella lettura del corporativismo fascista come sintesi del liberalismo e del socialismo che viene propagandata a scuola. La seconda esperienza si consuma fuori dalle aule scolastiche: Gianni incontra e frequenta i giovani operai di Gavirate, tra i quali Francesco Frega, di cui si vocifera sia comunista (e in effetti è iscritto al Partito fin dal 1922). Francesco è esplicito e appassionato nei suoi discorsi. E' sull'onda di queste discussioni che Gianni inizia a leggere le biografie di Lenin e di Stalin, sia direttamente Lev Trotsky di cui divora *La mia vita*, la sua autobiografia, e la *Storia della rivoluzione russa*. La terza esperienza culturale e politica avviene nella Biblioteca Civica di Varese [...]»²⁷⁷.

Qui, il giovane Rodari, grazie al direttore della biblioteca, il cavalier Ramassi, un socialista di vecchia data, poté usufruire di qualsiasi libro egli avesse fatto richiesta.

²⁷⁷ Pietro Greco, *L'Universo a Dondolo. La scienza nell'opera di Gianni Rodari*, Springer, 2010, pp. 196-97

Pertanto non solamente libri sulla linguistica indo-europea, ma anche classici del socialismo, da August Bebel allo stesso Karl Marx. Queste tre esperienze caratterizzeranno profondamente il percorso di maturazione di Gianni Rodari e lo porteranno ad aderire idealmente a una visione comunista del mondo conducendolo inoltre a sentire l'esigenza di un coinvolgimento politico diretto²⁷⁸. Nel 1937 egli si diploma. Nel frattempo comincia a insegnare nelle scuole elementari. Studioso vorace, si appassiona di varie discipline, fra cui letteratura, filosofia, linguistica, storia dell'arte. In questo senso, uno degli aspetti caratterizzanti del pensiero rodariano è quello di non concepire confini fra questi ambiti di studio. Ciò si esplicherà, negli anni successivi, nella messa in opera di un vero e proprio metodo pedagogico capace di individuare nel cosiddetto "binomio fantastico", ossia l'accostamento di due termini appartenenti a campi semantici ed esperienziali differenti e apparentemente distanti, uno dei nuclei centrali dell'intero apparato metodologico.

Quello del binomio fantastico, era un gioco che Rodari era solito proporre ai suoi alunni al fine di stimolare in loro l'immaginazione e dare così vita ad un racconto partendo da due semplici parole, due oggetti, due concetti che all'occhio analitico di un adulto potevano sembrare inconciliabili. Si approfondirà in seguito la portata di queste nozioni. Ciò che tuttavia è necessario evidenziare in prima battuta è la costante tendenza di Rodari a individuare i canali, invisibili o più espliciti, che attraversano e connettono parole, discipline e pratiche ad un campo esperienziale più ampio che è quello della politica. In questo senso è altrettanto doveroso specificare che la nozione di politica che Rodari prende in considerazione contempla una prospettiva che investe l'esperienza umana nel suo complesso, da una partecipazione attiva di tutti e tutte ai problemi strettamente politici, al coinvolgimento collettivo nel processo di sviluppo e nel miglioramento delle condizioni di vita delle classi meno abbienti. Il che non si riferisce solamente alla messa in opera di politiche erogatrici dei servizi essenziali per i cittadini, ma ad un più ampio contesto che consideri la possibilità di svolgere tutta una serie di attività ricreative nel tempo libero che riguardino dunque svago e cura della persona. E' sul finire degli anni Trenta, in concomitanza con l'attuazione delle leggi razziali e a ridosso dello scoppio della

²⁷⁸ Si veda Greco (2010: 197).

guerra, che Rodari inizia a porsi il problema del come raccontare. Spinto da esigenze sia personali che lavorative, attraverso il controllo di una costante discussione e della sperimentazione, egli dà avvio ad una ricerca di tutte quelle regole per la costituzione di una “Fantastica”, ossia un'arte di inventar storie che si interrogasse non solo sulla funzione dell'immaginazione ma riguardasse inoltre le tecniche adeguate per stimolarla. L'obiettivo fu quello di individuare un'arte che potesse pertanto fungere da «strumento per l'educazione linguistica (ma non solo...) dei bambini»²⁷⁹.

Come si vedrà più avanti, questa ricerca lo condurrà negli anni futuri al concepimento della celebre *Grammatica della Fantasia*. Le esperienze letterarie di Rodari in questo periodo, dicono molto sul suo percorso come autore e consentono inoltre di cogliere i principali fattori che, assieme alle esigenze di natura politica, si fonderanno all'interno della proposta letteraria e metodologica che egli andrà a formulare subito dopo la guerra. Con la ricerca dell'essenziale Rodari si interessa dei temi dell'ermetismo, caratterizzato da un linguaggio quasi del tutto libero da punteggiatura. Una prosa che mira ad «opporsi alla superficialità della comunicazione di massa interpretando la realtà del mondo attraverso una successione complessa e, appunto, ermetica di analogie»²⁸⁰.

Dunque un movimento che cerca di coniugare semplicità e complessità al tempo stesso. A ciò si aggiunge l'incontro con il surrealismo, il movimento di avanguardia che trova in André Breton uno dei suoi principali teorici. Quest'ultimo viene a sua volta influenzato da Freud, dalla teoria dell'inconscio, dall'analisi dei sogni e dagli studi attorno agli elementi pre-razionali del pensiero. Rodari pertanto si avvicina ad una corrente che non ha come obiettivo quello di fuggire dalla realtà, ma si propone invece di andare oltre ciò che appare e che realtà non è. In questo senso «l'inconscio, il pre-razionale, il sogno con la libertà che si prende di associare senza limiti di connessione causale immagini e parole, sono parte della realtà – parte della realtà da disvelare – almeno quanto il conscio, il razionale, l'associazione causale di parole e immagini»²⁸¹.

Queste esperienze saranno fondamentali e confluiranno nel pensiero di Rodari

²⁷⁹ Gianni Rodari, *Grammatica della Fantasia*, Einaudi Ragazzi, 2010, p. 9

²⁸⁰ Greco (2010: 198)

²⁸¹ Greco (2010: 199)

concretizzandosi nel tentativo di sviluppare un metodo pedagogico che consenta al discente, non solo di ampliare il proprio vocabolario attraverso l'uso creativo dell'immaginazione, ma di saper coniugare la semplicità espositiva ad una complessità espressiva e viceversa, cercando inoltre di andare oltre la superficialità e cogliere le relazioni fra campi semantici ed esperienziali differenti, ampliandone i confini e dando vita a nuove e fantasiose commistioni. Lo scoppio della guerra nel '39 rappresenta uno spartiacque importante per il giovane autore. Rodari non parte militare poiché esonerato per ragioni di salute, ma ciò non gli impedisce di vivere come tutti e tutte le difficoltà, le tragedie e le contraddizioni del conflitto. In guerra egli perderà due dei suoi più cari amici, Nino Bianchi e Amedeo Marvelli, mentre suo fratello Cesare verrà internato in un campo di concentramento nazista. Le idee di Rodari sono sempre più chiare e, dopo lo sbarco alleato in Sicilia nel '43, è egli stesso a incaricarsi di istruire i giovani di Gavirate con idee marxiste e mantenere i contatti con la Resistenza, entrando a far parte delle Squadre Armate Patriottiche della 121^a Brigata "Walter Marcobi". Nel 1944 Rodari si iscrive al Partito Comunista e questo avvenimento costituisce una vera e propria svolta nella sua vita come pure nello sviluppo del suo pensiero. In seguito alla Liberazione del 25 aprile 1945 e la fine della guerra, la Federazione del Partito Comunista di Varese chiede aiuto all'autore nominandolo "redattore responsabile" del settimanale *L'Ordine Nuovo* che è l'organo ufficiale della Federazione. L'incarico è sia politico che giornalistico e investe in pieno quelle che sono le inclinazioni dell'autore, in quanto una delle sue più stringenti esigenze, sia come uomo politico che libero pensatore, è quella di stare a contatto con la gente comune e i suoi problemi²⁸². Uno dei fattori fondamentali che aiutano a comprendere non solo il contesto generale nel quale Rodari è inserito, ma fanno luce inoltre sulla genesi della prospettiva sia politica che pedagogica dell'autore, riguarda senz'altro le condizioni in cui, a guerra conclusa, la sinistra italiana si ritrova a operare.

Il paese necessita di un nuovo tipo di giornalismo, quello popolare, fino ad allora sconosciuto, e i giornali di sinistra devono farsi carico di questa incombenza.

²⁸² Si veda a tal proposito Carmine De Luca, *Un Giornalista con il gusto di raccontare*, in *Le domeniche di Gianni Rodari*, L'Unità, De Marchi Vichi (ed.), 2005

Il giornalismo popolare dunque deve rappresentare ed esprimere i bisogni delle classi lavoratrici, finora mai prese in considerazione dalla stampa. In questo senso, il soddisfacimento di un tale bisogno editoriale, rappresenta in primo luogo una sfida del tutto nuova, in quanto essa deve innanzi tutto farsi carico di nuovi valori e interessi (quelli di classe, della democrazia, della Resistenza) che mai fino ad ora avevano ricevuto attenzioni. Si tratta inoltre di creare nuovi linguaggi per un nuovo pubblico. Pertanto questa sfida incontra non solo gli ideali politici, ma investe pienamente anche la vocazione personale di Rodari. Egli ha infatti un'idea chiara del ruolo e della funzione che il giornale deve avere: «Provvedere all'indirizzo politico dei militanti comunisti del Varesotto, molti dei quali non leggono l'Unità. Si tratta di persone semplici, per lo più contadini. Non abituate a leggere. Per questo l'Ordine Nuovo ha poco testo, grandi titoli e molte immagini, foto e disegni. Non è solo una questione di forma. Ma anche di contenuti. Offerti molto spesso attraverso espressioni figurate, metafore, parabole. Gestite con leggerezza e ironia. Perché ciò che è importante non è solamente farsi capire da tutti, ma anche fare in modo che i concetti attechiscano e restino saldi nelle menti»²⁸³.

In questo senso, le nozioni e i concetti che Rodari intende trasmettere devono in primo luogo essere in grado di consentire anche ai contadini di sviluppare una coscienza di classe tramite la lotta e la formazione politica. Questo è, secondo l'autore, il compito principale che il giornalismo deve essere all'altezza di realizzare. La rubrica *Peder e Paul* ne costituisce una concreta espressione editoriale. La struttura dialogica è semplice e allo stesso modo ingegnosa. I protagonisti, Peder e Paul, sono due contadini che hanno un diverso grado di avanzamento nello sviluppo di una coscienza di classe. Paul è colui che manifesta i propri dubbi, le incertezze e i problemi, mentre Peder è la controparte che sostiene come la soluzione a tutti questi problemi e dubbi sia nell'azione politica, nella solidarietà di classe, nella rivendicazione che miri al progresso collettivo piuttosto che al miglioramento delle condizioni strettamente individuali. Il dialogo è chiaramente di tipo socratico; attraverso le sagge risposte di Peder, Paul incrementa in maniera progressiva la

²⁸³ Greco (2010: 201)

propria conoscenza sia politica che sociale, sviluppando via via una coscienza²⁸⁴. L'intento di Rodari è quello non solo di insegnare, ma divulgare, formare e trasmettere dei valori collettivi. Pertanto i dialoghi non hanno solamente una natura socratica, la quale mira in qualche modo ad un processo di sviluppo del sé individuale ma, fin dagli albori della produzione giornalistica dell'autore, essi fondono assieme nozioni politiche, ovvero democratiche, assieme ad un approccio galileiano che sia in grado di comprendere all'interno delle discussioni conflitti e antagonismi, fornendo pertanto una visione scientifica e generale della realtà. In questo senso, nei dialoghi proposti, molto spesso c'è un'asimmetria di vedute e posizioni, come pure di cultura. Non è inusuale infatti imbattersi in personaggi che hanno fra loro visioni contrapposte del mondo e della società. Come consente di notare Greco, «la polemica tra antagonisti è uno strumento che Gianni Rodari inizia a frequentare subito con assiduità. In un'altra rubrica, sempre su l'Ordine Nuovo, chiamata *I discorsi del cav. Bianchi*, oppone, appunto, al cavalier Bianchi – perbenista che spiega indignato che “non si deve permettere ai contadini di vendere ai prezzi che vogliono” se si vuole controllare l'inflazione – un difensore degli interessi dei contadini che, spiega: “bisogna invece avere il coraggio di colpire i veri colpevoli, [...] i grandi agrari, i grandi industriali, i grandi finanziari [...] che fanno i prezzi»²⁸⁵.

I dialoghi sono per necessità stereotipati, tuttavia Rodari non manca mai di chiosare i suoi racconti con l'immane ironia che contraddistinguerà tutta la sua produzione.

Sempre in questo periodo l'autore si cimenta come scrittore per il quotidiano *La Prealpina*, dove avrà la possibilità di soddisfare la sua recondita passione per la fiaba popolare e il racconto breve. L'esperienza tuttavia non è destinata a perdurare in quanto Rodari, nel 47, dopo essersi distinto sia a livello editoriale che nella vita politica, viene chiamato a Milano alla redazione dell'*Unità*, servizio cronaca. Per Gianni Rodari è un nuovo inizio, ma al contempo una conferma del proprio ruolo nel Partito e delle sue capacità come giornalista, divulgatore e scrittore di racconti. Nei primi articoli egli racconta la vita ordinaria delle persone, con attenzione ai dettagli, l'immane vena

²⁸⁴ Si veda a tal proposito Pino Boero, Carmine De Luca, *La letteratura per l'infanzia*, Laterza, 2009

²⁸⁵ Greco (2010: 202)

ironica, e la costante inclinazione a dare risalto a chi di solito non è coinvolto nelle narrazioni pubbliche. Come sostiene Greco, il giornalismo di Rodari può essere ricondotto a tre caratteri sostanziali: chiarezza, narrazione e realismo utopico. In questo senso «la prima, la chiarezza, è da intendersi in senso esteso. [...] il parlar chiaro. Senza fronzoli. Che ha come riferimento non i dirigenti del partito o i colleghi, come spesso accade in redazione. Ma i lettori. I lettori dell'Unità: gli operai di Milano, i contadini del varesotto. La seconda caratteristica è il “giornalismo come racconto”»²⁸⁶.

Greco a tal proposito riporta un passo rodariano tratto dall'Unità che vale la pena riproporre nei suoi tratti salienti al fine di cogliere in maniera più pregnante le caratteristiche della prosa di Rodari. Come è possibile notare, l'enfasi dell'autore è sempre focalizzata verso la descrizione del contesto in cui un certo fatto ha luogo, verificando inoltre gli effetti, spesso nefasti, che esso si porta dietro. Scrive Rodari: «Nelle cascine dell'Alto Milanese la voce del progresso ha cominciato a giungere un poco ogni sera con le ragazze che tornavano dalle prime fabbriche, sorte sulle rive di quel fiume Olona che è tra i più modesti e meno significativi della nostra geografia fisica, ma che da centocinquant'anni, da Varese a Milano, riceve i rifiuti di cartiere, tessiture, filature, cotonifici. [...] Una mattina essi [gli industriali] affiggono in portineria un elenco nominativo delle operaie da licenziare, contando così di farsi alleate tutte le altre, le più fortunate»²⁸⁷.

Il tentativo da parte degli industriali non sortirà l'effetto sperato e anzi, le operaie non si lasceranno intimorire né dividere, sviluppando così un incremento della solidarietà di classe. A ciò segue, come consente di notare lo stesso Greco, una morale tutt'altro che populistica, bensì di chiara matrice marxista²⁸⁸ In questo senso Rodari conclude: «L'unità che nasce nell'interno della fabbrica tessile è importante perché essa è anche, di fatto, nelle persone che la costituiscono, unità di proletari e contadini»²⁸⁹.

Il terzo aspetto che caratterizza il giornalismo di Rodari riguarda il realismo utopico, il quale consiste in un approccio capace di coniugare assieme uno sguardo oggettivo sul

²⁸⁶ Greco (2010: 204)

²⁸⁷ Gianni Rodari, *Queste ragazze ventenni non conoscono il cinema*, l'Unità, Edizione Milanese, 18 giugno 1948

²⁸⁸ Greco (2010: 205)

²⁸⁹ Rodari (1948)

mondo che sia al contempo in grado di proiettare nella pratica i futuri obiettivi socialmente ed individualmente desiderabili indicando la via per una loro concreta realizzazione. In questo senso emerge un interesse per la realtà che non è dunque solo di tipo contemplativo e che non mira a indagare esclusivamente la dimensione individuale dell'essere umano ma anche quella sociale, cogliendo inoltre i cambiamenti in atto nel mondo, sia positivi che negativi. Questo pone l'autore di fronte alla necessità di raccontare, seppur attraverso una scrittura ricca di pathos, ironia o metafore, una realtà oggettiva che è quella quotidiana della gente comune che a piccoli passi, e non senza difficoltà, sorregge il motore della storia. La prosa rodarina non rinuncia mai al tentativo di suscitare nel lettore un'intensa emozione e una totale partecipazione sul piano estetico e affettivo, come pure a burlarsi di coloro i quali utilizzano il proprio potere per opprimere i più deboli. L'ironia di Rodari, come si vedrà nelle sezioni successive del lavoro, costituisce pertanto uno strumento fondamentale capace di metter in dubbio la fissità e l'autorità dello status quo e di coloro che mirano a conservarlo, al fine di riconnetterci con una realtà possibile, migliore e desiderabile, ridescrivendo così i contorni di un mondo spesso ingiusto.

Per Rodari è tuttavia essenziale mantenere i piedi ben ancorati al presente ma al contempo considerare la realtà che è ancora da costruire, quella del domani. In questo senso, quella rodariana «è una narrazione progettuale. Scientifica, potremmo dire. L'analisi delle condizioni oggettive di partenza, infatti, è sempre precisa, mai ideologica. La sua idea – il suo progetto – traspare, in maniera limpida, solo nella fase successiva: quando si tratta di modificare la realtà o, almeno, quella parte di realtà che non gli piace, per costruire su basi solide ed enorme fiducia, un futuro desiderabile»²⁹⁰.

In questo senso Gianni Rodari è propriamente un “realista utopico”, e attraverso tale approccio egli intende la scienza e la tecnologia come mezzi per plasmare la realtà quotidiana e costruire quella futura. E' dall'esperienza giornalistica rivolta agli adulti che Rodari sviluppa tuttavia un interesse verso una forma di giornalismo rivolto ai più piccoli.

Inizialmente, uno dei suoi incarichi nella redazione, oltre al giornalismo di cronaca, doveva concepirsi come una rubrica umoristica per adulti, e questo la dice lunga

²⁹⁰ Greco (2010: 205)

sull'importanza dell'ironia nell'opera di Rodari, ma in seguito, con lo pseudonimo di Lino Picco, l'autore redige una vera e propria rubrica domenicale per i bambini.

Come egli stesso racconterà su *Il Pioniere dell'Unità*:

«Doveva essere una specie di angolo umoristico. Io feci le mie prove e il risultato, lì per lì, mi parve sconsolante. Le mie storielle sembravano piuttosto adatte ai bambini che agli adulti. O forse erano quel tipo di storie che gli adulti leggono, ci si divertono, ma per non confessare che le hanno lette volentieri, dicono: - Ma queste sono storie da bambini.

Gambetti e Ulisse decisero che la Domenica il giornale avrebbe pubblicato un angolo per i bambini, curato da me. In quell'angolo pubblicai le prime filastrocche, fatte un po' per ischerzo. Le filastrocche piacquero. [...] Io facevo queste filastrocche e firmavo "Lino Picco". E per un paio d'anni andai avanti così, senza pensarci troppo. Però quel lavoro mi piaceva sempre di più. Tra l'altro, con la scusa che erano "cose per bambini", potevo farle come mi piacevano, potevo dire quel che avevo in mente nella maniera che più mi piaceva, potevo giocare con la fantasia. [...] Non scrivevo per bambini qualunque, ma per bambini che avevano tra le mani un quotidiano politico. Era quasi obbligatorio trattarli diversamente da come prescrivevano le regole della letteratura per l'infanzia, parlare con loro delle cose d'ogni giorno, del disoccupato, dei morti di Modena, del mondo vero, non di un mondo, anzi, di un mini-mondo di convenzione»²⁹¹.

Da queste poche righe autobiografiche è evidente la volontà di Rodari di scardinare il vecchio pregiudizio sulla letteratura per l'infanzia, che proponeva ai bambini una realtà ideale, sconnessa dal mondo nel quale si trovano quotidianamente a operare, rifiutandosi di concepirli come agenti attivi. In Rodari dunque, anche nei primi racconti giovanili, emerge con prepotenza la volontà di presentare ai più piccoli la realtà per come essa è, e la filastrocca, attraverso un sapiente uso dell'ironia, ha la finalità di sovvertire l'ordine precostituito e far ragionare, divertendosi, sui problemi dei grandi, sul mondo di oggi, e provare a migliorarlo nei suoi aspetti indesiderabili.

²⁹¹ Gianni Rodari, *Storie delle mie storie*, in *Il Pioniere dell'Unità*, 4 marzo 1965

2. Educazione e letteratura per l'infanzia. L'approdo a Roma e l'esperienza del Pioniere.

All'Unità di Milano Rodari prosegue il suo operato sino al 1950. Nello stesso anno, l'allora dirigente del Partito, Giancarlo Pajetta, lo chiama a Roma nella redazione nazionale dell'Unità. L'incarico è più precisamente quello di fondare e dirigere un settimanale illustrato per ragazzi, *Il Pioniere*. Rodari, seppur titubante, accetta, spinto anche dallo spirito solidaristico che vigeva a quel tempo all'interno del Partito. La scelta di Pajetta è dettata in primo luogo dalla sempre più crescente attenzione del Partito verso l'educazione dei giovani, sia dentro che fuori dalle scuole. Tale attenzione poggia le sue radici su fattori molteplici e complessi che tuttavia, come Greco consente di notare, si possono ricondurre a tre ordini di interessi generali: «C'è un interesse ideale: l'affermazione, democratica, che il sapere appartiene a tutti. E che l'emancipazione delle classi umili avviene anche attraverso l'accesso al sapere di cui la borghesia tende a conservare un geloso monopolio. C'è un interesse pratico: il Partito conta quasi due milioni di iscritti, ha un'organizzazione capillare e ha necessità di formare una schiera estesa di quadri. C'è infine, un interesse ideologico: la guerra fredda è iniziata. L'interpretazione del mondo perde i suoi colori in chiaroscuro e assume sempre più una colorazione duale: bianco e nero. Non si deve cedere ai modelli e alle forme di comunicazione per i giovani edificanti delle parrocchie. Ma soprattutto non si deve cedere ai modelli aggressivi e alle forme di comunicazione che, in maniera sempre più incessante, provengono dagli Stati Uniti. Occorrono, appunto, modelli alternativi per veicolare i valori, alternativi, del comunismo»²⁹².

I toni sono pertanto molto aspri, e non si ammettono mediazioni fra sistemi²⁹³. Il dibattito mira all'affermazione di una conoscenza democratica, e non elitaria, assieme ad un modello culturale alternativo che possa attecchire nella società italiana nel periodo post-bellico. D'altra parte questo è un problema che lo stesso Antonio Gramsci si pone nei *Quaderni dal Carcere*, la cui pubblicazione nel dopoguerra influenza fortemente la

²⁹² Greco (2010: 212)

²⁹³ Si veda in tal senso il discorso del giovane Enrico Berlinguer, responsabile dei giovani comunisti, pronunciato a Torino, nel 1948, di fronte ad una folla di giovani operai. Berlinguer, critico al riguardo, dichiara: «la borghesia italiana vorrebbe che i giovani italiani fossero educati come i giovani americani, secondo le concezioni dell'americanismo» (Enrico Berlinguer, *All'avanguardia della gioventù italiana*, U.e.s.i.s.a., 6 luglio 1948)

formazione culturale del Partito Comunista italiano come pure dell'intero paese. Gramsci considera strettamente legati fra loro il problema dell'educazione in senso generale, dell'egemonia culturale e della letteratura per ragazzi. In questo senso, nel tentativo di mostrare quanto il concetto di rapporto pedagogico non possa ridursi ad un contesto strettamente "scolastico", per cui una nuova generazione assorbe i valori di quella precedente sviluppando di conseguenza una personalità superiore da un punto di vista sia storico che culturale, Gramsci dichiara: «questo rapporto esiste in tutta la società nel suo complesso e per ogni individuo rispetto a altri individui, tra ceti intellettuali e non intellettuali, tra governanti e governati, tra elites e seguaci, tra dirigenti e diretti, tra avanguardie e corpi di esercito. Ogni rapporto di "egemonia" è necessariamente un rapporto pedagogico e si verifica non solo all'interno di una nazione, tra le diverse forze che la compongono, ma nell'intero campo internazionale mondiale, tra complessi di civiltà nazionali e continentali»²⁹⁴.

Alla luce di ciò, con la fine del conflitto, il Partito deve misurarsi con il problema pedagogico non solo di fornire una scuola di massa aperta a tutti, ma al contempo considerare l'educazione fuori dalle scuole, focalizzandosi pertanto su una letteratura per ragazzi/e che li/e accompagni anche nelle ore di svago. Come storicamente noto, il PCI ha avuto un ruolo primario nella battaglia contro il fascismo e nell'opposizione partigiana. Questo, nonostante nell'immediato dopoguerra gli abbia consentito di emergere come partito di massa, con oltre due milioni di iscritti, fa sorgere una serie di problemi che necessitano di un'immediata risoluzione. Innanzitutto, per consentire ad un tale apparato di radicarsi nel paese, è necessario stabilizzarne il consenso. Inoltre si fa strada la pressante incombenza di formare i futuri dirigenti del Partito stesso. Tale ordine di problematiche investe in pieno la prospettiva gramsciana che consiste nel tentativo di acquisire un'egemonia culturale, mirando dunque alla costituzione di un sistema pedagogico di massa che sia in grado di contrastare la cultura delle classi egemoni e al contempo quella statunitense. Per la buona riuscita di un tale progetto occorre non solo mettere in campo un certo tipo di scuola pubblica, ma istituire specifiche scuole di formazione sia a livello

²⁹⁴ Antonio Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Volume II, Quaderno 10, PARTE II, Einaudi, 2014

nazionale che locale²⁹⁵. In questo senso, le stesse sezioni del Partito non possono limitarsi alla mera funzione propagandistica, ma devono necessariamente svolgere un ruolo pedagogico. Pertanto è essenziale costituire una vera e propria rete nazionale che sia in grado di sorreggere un tale apparato. Come Greco consente di notare nella sua analisi, «questa rete è costituita non solo dai giornali quotidiani (come l'Unità) e periodici (come Rinascita) a carattere politico generale, ma anche da una rete fittissima di periodici di settore e da case editrici. Di movimenti trasversali: le donne, i ragazzi, i giovani. Di scuole, per così dire, di alta formazione. Dove preparare i quadri nazionali»²⁹⁶.

Rodari dunque incarna e sviluppa, in una sua particolare variante, l'invito gramsciano, poiché, come egli stesso dichiara, nell'opera di Gramsci si individua una specifica nozione di cultura intesa come integrale e che sia dunque «filosofia e vita, pensiero e azione, che non evada mai la realtà sociale, [...] ma che riconosca e attui [...] il suo destino di essere cultura di parte, impegnata in una lotta di parte»²⁹⁷.

Ma è altrettanto importante notare come tale posizione, se da una parte non intenda affatto abdicare alla teoria e ai problemi di natura teorica, al contempo essa mira a smascherare tutti quegli approcci, crociano in primis, che fanno della teoria uno strumento per proporre posizioni universali e disinteressate dello spirito. Riprendendo Gramsci, Rodari mira pertanto a contrastare questo tipo di teorie, le quali hanno una loro precisa collocazione storica e la cui unica funzione è riconducibile ad una sorta di conservatorismo poco incline al progresso²⁹⁸, rilevandone dunque «il significato ed il valore storico di strumenti della conservazione sociale»²⁹⁹.

All'interno di questo quadro politico e concettuale Rodari dovrà destreggiarsi all'alba dell'incarico romano con il Pioniere. Il suo obiettivo sarà costantemente quello di proporre una “cultura integrale” al fine di interpretare il mondo e riuscire dunque nell'impresa di cambiarlo nei suoi aspetti indesiderabili. Ancor più nello specifico, il compito di Rodari sarà primariamente quello di sviluppare, ma in molti casi anche di ricostruire a partire dal

²⁹⁵ Si veda Greco (2010: 247)

²⁹⁶ Greco (2010: 247)

²⁹⁷ Gianni Rodari, *L'uomo nella realtà*, in Adamo, n. 6, 20 febbraio 1948

²⁹⁸ Si veda Vanessa Roghi (2021), *Tutto il mondo in filastrocca. Appunti e note di ricerca su Gianni Rodari*, in *La felice impresa. Letture e commenti delle opere di Gianni Rodari*, Loescher Editore, pp. 15-16-17

²⁹⁹ Rodari (1948)

passato, una letteratura per l'infanzia che abbia una connotazione nazionale. Tuttavia realizzare un progetto di tale portata significa scontrarsi con la concezione prevalente riguardante la letteratura per ragazzi/e, e che si fonda sull'idea del/la bambino/a inteso come “essere umano a metà”, la cui vita cognitiva è caratterizzata esclusivamente da fantasia, intuizione e sentimento, e che pertanto necessita solo di strumenti che gli/le consentano di “sentire” piuttosto che “capire”, poiché comprendere e conoscere sono facoltà che egli/lla svilupperà solo da adulto/a. La letteratura per l'infanzia è infatti ancora caratterizzata dall'antico dibattito attorno ai due grandi filoni di riferimento, ovvero Arte e Morale di stampo cattolico³⁰⁰; dunque, come sostenuto dalla scrittrice Giana Anguissola, collaboratrice del *Corriere della Sera* sul finire degli anni Cinquanta, lo/la Scrittore/trice per ragazzi/e «ha da servire l'Arte e da formare moralmente un giovane. Due ottime ragioni per renderlo più che cauto, avvertito»³⁰¹. In questo caso è possibile inoltre individuare un certo grado di continuità con la prospettiva ottocentesca che si opponeva strenuamente ad una letteratura per ragazzi/e che fosse divertente in favore di una letteratura edificante che venisse imposta loro, e che pertanto limitasse la possibilità di sviluppare un adeguato spirito critico³⁰². Come si è accennato in apertura al capitolo, Benedetto Croce, una delle voci più autorevoli nel panorama intellettuale del secolo scorso, si è espresso al riguardo, avvalorando questa tesi. Tuttavia Croce si spinge ben oltre, egli sostiene infatti che la letteratura per ragazzi/e non sia neppure ascrivibile all'interno dell'orizzonte artistico.

Tale posizione, implica necessariamente che la letteratura per bambini/e “non sarà mai vera arte”, e che dunque “difficilmente si possa dare in pascolo ai bambini l'arte pura”, poiché essa richiede una certa capacità cognitiva che secondo il filosofo, il/la bambino/a, non è in grado di esercitare né di sviluppare prima di un'età più matura³⁰³. Dunque la svalutazione crociana del contesto riguardante la letteratura per bambini/e non investe solo le opere e chi le compone ma gli/le stessi/e fruitori/rici. La prospettiva di Croce ripropone inoltre l'idea di una letteratura che non solo si rifiuta di affrontare il tema della realtà, ma al contempo evita di portare in scena temi divertenti, conducendo pertanto a

³⁰⁰ Si veda a tal proposito Pino Boero, *Una storia, tante storie.. Guida all'opera di Gianni Rodari*, Einaudi, 1992

³⁰¹ Anguissola Giana, *Solidarietà degli scrittori*, Schedario, febbraio 1957

³⁰² Greco (2010: 216)

³⁰³ Si veda Benedetto Croce (1973), *La Letteratura della Nuova Italia*, Luigi Capuana (Ed.), Laterza

una letteratura che esalta mondi del tutto inesistenti o talmente indietro nel tempo da non essere più nemmeno capaci di vantare alcun appiglio sui contesti di vita esperiti dal/la bambino/a stesso/a. In primo luogo è necessario avanzare una serie di precisazioni; come consente di notare lo stesso Greco, alla posizione espressa da Croce, è possibile muovere almeno tre obiezioni: «La prima è che non è possibile separare in modo così netto la letteratura diretta all'infanzia da quella diretta agli adulti. La seconda è che, in ogni caso, le due forme letterarie sono in stretta connessione tra loro: dialogano, in modo esplicito o, per lo più, implicito. Infine i bambini – come gli adulti – hanno diverse modalità di espressione dei loro giudizi estetici»³⁰⁴.

Rodari è pienamente consapevole di ciò, come pure del fatto che la letteratura per l'infanzia che aveva in mente Croce fosse tale da negare dignità al/la bambino/a e a sé stessa contemporaneamente. Una letteratura di quel genere non è pertanto capace di parlare ai bambini e alle bambine, ma piuttosto “bambineggia” e “bamboleggia”³⁰⁵.

In questo senso Gianni Rodari, nell'assumere l'incarico affidatogli da Pajetta, è deciso a educare ma senza “bambineggiare”, e si prefigge dunque di raccontare e affrontare la realtà in tutte le sue sfaccettature. Egli intende inoltre avanzare in quest'impresa utilizzando una letteratura, giornale o libro non è rilevante, che sia al contempo capace di far pensare, come pure di divertire. *Il Pioniere* non vuole dunque essere un giornale ideologico con una mera funzione propagandista, ma esso mira a costituire una nuova proposta di stampa per bambini/e. Al fine di riuscire in tale processo è necessario sperimentare nuovi linguaggi e canali di comunicazione, obiettivi che secondo Rodari sono attuabili solo lasciando libero sfogo al divertimento e dunque coniugando assieme fattori sia ludici che formativi³⁰⁶. Dal punto di vista dei mezzi di comunicazione, filastrocche e racconti sono privilegiati, tuttavia è importante tenere ben saldo il focus sui contenuti. In questo senso, come accennato in precedenza, il compito principale del giornale è quello di educare le giovanissime generazioni a una visione comunista del mondo, il che implica che il *Pioniere* parli in primo luogo di lavoro, solidarietà e pace.

³⁰⁴ Greco (2010: 237)

³⁰⁵ Si veda Remo Ceserani (1990), *Raccontare la Letteratura*, Bollati Boringhieri

³⁰⁶ Si veda Greco (2010: 253)

E' interessante notare come Rodari, assieme al collega disegnatore Raul Verdini, inizia col creare buffi personaggi fatti di frutta e verdura, quali Cipollino, il Principe Limone e Pomodoro. La scelta non è casuale, poiché essi, pur essendo a prima vista personaggi fiabeschi, raccontano la vita quotidiana di gente comune, una realtà che Rodari non si limita a contemplare ma con la quale intesse un rapporto profondo, e che attraverso la forza sovversiva del sorriso egli mira a cambiare e migliorare negli aspetti meno desiderabili. Come Rodari stesso dichiarerà sulle pagine del *Pioniere*: «Quei personaggi mi piacevano: mi ricordavano i miei primi anni all'Unità, quando lavoravo in cronaca, e mi occupavo di questioni alimentari, e ogni giorno facevo il giro dei mercati, guardavo i prezzi, e parlavo con commercianti e massaie, e scoprivo tanti problemi nella borsa della spesa della gente»³⁰⁷.

Le Avventure di Cipollino conquistano un immediato successo e Rodari d'ora in avanti sarà il più importante autore italiano per l'infanzia. Questa affermazione gli consentirà di focalizzarsi ulteriormente sul mondo giovanile e l'educazione ad esso correlata, sia formale che informale. Secondo questa prospettiva dunque, il processo pedagogico, non investe solo il tempo passato all'interno delle mura istituzionali ma deve sforzarsi di abbracciare i vari aspetti della vita quotidiana, di modo da coinvolgere attivamente non solo i/le bambini/e ma anche le famiglie e l'intera società. Pertanto, una delle questioni centrali attorno al lavoro di Rodari riguarderà la possibilità di sviluppare una certa idea di scuola, che sia capace di rompere col passato e che non miri alla sola diffusione della conoscenza ma che sia grado di concepire l'ambiente scolastico nei termini di un luogo in cui si possa costituire una partecipazione democratica, attiva e collettiva per la formazione di una cultura di massa³⁰⁸. A tal proposito, egli dichiara: «C'è un modo sbagliato e c'è un modo giusto di mandare i bambini a scuola. Il modo sbagliato consiste nel preoccuparsi solo che abbiano un buon grembiolino, una cartella che non vada in pezzi, l'occorrente per scrivere. Il modo giusto è di preoccuparsi anche dell'organizzazione scolastica. La scuola è un servizio statale. Il pubblico che se ne serve, e che paga le tasse, ha il diritto di

³⁰⁷ Gianni Rodari, *Storia delle mie Storie*, in *Il Pioniere dell'Unità*, 4 marzo 1965

³⁰⁸ Si Veda Greco (2010: 268-9)

rivendicare dallo Stato che questo servizio funzioni [...]. Le famiglie hanno il diritto di organizzarsi tra loro in comitati, in commissioni di mamme, in associazioni, per contribuire alla soluzione dei problemi scolastici. [...] Il problema della scuola è in questo periodo uno dei principali problemi familiari: bisogna portarlo fuori dalle pareti domestiche affrontarlo in forma associata e organizzata [...]. Di fronte allo Stato, è un diritto di tutti i cittadini chiedere per la scuola nazionale i soldi che vengono sperperati nel riarmo»³⁰⁹.

In questo senso emerge ancora una volta quella necessità gramsciana di costituire una “cultura di parte” che non guardi al bene del singolo individuo ma che sia in grado di coniugare individuo e società in maniera tale che quest'ultima ne ricomprenda e ne supporti le esigenze attraverso uno sguardo che privilegi l'aspetto collettivo, senza tuttavia distogliere mai l'attenzione da chi costituisce la società stessa e ne consente l'avanzamento. Da qui il costante tentativo di Rodari di dare risalto ai mestieri umili, alle classi sociali meno abbienti e alla realtà quotidiana nel suo complesso di relazioni e pratiche. Non a caso, egli ha una visione ben precisa della storia e del suo progredire, ma soprattutto, secondo la sua prospettiva, è altrettanto chiaro chi sia a muovere gli ingranaggi di tale processo. In questo senso, nella *Storia Universale*, Rodari dichiara: «In principio la Terra era tutta sbagliata, renderla più abitabile fu una bella faticata. Per passare i fiumi non c'erano ponti. Non c'erano sentieri per salire sui monti. Ti volevi sedere? Neanche l'ombra di un panchetto. Cascavi dal sonno? Non esisteva il letto. Per non pungersi i piedi, ne scarpe ne stivali. Se ci vedevi poco non trovavi gli occhiali. Per fare una partita non c'erano palloni: mancava la pentola e il fuoco per cuocere i maccheroni. Anzi a guardare bene mancava anche la pasta. Non c'era nulla di niente. Zero via zero, e basta. C'erano solo gli uomini, con due braccia per lavorare e agli errori più grossi si pote rimediare. Da correggere, però, ne restano ancora tanti: rimboccatevi le maniche, c'è lavoro per tutti quanti»³¹⁰.

E' necessario cogliere in questa filastrocca due aspetti sostanziali; in primo luogo essa non deve in alcun modo venire interpretata nei termini di un soggettivismo di matrice

³⁰⁹ Gianni Rodari, *Si avvicina il giorno del ritorno a scuola*, in *L'Unità*, 11 settembre 1952

³¹⁰ Gianni Rodari (1962), *Storia Universale*, in *Favole al Telefono*, Einaudi, 2006, p. 155

idealistica che rischia di cadere irrimediabilmente in una posizione anti-realista, per cui la realtà stessa dipende esclusivamente dall'azione dell'uomo e dal proprio modo di interpretarla. Tuttavia l'essere umano è capace di agire sul processo storico e sul mondo al fine di trasformarlo, ma solo attraverso un'azione collettiva che coinvolga la società nel suo complesso. Pertanto, come già sostenuto in precedenza nella *Storia degli uomini*³¹¹, un racconto che esce a puntate su *Vie Nuove* a partire dal 1958, la storia è opera degli uomini e non dei re, vale a dire che il processo storico è sorretto dalla totalità degli esseri umani che cooperano assieme ed è dunque fuorviante concepire la storia in quanto mossa dal singolo individuo. Da ciò ne deriva la figura di un intellettuale che si dedica al lavoro minuzioso, alla paziente attività quotidiana, e Rodari compie quest'impresa con voce chiara, schietta e vivace, ma mai violenta, al fine di richiamare alla lotta (per un mondo migliore) coloro che saranno gli adulti di domani ma che vivono nel presente e necessitano di una guida non autoritaria che gli consenta di acquisire gli strumenti pratici ed intellettuali per comprendere, criticare e trasformare il mondo che andranno ad abitare. Tutto questo Rodari lo farà in modo assolutamente ironico, seppur diretto e realistico, e tuttavia non didascalico, il ché non deve far cadere nell'errore di considerare tale metodo come meno politico. Proprio per questa sua chiarezza e semplicità, l'approccio di Rodari mette in campo un paradigma educativo aperto a tutti e tutte capace di insegnare divertendosi, e al contempo sviluppare una coscienza critica e una sensibilità verso il mondo e l'alterità che ancor'oggi risulta all'avanguardia tra le metodologie in campo pedagogico.

3. *Da Dewey al Reggio Emilia Approach. La Grammatica della Fantasia e il binomio fantascio*

Come si è potuto constatare, il dopoguerra costituisce, per gli eredi della Resistenza e per il Partito Comunista italiano, una vera e propria sfida epocale che investe in pieno, non solo il comparto politico, economico e sociale del paese, ma riguarda inoltre un processo di affermazione culturale relativo ad una particolare visione del mondo e ad un preciso set di valori. Mettere in campo una diffusione capillare di valori e idee, e dunque

³¹¹ La *Storia degli Uomini* esce a puntate su “Vie nuove” dal 25 ottobre 1958 al 25 luglio 1959.

mirare all'affermazione di una egemonia culturale, pone di fronte ad un pressante problema che riguarda il tipo di educazione da impartire ai cittadini e in particolar modo alle nuove generazioni. Si è già visto come Gianni Rodari abbia interpretato tale incarico nei termini di una relativa ripresa del pensiero gramsciano. Tale è la prospettiva che caratterizza lo stesso Partito il quale, tra il 48 e il 56, costituisce una Commissione Culturale per discutere e dettare una linea comune e condivisa sull'argomento³¹².

Tuttavia, sul piano pedagogico, l'approccio gramsciano non soddisfa interamente quel bisogno non solo teorico, ma anche metodologico e pratico, di (ri)costituire un sistema educativo per l'infanzia in grado di rompere con gli schemi del passato e che al contempo si riveli all'altezza degli ideali di progresso che il Partito desiderava realizzare. Una delle maggiori influenze in tal senso è costituita dal *Poema Pedagogico* dell'educatore e pedagogista sovietico Anton Semenovič Makarenko, che egli scrive nel 33 ma che viene diffuso in Italia solo nel successivo dopoguerra. Rodari stesso si ispira a Makarenko per la stesura del suo *Manuale del Pioniere*³¹³ e più in generale in relazione alla propria idea di educazione. Anche in questo caso tuttavia è necessario avviare un'analisi preliminare in merito alle vicende storiche che si sviluppano durante l'avvento del *Poema* nel nostro paese. Tale ricognizione è essenziale al fine di mostrare il tipo di rapporto che viene a instaurarsi fra la pedagogia di stampo sovietico pre-staliniana e l'attivismo di Dewey.

³¹² Si veda in tal senso Albertina Vittoria, *La commissione culturale del Pci dal 1948 al 1956*, in *Studi Storici*, Jan. - Mar., 1990, Anno 31, No. 1, *Contributi alla storia del Pci (1945-1956)* (Jan. - Mar., 1990), pp. 135-170. Vittoria dichiara che La Commissione Culturale venne costituita nel 48 «come commissione del comitato centrale dedicata al lavoro con gli intellettuali e ne era stata affidata la responsabilità ad Emilio Sereni, che già dal '45 teneva il rapporto con gli uomini di cultura. Essa nasceva come strumento per controbattere l'"offensiva reazionaria" che sempre più pressantemente si faceva sentire anche sul terreno della cultura, dove si manifestava come "tentativo di soffocamento di ogni tendenza culturale progressiva". Per condurre una lotta contro tale offensiva, per una cultura "nazionale", "libera", "moderna", "progressiva" e unitaria, occorreva uno specifico lavoro, un organismo apposito del partito, la cui attività non fosse "confusa" con quella della commissione stampa e propaganda: la commissione per il lavoro culturale doveva assumere "lo specifico compito di direzione politico-organizzativa dell'attività che tutte le organizzazioni di partito - e non solo i compagni intellettuali - sono chiamati a svolgere per la creazione di un fronte nazionale, democratico della cultura, per la difesa e per la rinascita della cultura italiana". Non si trattava solo di una maggior considerazione del lavoro culturale, ma anche, si precisava, di "accentuare il carattere politico, organizzativo di lotta che occorre imprimere a tale lavoro"» (Per i passaggi virgolettati all'interno della citazione si veda: *Per la salvezza della cultura italiana* (1 marzo 1948), *Risoluzione della direzione del Pci*, in *VU Congresso nazionale del Partito comunista italiano*. Documenti politici del comitato centrale della direzione e della segreteria, Roma, 1951 (d'ora in poi *VU Congresso*), pp. 18-22.

³¹³ Si veda in tal senso Vanessa Roghi (2021: 20-21-22). Il *Manuale* consiste in un compendio di regole e tecniche condivise per i Pionieri d'Italia, un gruppo scout comunista molto attivo nel centro-nord.

In questo senso l'obiettivo è quello di mettere in luce come i due approcci non siano poi così distanti relativamente al metodo, e per certi versi ai contenuti stessi. Le ragioni storiche dell'antagonismo fra le due prospettive, le quali vengono entrambe introiettate da Rodari all'interno del suo pensiero, sono ascrivibili più ad una ragione di forma che di vera e propria sostanza. Pertanto il formale rigetto della pedagogia deweyana, da parte dell'allora opinione pubblica italiana, sia di destra che di sinistra, riguarda propriamente un atteggiamento anti-americanista ascrivibile alle aree più conservatrici di entrambi gli schieramenti politici. Il tratto interessante da considerare è che i due approcci, sia quello relativo alla pedagogia sovietica di Makarenko, che all'attivismo pedagogico di Dewey, si sviluppano in un periodo che precede il conflitto, e nel caso di Makarenko egli scrive in un contesto pre-staliniano che tuttavia mostrava un forte interesse verso la *New Education* europea e il progressivismo di stampo statunitense³¹⁴. Questo consente di avanzare due osservazioni: 1) le due metodologie sono effettivamente molto vicine tra loro e nascono in un clima di interscambio e di interesse reciproco; 2) l'antagonismo tra i due approcci risale ad un periodo successivo al loro sviluppo e riguarda più propriamente le vicende storico-politiche venutesi a creare dopo la guerra e che videro i due grandi blocchi imperialisti, quello sovietico e statunitense, separarsi in maniera sempre più netta nel processo che infine porterà alla Guerra Fredda. In tutto ciò, l'Italia si trova in una posizione culturalmente complessa. Da una parte, il conservatorismo cattolico, sia di destra che di sinistra, vanta un'impostazione crociana, se non addirittura gentiliana, e dunque in continuità col periodo fascista, dall'altra, buona parte dell'ala comunista e socialista, intende prendere le distanze sia dal progressivismo statunitense³¹⁵ che dal conservatorismo di matrice crociana. In questo senso l'obiettivo, come già accennato in precedenza, è quello di costituire una cultura fondata su valori comunisti, ma che allo

³¹⁴ In tal senso si veda Antonio Santoni Rugiu, *L'arrivo di Makarenko in Italia*, in *Poema Pedagogico*, L'Albatros Editore, 2009, XXXVII

³¹⁵ Rugiu (2009: XXXVIII) in questo senso avanza un'ipotesi relativa alla diffidenza nei confronti dell'approccio deweyano e dichiara: «Questa diffidenza si poteva spiegare con il fatto che la sua importazione avvenisse con i favori di un allievo di De-vey, Carleton W. Washburne, che si era fatto una certa fama dirigendo a Winnetka nei pressi di Chicago dal 1919 un campus scolastico sperimentale ispirato allo stesso Dewey; e nel 1943 era stato nominato commissario del Governo militare alleato per la pubblica istruzione in Italia e poi, cessato il controllo degli alleati, era rimasto da noi come direttore dell'*United States Information Service* (USIS), agenzia ufficiale statunitense naturalmente ispirata allo spirito antico-munista conseguente alla già scoppiata guerra fredda»

stesso tempo sviluppi una sua precisa connotazione nazionale. All'interno di questa cornice storica, nei primi anni Cinquanta, il *Poema* giunge in Italia. Presentato quasi interamente come un romanzo esso riceve inaspettatamente una buona accoglienza anche dal versante democristiano del paese, che lo concepisce come una valida alternativa alle teorie permissiviste statunitensi. Tuttavia i motivi per cui l'ala comunista più radicale, a cui Rodari stesso appartiene, e quella conservatrice cattolica si dimostrano ostili verso la pedagogia statunitense non sono i medesimi ed è bene evidenziarne le specificità. Come Rugiu sottolinea in relazione ad un certo livello di accettazione del *Poema* da parte della destra: «Makarenko fu usato come arma polemica contro il permissivismo, contro l'educazione naturalistica *child-centered* e contro altre novità pedagogiche per dire: "Altro che attivismo, qui bisogna rientrare nei ranghi e restare sottomessi al *quia!*". Naturalmente era un'interpretazione di comodo, così come era una forzatura attribuire il lassismo e anche il lavativismo alla recente versione italica del cosiddetto attivismo pedagogico»³¹⁶.

Nel caso del versante comunista e socialista, il rigetto delle teorie deweyane si manifesta come una risposta all'atteggiamento anti-comunista che si sviluppa nel continente americano a partire dall'inasprirsi dei rapporti con la Russia sovietica, in particolar modo negli anni successivi alla fine del conflitto che aveva visto le due potenze allearsi contro la minaccia nazi-fascista. Sta di fatto che il *Poema Pedagogico* si diffonde nel paese senza troppi ostacoli e questo facilita di gran lunga il lavoro della Commissione Culturale come pure di Rodari. L'opera di Makarenko si presenta come un vero e proprio romanzo che racconta l'esperienza all'interno della Colonia Gorky, un riformatorio per giovani senza fissa dimora e delinquenti, di cui egli stesso fu direttore sino al 1928.

Il *Poema* evidenzia come all'interno della Colonia sia stato possibile restituire una vita socialmente e culturalmente attiva ai minori sulla base di un lavoro socialmente utile attraverso un coinvolgimento ponderato e razionale degli alunni nella gestione di un collettivo. Dunque nell'opera assume un significato centrale il rapporto fra individualità e collettivo in relazione alle difficili condizioni a cui sono costretti i ragazzi nella Russia degli anni Venti. Il lavoro di Makarenko investe in maniera radicale la coscienza di

³¹⁶ Rugiu (2009: XXXIX)

educatrici e educatori italiani/e che si interrogano su «come tenere insieme quel “fatto nuovo” che è la democrazia e l’educazione delle classi più povere»³¹⁷.

In questo senso l'obiettivo della pedagogia di Makarenko è propriamente quello di educare dei cittadini coscienti piuttosto che dei sudditi a cui vengano impartiti dall'alto gli insegnamenti³¹⁸. Come Vanessa Roghi consente a buon diritto di notare, nel *Poema* è possibile individuare la più limpida espressione della massima “un uomo solo, per quanto grande, è pur sempre solo”³¹⁹. La coralità non dissolve la centralità del singolo, piuttosto emerge una reciprocità fra individuo e collettivo che «smussa l'imponenza immanente del tutto sull'uno»³²⁰. Cionondimeno è importante notare come in Makarenko «ogni individuo è un mondo a sé: unico, irripetibile, irriducibile. E tuttavia, non si dà problema dell'individuo che si esaurisca tutto nei suoi termini individuali»³²¹. Il *Poema* diviene in poco tempo il controaltare educativo attraverso cui i comunisti italiani, intorno agli anni Cinquanta, costituiscono la loro critica alla pedagogia di stampo deweyano. Ai maestri e alle maestre che aspirano a un modo nuovo di insegnare che sia realistico e utile di fronte alle classi rurali abituate alla figura dell'insegnante severo e autoritario, il Poema dice che l'attivismo, che contempla la “libertà del fanciullo”, è sicuramente un'utile mezzo, ma è necessario anche un metodo, o più precisamente un insieme di tecniche e un/a educatore/trice in grado di renderle fruibili ai bambini e alle bambine. Il discente non può quindi essere lasciato solo nel suo percorso di apprendimento e sviluppo. In questo senso «l'adulto serve al bambino come la staccionata: dà un limite ma non ostacola, e soprattutto si può scavalcare»³²².

Alla metafora sulla staccionata Rodari preferirà quella della scala, e in merito alla figura dell'educatore egli dichiara: «Il concreto, nell'educazione, è il bambino: non il progetto educativo, non il programma scolastico, non la tecnica didattica in sé. Sono cose

³¹⁷ Roghi (2021: 20)

³¹⁸ Si veda Mario Lodi, *La scuola di fantasia*, in *Gianni Rodari e la scuola della fantasia*, a cura di L. Righetti, Cesena, Società Editrice del Ponte Vecchio-Casalini, 2012, p. 4.

³¹⁹ Roghi (2021: 20)

³²⁰ Tatjana Federovna Korableva, Emiliano Mettini, *Scegliere Makarenko*, in A. Semenovič Makarenko, *Poema pedagogico*, L'Albatros, 2009, p. XI.

³²¹ Franco Ferrarotti, *Sul Poema pedagogico di A. S. Makarenko*, in A. Semenovič Makarenko, *Poema pedagogico*, L'Albatros, 2009, p. XXXI

³²² Roghi (2021: 22)

banali, ma ce ne dimentichiamo ad ogni passo, perché ci fa comodo, perché l'idea che la rieducazione continua dell'adulto sia la premessa di ogni attività educativa, è difficile da accettare nella pratica. Essa genera l'impressione che non esistano punti fermi. La sensazione di una scala che sale soltanto, senza possibilità di scendere, senza pianerottoli per riposare. Ma questa è la vita, se non vogliamo illuderci: un lavoro da cui non si può andare in pensione, se non con la fine. Tutto questo potrebbe venire scambiato per un discorso sullo spontaneismo. Invece è proprio il contrario. Chi punta sullo spontaneismo non si preoccupa di aiutare il bambino: gli basta lasciarlo fare, vada dove vada. Puntare sul bambino è diverso, impone attenzione, spirito di servizio, impegno costante a essere, per lui, le cento cose di cui ha bisogno: il compagno di crescita, di gioco e di scoperta, l'animatore, l'esperto, il potere che gli procura gli strumenti che gli servono, l'adulto che lo provoca, gli rivela nuovi orizzonti, nuove direzioni di movimento. Noi siamo i gradini della scala che il bambino sale. Non c'è niente di mistico, in questo. Di fatto siamo quei gradini anche quando non ce ne accorgiamo: allora, s'intende, siamo gradini sconnessi, pericolanti e pericolosi»³²³.

E' evidente dunque la centralità del rapporto di codeterminazione che deve instaurarsi fra discente e la figura educatrice, come è altrettanto evidente che lo stesso Rodari non concepisca questa relazione come fissa e statica, ma come un continuo processo di sviluppo, apprendimento e trasformazione che investe tanto il/la bambino/a quanto l'insegnante, pur mantenendo ben chiari i ruoli. Come la stessa Roghi consente di notare, molte delle questioni affrontate da Makarenko verranno riproposte da Rodari nella *Grammatica della Fantasia*, unico suo testo teorico, il quale non solo costituisce un resoconto sulle tecniche e i meccanismi che regolano i processi creativi e la fantasia umana, ma raccoglie al suo interno gli esiti di un seminario svoltosi nel '72 a Reggio Emilia, all'interno del quale Rodari poté confrontarsi con le metodologie educative note sotto il nome di Reggio Emilia Approach messe a punto in quel territorio e sviluppatesi attorno al pensiero del noto pedagogo emiliano Loris Malaguzzi. Il dato interessante da considerare è che «sarà [...] proprio Malaguzzi, e le sue "scuole dell'infanzia", a incarnare, per Rodari, la

³²³ Gianni Rodari, *Dalla parte del bambino*, in *Il giornale dei genitori*, 1976, 7, p. 3.

possibilità di delcinare democraticamente quella pedagogia del collettivo nata in Unione Sovietica, nelle scuole di Reggio Emilia»³²⁴.

Questo aspetto necessita un approfondimento ulteriore, in quanto presenta alcune criticità la cui analisi conduce a uno dei nuclei centrali della ricerca. Nello specifico, il focus riguarda l'effettivo contributo che la prospettiva pragmatista deweyana può a buon diritto rivendicare nella costituzione di tali approcci educativi. Come si è poc'anzi accennato infatti, la pedagogia di Malaguzzi, la quale influenza fortemente Rodari nella stesura del suo testo teorico, trae a sua volta ispirazione dalla pedagogia sovietica di Makarenko. Tuttavia, l'approccio di Malaguzzi è al contempo immerso in una dimensione deweyana, e dunque costituisce un esempio concreto di come le due prospettive, quella statunitense e sovietica, non solo siano in grado di coesistere vicendevolmente, ma possano unirsi per dar vita a un metodo capace di mettere in campo un uso fruttuoso di entrambe le strategie. Se il Reggio Emilia Approach è in grado di coniugare le due metodologie, lo stesso si può dire dunque del lavoro di Rodari. Tuttavia, al fine di garantire una maggior chiarezza sul tema, è utile procedere ad un generale confronto fra l'approccio deweyano, che in buona parte si è già affrontato, e quello emiliano, per poi avviare una ricognizione del lavoro di Rodari nella sua *Grammatica della Fantasia*.

Una larga fetta delle relazioni più evidenti fra il Reggio Emilia Approach e la pedagogia Deweyana riguardano una certa concezione dell'esperienza estetica che le due prospettive condividono. Come si è potuto notare nel capitolo precedente, per Dewey, la nozione di esperienza è assolutamente centrale nella sua opera ed essa investe ogni ambito del sapere umano. In questo senso egli concepisce l'atto del compiere un'esperienza analogamente al processo fisiologico della respirazione negli esseri viventi, una condizione involontaria negli organismi umani scandita da un susseguirsi di intervalli che possono a buon diritto definirsi "ritmati"³²⁵. Dunque gli esseri umani entrano in contatto involontariamente con l'ambiente esterno, e questa condivisione "ritmica" che ne consegue accresce il valore e la quantità delle esperienze come pure dei significati possibili³²⁶.

³²⁴ Roghi (2021: 23)

³²⁵ Si veda John Dewey (1934), *Arte come esperienza*, Aesthetica Edizioni, 2020, p. 79

³²⁶ Si veda Valeria Farinacci, Cirstiana Prestianni (2020), *Art as experience di John Dewey ed il Reggio Emilia Approach. Prospettive filosofico-pedagogiche a confronto*, in *Ricerche di Pedagogia e Didattica – Journal of Theories*

Pertanto il rapporto con l'alterità si compie seguendo un tempo, e si riproduce attraverso azioni ed emozioni³²⁷, attività e linguaggi condivisi, attraverso i quali gli esseri umani costituiscono le basi della propria comunità condividendo valori morali e categorie intellettuali³²⁸. Questo tipo di relazioni ritmiche costituiscono un gruppo sociale, e le sue oscillazioni definiscono in qualche modo l'impulso innato dell'individuo di sincronizzarsi con l'altro in un rapporto di codeterminazione che investe il contesto esperienziale nel suo complesso³²⁹. Si è già analizzato il valore che per Dewey la comunicazione acquisisce nel percorso esperienziale umano, ciò che in questa sede occorre tuttavia sottolineare è il valore che il filosofo conferisce all'arte, in quanto concepita come modo di comunicare privilegiato. In questo senso, nel tentativo di mettere in risalto il valore della relazione, Dewey evidenzia inoltre quanto ogni cosa al mondo, anche la più individuale e particolare, «è potenzialmente comune, perché è qualcosa che, essendo parte dell'ambiente, interagisce con qualsiasi essere vivente. Ma diventa proprietà comune di cui si è coscienti, ovvero viene condivisa, attraverso le opere d'arte più che attraverso qualsiasi altro mezzo»³³⁰.

Dunque Dewey, nel concepire l'arte come una forma di comunicazione privilegiata, distingue il materiale esperienziale con cui ci si relaziona, da quello che viene inoltre condiviso e comunicato. Tuttavia, come si è potuto constatare nel secondo capitolo in merito al rapporto esperienza-linguaggio, è bene sottolineare come nella prospettiva deweyana l'arte, in quanto particolare forma di comunicazione, non esaurisce l'esperienza umana nella sua totalità. In quest'ottica, il particolare “ritmo” che connette l'essere umano all'ambiente si sviluppa in natura come nell'arte, e in questo senso «l'esperienza estetica è [...] connotata da una componente “musicale” ritmica che permette all'artista come al fruitore di vivere un'esperienza completa con l'opera d'arte»³³¹.

Secondo Dewey, il ritmo diviene propriamente estetico nel momento in cui viene incorporato dall'esperienza, e questo consente inoltre di riconoscere come le opere d'arte,

and Research in Education 17, 3, p. 108

³²⁷ Si veda Paolo Apolito (2014), *Ritmi di festa, Corpo, danza, socialità*, Il Mulino, p. 144

³²⁸ Dewey (2020: 277)

³²⁹ Si veda Apolito (2014: 51-4); si veda inoltre Farinacci e Prestianni (2020: 108)

³³⁰ Dewey (2020: 277)

³³¹ Farinacci (2020: 108)

nel connettere assieme organismo e ambiente, siano molto spesso in grado di generare esse stesse un tale “ritmo d'esperienza”³³². Pertanto, l'esperienza estetica diviene cumulativa e ingloba in sé diversi momenti portando ad una «rilettura in termini di inclusività della relazione come innesto»³³³.

In questo senso l'esperienza si sviluppa a partire dalle connessioni di legami esperienziali vissuti da un organismo umano che entra in relazione con l'ambiente esterno, generando così nuove cognizioni. Un innesto dunque, che arricchisce l'esperienza e con essa la vita. Come consente di notare Farinacci, Dewey «concepisce la continuità come categoria del vivere quotidiano di un individuo che incontra l'arte, in un processo di scoperta fluido, che permette di vivere l'allontanamento ed il ricongiungimento ritmico di pensieri ed azioni. L'uomo vive la continuità con l'arte nella sua incertezza, come nel legame con la vita, in un dialogo profondo con l'immaginazione artistica in cui l'esperienza si tramuta in arte e l'uomo in artista»³³⁴.

In questo senso l'arte si connette alla vita all'interno di un ambiente nel quale essa si genera e col quale a sua volta interagisce. Pertanto, in un contesto esperienziale in cui «ogni interazione è ritmo»³³⁵, l'arte conferisce valore all'indeterminatezza mentre l'esperienza si costituisce all'interno di un tempo che viene scandito da una certa ricorsività e che si esplica in un “adattamento per espansione”. Attraverso tale processo, l'essere umano diviene consapevole del proprio sviluppo, cogliendo la relazione fra impulsi e abitudini nei termini di un bilanciamento nella continuità esperienziale³³⁶.

All'interno di un quadro concettuale che concepisce l'esperienza come il risultato dell'interazione fra organismo e ambiente il quale, raggiunta la sua pienezza, diviene partecipazione e comunicazione³³⁷, l'esperienza estetica si manifesta nell'interpretazione e nel riconoscimento delle connessioni e degli effetti della propria attività. Pertanto, il sé, attraverso l'arte si relaziona con l'alterità in un legame che conferisce all'essere umano una

³³² Si veda Dewey (2020: 145, 268)

³³³ Farinacci (2020: 108); si veda inoltre Giovanni Matteucci (2020). Presentazione. In G. Matteucci (Ed.). *John Dewey, Arte come esperienza*, Aesthetica Edizioni, pp. 7-26

³³⁴ Farinacci (2020: 109)

³³⁵ Dewey (2020: 42)

³³⁶ Si veda Dewey (2020: 41); si veda inoltre Alberto Granese (1973), *Introduzione a Dewey*, Editori Laterza, p. 47

³³⁷ Dewey (2020: 49)

rete di valori via via più profondi³³⁸. Non è un caso dunque che Dewey, nel concepire la nozione di ritmo in termini squisitamente antropologici, intenda inoltre rimarcare il forte valore educativo dell'arte la cui esperienza specifica presenta forti analogie con il processo di sviluppo dell'organismo umano e del suo rapporto col mondo. Poiché all'interno del lavoro di Dewey è sempre presente un intento politico-sociale, la sua prospettiva mira a identificare nell'arte una fruttuosa possibilità di rielaborazione dell'esperienza di una comunità democratica, al fine di renderla più unita³³⁹. Seguendo questa linea, il Reggio Emilia Approach riprende la nozione deweyana di arte e la sviluppa all'interno di un contesto prettamente pedagogico. Come consente di notare Farinacci «ispirandosi alla concezione dell'arte come esperienza formativa di impronta deweyana, la pedagogia reggiana assorbe e reinterpreta il forte rimando al dialogo con l'ambiente, l'altro, gli oggetti nonché il suo ideale di relazione come sogno politico. La metafora ritmica ed il valore dell'interazione in Dewey si intersecano con la visione nel *Reggio Emilia Approach* dell'educazione basata sulle relazioni, la quale pone in stretto dialogo il microcosmo del bambino con il macrocosmo composto da genitori, insegnanti, atelieristi»³⁴⁰.

Chiaramente, al fine di sviluppare un contesto relazionale che implichi una partecipazione attiva dell'individuo, come accennato nel precedente capitolo in relazione a Dewey, anche secondo il Reggio Emilia Approach è necessario coltivare passioni e interessi di modo da valorizzare le relazioni e gli interscambi all'interno di tale contesto. Questo consente innanzi tutto di costituire un tessuto relazionale più unito e al contempo consapevole del valore dell'altro da sé. Come per Dewey, l'armonia che si ottiene consente di attuare una cooperazione fra le parti più fruttuosa e funzionale³⁴¹. La prospettiva non si discosta poi molto dal focus solidaristico rortiano, in quanto il Reggio Emilia Approach, stimolando la partecipazione del gruppo sociale di riferimento ad una progressiva apertura e al cambiamento, segue la teoria del sociologo francese Edgar Morin secondo cui

³³⁸ Farinacci (2020: 109)

³³⁹ Dewey (2020: 100); Farinacci (2020: 110)

³⁴⁰ Farinacci (2020: 111)

³⁴¹ Carolyn Edwards, Lella Gandini, & George Forman (1995), *I cento linguaggi dei bambini. L'approccio di Reggio Emilia all'educazione dell'infanzia*, Edizioni Junior, pp. 64-5-6

“l’io senza il noi non esiste”³⁴². In questo senso, “andare a tempo” con l’altro attraverso un interscambio, amplia il panorama cognitivo, rimandando alla prospettiva democratica espressa dallo stesso Dewey in *Democracy and Education*. Nella pratica concreta del lavoro all’interno dei laboratori educativi proposti dal Reggio Emilia Approach, essere parte di un gruppo consente prima di ogni cosa ai bambini di confrontarsi fra loro, smussare gli spigoli dei propri pensieri ed imparare l’arte della negoziazione all’interno di un contesto che per sua stessa definizione si trasforma di volta in volta. Pertanto «nella cultura pedagogico-artistica dell’*atelier* [così vengono definiti i laboratori], il percorso del bambino cresce grazie al contesto di relazioni empatiche che co-costruisce, declinate in relazioni con oggetti, ambiente, persone»³⁴³.

In quest’ottica, la relazionalità si esprime nell’apprendimento per mezzo della comunicazione e delle esperienze pratiche³⁴⁴. Per questo motivo è di vitale importanza saper coinvolgere il/la bambino/a all’interno di una relazione, e dunque ricreare in primo luogo un contesto linguistico familiare e amico. Attraverso lo sviluppo di connessioni, il/la bambino/a costruisce al contempo la propria sfera dell’affettività e in questo processo egli/ella avvia il proprio percorso di scoperta ed esplorazione della realtà circostante.

Per mezzo della comunicazione, i/le bambini/e «si scoprono artisti, autori, esploratori e lo stupore che ne consegue simboleggia la chiave di volta nel viaggio esperienziale della loro vita»³⁴⁵.

Pertanto il piacere della scoperta, secondo Malaguzzi, genera «intelligenze creative, saperi liberi e individualità riflessive e sensibili attraverso ininterrotti processi di differenziazioni e integrazioni con l’altro da sé e le altre culture»³⁴⁶.

Uno degli obiettivi primari del Reggio Emilia Approach è quello di accompagnare il/la bambino/a nel percorso di creazione della propria identità attraverso il rapporto con l’altro, al fine di sviluppare un senso di appartenenza alla comunità scolastica assieme a un

³⁴² Si veda Edgar Morin (2020). *La fraternità, perché? Resistere alla crudeltà del mondo*, Editrice Ave

³⁴³ Farinacci (2020: 111)

³⁴⁴ Edwards, Gandini, Forman (1995: 69)

³⁴⁵ Farinacci (2020: 112)

³⁴⁶ Loris Malaguzzi (1993). *Una carta per tre diritti*. Reggio Children editore.

<https://www.reggiochildren.it/assets/Uploads/RC-100LM-CartaDiritti-3.pdf> (12/12/2022), p. 6

buon grado di sicurezza in sé stesso/a³⁴⁷. Attraverso una rete di scambi e interazioni messa in opera grazie ad un set di attività che stimolano sia il comparto linguistico che quello motorio e sensoriale, il/la bambino/a viene incoraggiato a rivelarsi all'altro in un processo di conoscenza del proprio sé che costituisce l'esperienza estetica³⁴⁸. Pertanto, la marcata attenzione che il Reggio Emilia Approach conferisce allo sviluppo del senso di appartenenza nel bambino/a, in quanto ideale pedagogico-politico, lo accomuna in maniera caratterizzante al metodo deweyano. In questa sede è importante sottolineare tali analogie poiché il valore attribuito al tipo di relazione che viene a crearsi nella comunità di riferimento, attorno al quale si sviluppa un “noi” dal connotato identitario, evidenzia le origini squisitamente politiche della pedagogia reggiana dichiarandone dunque l'intento democratico³⁴⁹. Come consente di notare Farinacci in merito alla pedagogia reggiana «lo specifico contesto storico fornisce l'humus fertile su cui attecchisce e si delinea una filosofia educativa rivoluzionaria, che cresce intrecciandosi all'ecologia della città di Reggio Emilia sviluppando una forte connotazione politica»³⁵⁰.

A ben vedere, questo è un aspetto che caratterizza la stessa prospettiva di Rodari nei primi anni Cinquanta, ed è proprio nel contesto post-bellico che Malaguzzi, attraverso la sua idea di pedagogia, insiste nel rafforzare quel legame tra scuola e società, intravedendo in esso una possibilità di riscatto per le classi sociali più povere, dando loro una voce nel nuovo panorama democratico che veniva via via strutturandosi. Non a caso, nel confermarsi come un'alternativa pedagogica anticonformista che pone la scuola al centro dello sviluppo culturale e sociale, anche l'approccio reggiano si ispira profondamente alla prospettiva gramsciana che fonde assieme pedagogia e politica³⁵¹. In quest senso, per mezzo di un processo esperienziale che riconnette etica ed estetica, i bambini e le bambine si relazionano all'interno di un ambiente-scuola concepito come “laboratorio civile, sociale e politico” inserito in uno specifico contesto³⁵². E' attraverso la rielaborazione di questo

³⁴⁷ Si veda Carlina Rinaldi (2021), *In Dialogue with Reggio Emilia. Listening, Researching and Learning*, Routledge, p. 36

³⁴⁸ Farinacci (2020: 113); si veda inoltre Edwards, Grandini, Forman (1995: 66)

³⁴⁹ Si veda Rinaldi (2021: XV)

³⁵⁰ Farinacci (2020: 113)

³⁵¹ Si Veda Battista Quinto Borghi (2020), *Loris Malaguzzi e la “pedagogia popolare”*, *RELADEI, Revista Latinoamericana de Educacion Infantil*, 9(2), 12/12/2022, p. 78

³⁵² Si veda Farinacci (2020: 113)

background storico e concettuale che Rodari concepisce pezzo per pezzo la sua *Grammatica della Fantasia*, una guida per i/le maestri/e che tuttavia è essenziale per lo sviluppo della creatività di ogni discente come pure del perfezionamento individuale e la coltivazione di un proprio senso critico nei confronti del mondo. Tale scopo appare evidente fin dalle prime pagine dell'opera in cui Rodari dichiara: «Io spero che il libretto possa essere ugualmente utile a chi crede nella necessità che l'immaginazione abbia il suo posto nell'educazione; a chi ha fiducia nella creatività infantile; a chi sa quale valore di liberazione possa avere la parola. “Tutti gli usi della parola a tutti” mi sembra un buon motto, dal bel suono democratico. Non perché tutti siano artisti, ma perché nessuno sia schiavo»³⁵³.

La *Grammatica*, come accennato, costituisce dunque l'esito di anni di lavoro, di attente osservazioni di colleghi e colleghe, come pure di esperienza in prima linea tra i banchi di scuola. L'opera si presenta nei termini di una rielaborazione delle conversazioni tenutesi a Reggio Emilia nel marzo del 1972, in cui Rodari avviò una serie di incontri con una cinquantina di insegnanti delle scuole per l'infanzia, elementari e medie al fine di presentare, in forma conclusiva e ufficiale, quelli che egli stesso definisce i suoi “ferri del mestiere”³⁵⁴. Il percorso che Rodari intende tracciare si concentra sulla forza propulsiva della parola, dei suoi usi quotidiani, ma anche e soprattutto di quelli sovversivi, che attraverso il gioco e il divertimento, si inseriscono in una dimensione collettiva di ridefinizione della realtà stessa. Come consente di notare Roghi, in Rodari, «la parola si pone al centro della sua opera per non spostarsi più: ed è sovvertimento delle regole, e *nonsense*, tutto in nome di una nuova grammatica della fantasia ancora da scrivere»³⁵⁵.

Attraverso la fiaba, la filastrocca e i brevi racconti di fantasia, si aprono nuove possibilità, l'immaginazione si sviluppa, e per mezzo del linguaggio, si contribuisce al mutamento della realtà³⁵⁶. In questo senso Rodari mostra come da una semplice parola si possano generare un numero elevatissimo di associazioni fonetiche, di senso, significato, o

³⁵³ Rodari (2010: 10)

³⁵⁴ Rodari (2010: 9)

³⁵⁵ Roghi (2021: 25)

³⁵⁶ *Ibidem*; si veda inoltre Stefano Gensini, *Il cosmo che non tiene*, in *Leggere Rodari*, supplemento di *Educazione oggi*, Pavia, Ufficio scuola dell'Amministrazione provinciale, gennaio 1981, p. 73; e Tullio De Mauro, *Al centro sta la parola*, in *Riforma della scuola*, 1980, 9, p. 10.

anche solo in relazione al più generale contesto materiale dell'oggetto a cui il suono si lega. Dalle associazioni più semplici e “pigre”, può però generarsi il “tema fantastico” che «nasce quando si creano accostamenti strani, quando nei complessi movimenti delle immagini e nelle loro interferenze capricciose, si fa luce una parentela imprevedibile tra parole che appartengono a catene differenti»³⁵⁷.

Dall'associazione per analogia, Rodari avvia dunque l'indagine attorno ad uno dei nuclei concettuali più rilevanti del suo lavoro che riguarda la nozione di *binomio fantastico*.

Come osservato poc'anzi, lo spunto per una storia, il tema fantastico, può nascere da una singola parola, ma essa da sola non basta, serve un secondo termine con cui interagire, e che sia, nella migliore delle ipotesi, in antitesi col primo. Secondo Rodari, la parola singola «“agisce” [...] solo quando ne incontra una seconda che la provoca, la costringe a uscire dai binari dell'abitudine, a scoprirsi nuove capacità di significare. Non c'è vita, dove non c'è lotta»³⁵⁸.

In questo senso, secondo Rodari, il quale supporta la tesi di Henry Wallon nel suo *Le origini del pensiero nel bambino*, “il pensiero si forma per coppie”, e queste coppie quasi mai sono costituite da termini analoghi fra loro, ma essi sempre in antitesi, poiché lo scontro porta a una generazione successiva, creando pertanto quello che egli definisce il “binomio fantastico”. Solo da tale binomio, per Rodari, può nascere una storia, e per questo motivo «occorre una certa distanza tra le due parole, occorre che l'una sia sufficientemente estranea all'altra, e il loro accostamento discretamente insolito, perché l'immaginazione sia costretta a mettersi in moto per istituire tra loro una parentela, per costruire un insieme (fantastico) in cui elementi estranei possano convivere»³⁵⁹.

Sarà poi il caso a scegliere quale binomio sia più fruttuoso degli altri. Nella pratica pedagogica di Rodari, i due termini sono scelti da due bambini differenti all'insaputa l'uno dell'altro. Chiamati a scrivere vicendevolmente una parola a scelta sulle due facciate opposte della lavagna, di modo che uno non veda cosa scrive l'altro, in un secondo momento si mettono insieme i due termini che ne conseguono. Ad un “cane”, ad esempio,

³⁵⁷ Rodari (2010: 13)

³⁵⁸ Rodari (2010: 20)

³⁵⁹ Rodari (2010: 20-1)

può associarsi un “armadio”. Nello svelare entrambe le parole, una risata le accompagna. Per Rodari è quello il segnale: il riso. Come egli stesso dichiara: «un armadio, in sé, non fa né ridere né piangere. E' una presenza inerte, una banalità. Ma quell'armadio, facendo coppia con un cane, era tutt'altra cosa. Era una scoperta, un'invenzione, uno stimolo eccitante»³⁶⁰.

Così, liberate dal loro contesto d'uso quotidiano, le parole sono inizialmente “spaesate”, e tuttavia si trovano nelle condizioni migliori per generare una storia. Nella procedura indicata nella *Grammatica*, il modo più semplice per creare tra i due termini una relazione è quello di connetterle in una preposizione articolata. Ad esempio: “il cane con l'armadio”; oppure “l'armadio del cane”; o ancora “il cane sull'armadio” etc. Ognuna delle associazioni offre lo schema per una possibile situazione fantastica. Rodari dunque, a titolo esplicativo, propone alcune ipotesi. Nel primo caso si potrebbe sviluppare in questo modo: «un cane passa per la strada con un armadio in groppa. E' la sua cuccia, cosa ci volete fare. Se la porta sempre dietro, come fa la chiocciola con il suo guscio [...]». Il secondo binomio, *l'armadio del cane*, costituisce «un'idea più per architetti, designers, arredatori di lusso. E' fatto per contenere il cappottino del cane, la serie delle museruole e dei guinzagli, le pantofole antigelo, il salvacoda con nappine, gli ossi di gomma, i gatti finti, la guida della città»; in questo caso lo stesso Rodari ha dei dubbi sulla possibilità o meno di ricavare una storia promettente.

Ma nel terzo binomio, *il cane nell'armadio*, le cose si fanno più interessanti:

«Il dottor Polifemo rincasa, apre l'armadio per prendere la giacca da camera e vi trova un cane. Siamo subito sfidati a escogitare una spiegazione di quell'apparizione. Ma la spiegazione si può rimandare. E' più interessante, per il momento, analizzare da vicino la situazione. Il cane è di razza indefinibile. Forse è un cane da tartufi, forse un cane da ciclamini. Da rododendri. Ben disposto verso il prossimo, scodinzola affettuosamente, porge la zampa con bel modo, ma di uscire dall'armadio non ne vuole sapere, per quanto il dottor Polifemo lo implori. Poi il dottor Polifemo va a fare la doccia e trova un altro cane nell'armadietto del bagno. Ce n'è uno anche nello sportello delle pentole in cucina, uno

³⁶⁰ Rodari (2010: 21)

nella lavastoviglie, uno in frigorifero, mezzo congelato. C'è un barboncino nel ripostiglio delle scope, un chihuahua nel cassetto della scrivania. Il dottor Polifemo potrebbe, a questo punto, chiamare il portiere per farsi aiutare a respingere gli invasori, ma non è questo che gli comanda il suo cuore di cinofilo. Egli corre, invece, dal macellaio per acquistare dieci chili di filetto per nutrire i suoi ospiti. Ogni giorno, da quel giorno, egli compra dieci chili di carne. E così dà nell'occhio. Il macellaio si mette sospetto. Si fanno chiacchiere. Nascono maldicenze. Dilagano calunnie. Quel dottor Polifemo lì non avrà in casa spie atomiche? Non farà esperimenti diabolici con tutti quei girelli e controfiletti? Il povero dottore perde la clientela. Giungono soffiate dalla polizia. Il questore ordina una perquisizione in casa sua. E così si scopre che il dottor Polifemo ha sopportato innocente tante perquisizioni per amor dei cani. Eccetera»³⁶¹.

Questo è solo un banale esempio delle potenzialità e delle applicazioni del binomio fantastico, ma tanto basti per cogliere due aspetti centrali. In primo luogo va sottolineato che nella prospettiva di Rodari, attraverso la distorsione della realtà per mezzo della fantasia, dal nonsenso si giunge sempre al senso. Il percorso surrealista che conduce il bambino dal binomio fantastico al tema fantastico, lo porta a costruire storie che rimandano al proprio vissuto, alle proprie esperienze e alle relazioni passate, presenti e future che andrà a intessere nel suo rapporto con l'ambiente circostante. In questo senso «la realtà fa irruzione nell'esercizio surrealista»³⁶². Attraverso questo nuovo legame che il binomio fantastico è in grado di stimolare e ricreare, Rodari estende dunque «l'impero della dialettica [...] anche sui territori dell'immaginazione»³⁶³.

Tuttavia, assieme al tema del rapporto tra nonsense e realtà, irrompe con forza anche un altro fattore che in Rodari è fondamentale. Esso riguarda il ruolo che l'ironia e il gioco rivestono in tale processo, poiché egli crede fermamente in quella funzione liberatoria che il divertimento acquisisce nello scardinare l'ipocrisia del moralismo autoritario che spesso caratterizza il mondo degli adulti³⁶⁴. Sdrammatizzare aiuta a liberare la parola dal suo peso morale, e Rodari ne è pienamente consapevole, tanto da dedicare un intero paragrafo

³⁶¹ Rodari (2010: 22-3)

³⁶² Rodari (2010: 14)

³⁶³ Rodari (2010: 41)

³⁶⁴ Si veda Rodari (2010: 116-17)

alle “storie di cacca”, un tema che contribuisce ad evidenziare quanto l'imposizione passiva e la repressione, anche nel contesto linguistico, contribuiscano solamente a generare malessere e insicurezze persino nel mondo dei bambini. Pertanto, in quest'ottica, niente come il riso può aiutare il/la bambino/a «a sdrammatizzare, a equilibrare le sue relazioni con l'argomento, a uscire dalla prigione delle impressioni inquietanti, delle teorizzazioni nevrotiche»; ed è proprio per questo che Rodari coglie quanto i bambini nutrano il desiderio irrefrenabile di sentir pronunciare la parola “cacca” in tutte le lettere, «e da come ridono a quel punto si capisce benissimo, poveretti, che non hanno mai potuto sfogarsi a pronunciarla di persona, fino a levarsene la voglia»³⁶⁵. Il superamento del tabù attraverso il riso, serve dunque al/alla bambino/a, non solo a liberarsi dal senso di colpa ma a sfruttare questa liberazione per costruire un proprio set di valori in grado di relazionarsi funzionalmente col mondo, il proprio e quello attorno a sé; si vincono le paure ridendo di esse, e la parolaccia, in questo caso, è il mezzo. Dunque deformare le parole, forzarle attraverso declinazioni inedite, non solo incoraggia i/le bambini/e a sentirsi liberi/e nel parlare ma ne stimola, in secondo luogo, l'anticonformismo e la capacità di non sentirsi legati al passato ed essere capaci di immaginare un mondo diverso e migliore.

Così, basta un semplice prefisso “s” da aggiungere ad una parola come “temperino” per creare uno “stemperino”, «oggetto fantastico e pacifista, che non serve a far la punta alle matite, ma a fargliela ricrescere quand'è consumata. Con rabbia dei cartaioli e dell'ideologia consumistica»³⁶⁶.

Come si può notare, da un banale prefisso aggiunto a una parola di senso, che è anch'esso binomio fantastico, è possibile ricavare una storia, un trampolino di lancio che dalla fantasia giunge nuovamente nel territorio del reale per generare nuove possibilità e relazioni. Dal prefisso all'utopia quindi, e l'utopia, come lo stesso Rodari sostiene: «Non è meno educativa dello spirito critico. Basta trasferirla dal mondo dell'intelligenza [...] a quello della volontà»³⁶⁷.

³⁶⁵ Rodari (2010: 117-18)

³⁶⁶ Rodari (2010: 33)

³⁶⁷ *Ibidem*

E questo è un'ulteriore conferma dell'importanza dell'immaginazione nel percorso di sviluppo di ogni essere umano e nel suo rapporto col reale. A dispetto di tutte quelle tradizioni letterarie che concepivano la letteratura per ragazzi come poco realistica, Rodari insegna quanto il reale e il vissuto esperienziale di ogni individuo, siano in grado di coniugarsi perfettamente ad un sano esercizio che stimoli la creatività ed assieme ad essa lo spirito critico. Una tale prospettiva invita dunque a non disdegnare la stranezza, l'inconsueto e l'ironia che generano distorsioni, poiché «il mondo si può guardare ad altezza d'uomo ma anche dall'alto di una nuvola (con gli aeroplani è facile). Nella realtà si può entrare dalla porta principale o infilarvisi – è più divertente – da un finestrino»³⁶⁸.

4. *Rodari e Rorty, un binomio possibile.*

Nel delineare i tratti generali della proposta di Gianni Rodari, dagli albori del suo lavoro giornalistico all'affermazione come educatore e scrittore per l'infanzia, si è tentato di evidenziarne le analogie sia con la pedagogia di stampo sovietico degli anni Trenta che con l'attivismo pedagogico di Dewey. Pertanto è emerso come entrambe le prospettive siano in grado di convivere pacificamente all'interno del pensiero rodariano, a dispetto degli antagonismi sviluppatisi negli anni in cui l'ala più a sinistra del paese, come pure quella più conservatrice sul fronte opposto, si muovevano per ricercare una dimensione culturale che si discostasse da quella americana. L'obiettivo del lavoro è quello di mostrare, alla luce delle analogie con la prospettiva di Dewey, una vicinanza fra il lavoro di Rodari e quello di Richard Rorty. Innanzi tutto è bene partire da una considerazione preliminare, che per molti aspetti investe trasversalmente tutte le proposte educative incontrate finora. All'interno delle attività avviate nei laboratori e nelle classi, i bambini e le bambine sono tutti/e "artisti/e" nel processo creativo e trasformativo della materia. La prospettiva pertanto sembrerebbe fare un passo ulteriore rispetto al processo di perfezionamento del sé presente nella relazione testo-lettore contemplata da Stanley Cavell. Si tratta infatti di un rapporto attivo con la realtà circostante che coinvolge tutta

³⁶⁸ Rodari (2010: 30)

l'esperienza sensoriale e si impegna per modificarla, ricreando di volta in volta nuove opere, prodotti e pensieri. Quella che si esperisce negli approcci pedagogici presi in esame in quest'ultimo capitolo è un'arte democratica del produrre in cui la concezione cavelliana del rapporto testo-lettore viene in qualche modo sovvertita o quantomeno ridimensionata, poiché in quest'ottica ogni fruitore è esso stesso creatore in tutto e per tutto. E' pur vero che un interscambio reciproco è riscontrabile anche in Cavell, dal momento che il rapporto con il testo implica sempre una certa circolarità. In questo senso, il lettore che trae ad esempio le parole di un testo, diviene a sua volta un potenziale esempio per gli altri. Tuttavia, la relazione che viene a instaurarsi all'interno della prospettiva deweyana presenta delle specificità che consentono di notare come la stessa figura dell'artista e del fruitore finiscano per identificarsi, differentemente dal quadro cavelliano che sembrerebbe intenzionato a mantenere un dualismo più o meno marcato fra i due.

Come consente di notare Prestianni in merito alle analogie fra l'esperienza estetica in Dewey e nel Reggio Emilia Approach: «È proprio il processo e la consapevolezza del bambino dell'atto creativo che rendono questa esperienza "estetica" simile a quella dell'artista. Vedere ogni giorno con occhi nuovi e togliere ad un oggetto mimetizzato dall'uso quotidiano il suo anonimato, rendendolo speciale e contaminando il passato con il presente significa intendere l'arte come la concepiva Dewey: un'esperienza determinata dalle condizioni di vita che il soggetto sperimenta interagendo con l'ambiente [...]. La creatività appare nutrirsi e fortificarsi con il gioco e il *Reggio Emilia Approach* recupera l'idea di "giocosità" di Dewey che nel parallelismo arte/gioco aveva rintracciato quell'atteggiamento mentale di fusione del concetto di libertà e di ordine.

Questo significa che il gioco non richiede spazi o giocattoli costosi e particolari, ma è un atteggiamento mentale e implica una combinazione di curiosità, fantasia e sperimentazione; vuol dire accettare di oltrepassare i propri limiti e ammettere il rischio»³⁶⁹.

³⁶⁹ Prestianni (2020: 119); si veda inoltre Mitchel Resnick (2018), *Come i bambini. Immagina, crea, gioca e condividi. Coltivare la creatività con il Lifelong Kindergarten del MIT*, Erickson, p. 104; Marco Senaldi (2007), *Art as Experience e l'arte contemporanea*, in L. Russo (a cura di). *Esperienza estetica. A partire da John Dewey*, Centro Internazionale Studi di Estetica, p. 55

Pertanto è in questa sorta di “democratizzazione dell'atto creativo” che l'approccio deweyano si dimostra capace di superare il rapporto testo-lettore cavelliano. In Dewey, Malaguzzi e Rodari, l'atto creativo è inteso come proprio di ogni individuo e il tipo di relazione con l'opera sembra contemplare un orizzonte più complesso rispetto ad un autore come Cavell poiché, come già accennato in precedenza, nel processo perfezionista il fruitore riceve l'opera e ci si rapporta. L'artista, in questo caso, è un agente terzo che in qualche modo rimane estraneo a tale processo. Il lettore, in quanto tale, nel recepire l'opera, avvia un percorso di trasformazione del proprio sé e del suo rapporto con l'alterità, ma non è tuttavia interamente concepito come un soggetto creatore. *Far propria un'opera non è analogo al fare un'opera*. Sembrerebbe dunque, nell'ottica perfezionista, prefigurarsi una relazione quantomeno limitata con l'alterità e la relativa capacità di agire e muoversi nel mondo e di acquisire dunque una reale parte attiva nella vita pubblica della comunità di riferimento. L'analisi portata avanti da Sandra Laugier in merito al concetto di “importanza dell'importanza” potrebbe indirettamente contribuire ad avvalorare questa tesi, poiché da essa emerge anche la modalità in cui l'autore pensa la relazione fra testo e lettore, o più in generale, fra opera e fruitore. E' bene precisare che quello dell'importanza è un tema trattato nell'opera di Austin, primo maestro di Cavell. Tuttavia, nonostante negli scritti di quest'ultimo non vi sia esplicito riferimento a tale nozione, come consente di notare la stessa Laugier, la forte presenza di un autore come Austin nelle pagine cavelliane, riconnettendosi ad un lavoro di trasformazione dell'etica, consiste propriamente in una rinnovata comprensione dell'idea di importanza³⁷⁰.

Seguendo questa linea interpretativa è possibile cogliere come la prospettiva di Cavell si dimostri in un certo modo antitetica rispetto all'attenzione rortiana sull'importanza della non importanza trattata nel primo capitolo. Secondo Laugier infatti, «tenere conto dell'importanza, il concentrarsi sui dettagli nei quali risiede l'importanza, è il compito che Cavell assegna alla filosofia fin dai suoi primi scritti»³⁷¹.

³⁷⁰ Si veda Sandra Laugier, *L'Importanza dell'importanza. Cavell su letteratura ed etica*, in *Il Senso della Virtù*, Piergiorgio Donatelli & Emidio Spinelli (Eds.), Carocci Editore, 2009, p. 137

³⁷¹ Laugier (2009: 138)

In questo senso Cavell ricolloca la nozione di importanza all'interno di un orizzonte più generale il cui obiettivo è quello di ridefinire l'etica e la vita morale mettendo al centro le nostre vite ordinarie. Il focus dunque si sposta da una concezione delle pratiche come semplicemente date ad un quadro che le consideri inoltre in un'ottica esplorativa. Pertanto, seguendo questa linea interpretativa, la visione morale di un individuo «non riguarda le scelte morali, ma ciò che crea e che consente di esprimere le differenze tra gli individui»³⁷². Conseguentemente, ciò che è inteso come importante riguarda nello specifico ciò che conta come una differenza. Proprio per questo motivo, come dichiara Laugier, «la letteratura è così un luogo privilegiato per la percezione morale, nella misura in cui crea uno sfondo a partire dal quale possono emergere differenze importanti»³⁷³.

Una prospettiva che non sembra discostarsi poi molto da quella rortiana, la quale coferisce a sua volta un ruolo centrale alla letteratura e alla sua capacità di cogliere differenze altrimenti indistinguibili. Ma mentre per un autore come Cavell il riconoscimento di tali differenze coinvolge un processo che riguarda un accrescimento dell'attenzione, e dunque lo sviluppo della nostra capacità percettiva, l'enfasi rortiana sulle differenze fa parte di un percorso che tuttavia non mira al solo riconoscimento di queste ultime, ma prosegue verso una successiva fase il cui obiettivo è quello di trovare un modo per tenerle assieme. Se da una parte Cavell intende andare ancor più in profondità in merito a ciò che ci distingue gli uni dagli altri, Rorty ci invita ad andare avanti, a prendere atto del fatto che le differenze esistono, ma che in qualche modo esse sono meno rilevanti di ciò che pensiamo. Cavell sembrerebbe dunque concepire la riflessione morale come una sorta di svelamento di qualcosa che è celato attraverso lo sviluppo di una percezione più acuta su qualcosa che inizialmente non è visibile, ossia il nostro sé più profondo, in seguito chiarificato a noi stessi. Come consente di notare Laugier, il tratto caratteristico di questa particolare forma di realismo che Cavell eredita da Austin, per il quale il linguaggio ordinario è esso stesso uno strumento percettivo centrale che ci consente di svelare fondamentali differenze nella realtà³⁷⁴, è il tema dell'importanza.

³⁷² Laugier (2009: 142)

³⁷³ *Ibidem*

³⁷⁴ Si veda Laugier (2009: 147)

Pertanto, «compito della filosofia è scoprire l'importanza non solo grazie a un'accurata percezione, ma anche indagando le nostre incapacità o le nostre percezioni distorte, il nostro essere incapaci di vedere, il nostro fallimento percettivo, la possibilità di *perdere di vista il soggetto*»³⁷⁵.

Non è dunque casuale che lo stesso Cavell individui in opere artistiche come i film, e più in generale nella letteratura, un'opportunità che consenta al fruitore di vincere l'incapacità percettiva in merito a ciò che è realmente importante. Egli sottolinea inoltre quanto questa possibilità sia alla portata di ognuno di noi, e in tal senso sostiene che i film «ci dicono che la capacità di percepire la poesia è disponibile a tutti, per così dire a prescindere dalla nascita o dal talento, così come lo è la possibilità di inquadrare un soggetto con la macchina da presa; perciò l'incapacità di percepire, il continuare a mancare un soggetto, che potrebbe equivalere a non mettere a fuoco l'evanescenza di un soggetto, dipende solo da noi, dalle carenze del nostro carattere»³⁷⁶.

Tuttavia, una tale posizione potrebbe risultare miope di fronte al fatto che molto spesso, l'effettiva attuabilità di un certo percorso di perfezionamento del sé dipenda da specifiche condizioni che non riguardano la volontà o il carattere del soggetto ma bensì, come emerge chiaramente nell'analisi proposta da Rorty, da problematiche di natura sociale, politica ed economica. Inoltre, in Cavell, si fa strada una prospettiva che considera la pratica filosofica come uno strumento utile per fare chiarezza su qualcosa che è già di per sé esistente, ma che non cogliamo a causa di una nostra iniziale carenza di percezione. Come si è potuto notare in precedenza, Rorty vuole abbandonare questa visione, poiché non c'è propriamente qualcosa su cui fare luce o da scoprire, ma sarebbe più produttivo pensare ad un percorso di crescita, il quale non comprende un processo di svelamento o individuazione. Il riconoscimento dell'importanza e la conoscenza del sé, non pervengono amplificando la propria percezione, poiché questa visione rischia di ricadere negli errori rappresentazionalisti da cui il pragmatismo rortiano intende affrancarsi. Al contrario, secondo Rorty, ciò avviene facendo più esperienza, confrontando sempre più vocabolari

³⁷⁵ Laugier (2009: 148)

³⁷⁶ Stanley Cavell, *Themes out of School*, University of Chicago Press, 1984, p. 14

differenti fra loro e andando avanti vedendo come ce la caviamo in certe situazioni. Questo non significa che la percezione ed il suo sviluppo non possano ritagliarsi uno spazio all'interno dell'esperienza umana, ma l'ottica cavelliana rischia talvolta di perdere il contatto con la contingenza dei nostri processi esperienziali e conoscitivi, finendo per cedere alla tentazione di credere che ci sia un modo migliore degli altri per rappresentare la realtà, ciò a cui teniamo e che ci circonda. Pertanto Rorty intende, contrariamente a un autore come Cavell, desaturare l'importanza piuttosto che enfatizzarne i suoi tratti. Il lavoro rortiano opera un'apertura verso le tensioni che pervadono le nostre vite, non una sottolineatura ulteriore attorno ad esse, sottolineatura che di fatto non costituirebbe un problema se quei medesimi processi non ci lasciassero spesso impantanati all'interno dei conflitti con gli altri e con noi stessi. Tuttavia è proprio per questo motivo che Rorty mette in guardia da una qualsivoglia attività di profondo e ostinato scavo verso qualcosa che in fin dei conti non è nient'altro che il risultato di contingenze storiche. In Cavell, il fruitore di un'opera, rapportandosi ad essa, scopre qualcosa di sé in precedenza celato, lasciando presumere che ci sia una mancanza, una lacuna nella sua percezione la quale viene sanata attraverso l'atto di rapportarsi in un certo modo all'opera, che quindi si posiziona su di un livello percettivo più avanzato rispetto a chi la riceve. La relazione artista (creatore dell'opera), opera e fruitore, mette in campo una verticalità in cui l'opera e l'artista sembrerebbero incarnare una qualche autorità epistemica alla luce del fatto che colgono una realtà non ancora (o non più) visibile al fruitore. Nel quadro pragmatista sia rortiano che deweyano, come pure all'interno dell'approccio di Rodari, tale relazione viene concepita nei termini di una orizzontalità piuttosto che di una verticalità, il che non esclude necessariamente la fattispecie cavelliana, ma la riposiziona all'interno di un quadro più esaustivo. Inoltre, con riferimento specifico alla prospettiva di Rodari, egli insiste più volte nella *Grammatica*, su di un tema che potrebbe definirsi di "bilateralità creativa". In questo senso tutti e tutte sono e devono essere messi/e nella condizione di poter produrre da sé. In merito ai fumetti, Rodari non ha dubbi sulla possibilità da parte dei bambini di potersene creare di nuovi e più avvincenti: «Dopo aver letto una decina, o un centinaio di storie di Paperon de Paperoni (esercizio comunque divertente) i ragazzi

sono perfettamente in grado di inventarsene altre da soli. Avendo fatto il loro dovere di consumatori dovrebbero essere messi in condizione di agire da creatori. Peccato che pochi ci pensino»³⁷⁷.

A ciò si riconnette un fattore fondamentale; non solo tutti e tutte sono concepiti/e come capaci di produrre un'opera artistica, e dunque partecipando attivamente dell'esperienza estetica, ma la stessa produzione artistica è vista all'interno di un orizzonte collettivo in cui lo stesso atto creativo si costituisce attraverso il contributo di ognuno. Qualcosa che Cavell accenna, come visto in precedenza, in relazione alla possibilità da parte di ogni soggetto di utilizzare una macchina da presa, ma che tuttavia egli non sviluppa adeguatamente come gli autori in questione, i quali non solo portano avanti una indagine in merito al metodo, ma tentano di fornire inoltre preziose guide pratiche per bambini e adulti. Tale collettivizzazione dell'opera appare evidente nell'esperienza messa a punto all'interno del progetto "Gruppo Teatro-Gioco-Vita" ideato da Franco Pastore. Rodari riporta per intero il passo tratto dall'opera di Pastore, a cui è utile fare riferimento in questa sede per cogliere nello specifico i caratteri della proposta:

«Il gioco consiste nell'inventare e nell'illustrare una storia collettiva; può essere stimolato da un apposito mazzo di carte preparato dall'animatore incollando su una cinquantina di cartoncini figure e immagini varie ritagliate da giornali o da riviste. La lettura di queste immagini è sempre diversa perché ciascuna carta del mazzo è collegabile con la precedente solo per libera associazione d'idee o comunque mediante un gioco di fantasia. L'animatore seduto nel mezzo del circolo di bambini fa scegliere casualmente a un bambino una carta: questi dovrà interpretarla verbalmente dando così inizio alla storia collettiva. La sua esposizione servirà a lui per illustrare sul supporto bianco (con un dipinto o con un collage) la prima parte della storia, e al compagno vicino, che dovrà continuare il racconto, interpretando a sua volta una carta successiva, collegarla con l'episodio precedente ed illustrarne gli sviluppi narrativi con un dipinto o un collage vicino a quello precedente. Il gioco continua così fino all'ultimo bambino al quale è affidato il compito di terminare la storia. Il risultato è un lungo pannello illustrato da tutti i

³⁷⁷ Rodari (2010: 90)

bambini i quali potranno rileggere visivamente la loro storia collettiva»³⁷⁸.

Attraverso questo tipo di esempi è possibile individuare innanzi tutto come, durante suddette attività, si possa raggiungere un tale livello di complessità, sia pratica che concettuale, che confuta in toto la svalutazione crociana nei confronti della letteratura e del mondo infantile. Inoltre emerge come questi giochi siano in grado di stimolare non solo l'apparato linguistico del bambino ma ne investano per intero la realtà esperienziale poiché «gli oggetti offrono all'immaginazione un supporto molto più solido delle parole: si possono guardare, toccare, maneggiare, ricavandone numerosi suggerimenti fantastici; la storia può scaturire da un gesto casuale; da un rumore... Il carattere collettivo dell'invenzione, inoltre, non può che stimolarla: entrano in gioco e si scontrano creativamente esperienze diverse, ricordi e ritmi personali, la funzione critica del gruppo»³⁷⁹.

Pertanto, all'interno del Gruppo Teatro-Gioco-Vita, i bambini sono al tempo stesso spettatori, autori e attori di tutto ciò che avviene, senza gerarchie di sorta. Le situazioni che vengono a costituirsi non sono statiche o impostate su binari definiti, ma esse favoriscono la creatività in ogni momento e in più direzioni possibili³⁸⁰. In questo modo l'esperienza è collettiva nel suo senso più pieno in quanto stimola e tutela il libero sviluppo individuale incorporandolo al contempo in un contesto comune. Ogni bambino sale così sul podio ed è protagonista e narratore di una storia che coinvolge tutti e tutte senza prevaricazioni; un gioco il cui obiettivo non è vincere o proporre la narrazione più avvincente, ma raccontare e raccontarsi, uscire dagli schemi e ridere assieme delle distorsioni più bizzarre che la fantasia di ognuno è in grado di metter in opera.

A ben vedere, questa prospettiva, non è poi molto distante dal progetto rortiano che, come si è visto nei capitoli precedenti, contempla un certo invito a rimodellare le nostre storie collettive, renderle più inclusive, elastiche e permeabili rispetto all'alterità, in un'ottica solidaristica che mira a estendere in maniera costante e progressiva i confini di quel “noi”.

³⁷⁸ Franco Pastore, Silvio De Stefanis, Ave Fontana, Flavia De Lucis (1972), *Io ero l'albero (tu il cavallo)*, Guaraldi, p. 153

³⁷⁹ Rodari (2010: 81)

³⁸⁰ *Ibidem*

Tale progetto non ha solo un carattere di natura culturale, ma una sua precisa idea politica, la quale fonda le sue radici sugli ideali comunitari e democratici che costituiscono anche la proposta deweyana. All'interno del suo *Achieving our Country*, Rorty propone un resoconto sulle sorti della sinistra americana nell'ultimo secolo. Attraverso tale indagine egli individua nella cosiddetta "Sinistra Culturale", formatasi dopo gli anni Sessanta, quella particolare ala della sinistra contemporanea che, abbandonato il focus sui problemi di sicurezza economica e di lotta fra classi, propri della sinistra riformista degli anni Quarante e Cinquanta, vede nella nozione di "sadismo" un riferimento migliore su cui indirizzare la propria attività politica. In questo senso, preferendo un approccio freudiano alla dottrina marxista, «il sadismo piuttosto che l'interesse personale diventa il target principale della Sinistra. Gli eredi della Nuova Sinistra degli anni Sessanta hanno creato, all'interno delle accademie, una sinistra Culturale. Molti membri di questa Sinistra sono specializzati in ciò che essi chiamano "politiche della differenza" o "dell'identità" o "del riconoscimento". Questa sinistra Culturale pensa più alle questioni legate allo stigma che a quelle legate ai soldi, più a profonde e nascoste ragioni di natura psicosessuale che ad una superficiale ed evidente avidità»³⁸¹.

Di conseguenza gli intellettuali di sinistra perdono interesse verso i sindacati ed il loro operato come pure verso il mondo del lavoro e le politiche di redistribuzione della ricchezza, spostando il focus dai dipartimenti di scienze sociali a quelli di letteratura.

Rorty in questo senso individua in un certo atteggiamento Post-Modernista, tutta una serie di approcci intellettuali che vedono nella generale nozione di "sistema" qualcosa che deve necessariamente esser cambiato. Piuttosto che orientarsi verso leggi e riforme, la Sinistra Culturale da origine a nozioni quali quelle di "studi culturali" e "della vittima"³⁸².

In questo senso, al fine di ovviare ad una presunta limitatezza del Riformismo precedente agli anni Sessanta, accusato di essere troppo moderato, la Sinistra Culturale si propone come più radicalmente avversa al sistema (Capitalistico e Patriarcale). Ma tale posizione si rivela radicale solo in teoria, in quanto nei fatti finisce per concentrarsi su

³⁸¹ Richard Rorty (1997), *Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard University Press, p. 77

³⁸² Rorty (1997: 78-9)

argomenti astratti, poco definiti e difficilmente praticabili senza una teoria socio-politica adeguata alle spalle e una precisa idea di riforme da attuare in campo economico. Nonostante la forte spinta progressista e gli ottimi risultati in ambito culturale, tuttavia nello stesso periodo in cui il sadismo andava riducendosi, le diseguaglianze economiche e l'insicurezza aumentavano esponenzialmente. Dagli anni Settanta in poi, secondo il resoconto di Rorty, la questione che pressa maggiormente i cittadini è se «una tipica coppia sposata, entrambi lavoratori full-time, sarà mai in grado di comprare casa con uno stipendio di più 30.000 \$ all'anno. [...] In un paese che non supporta né il trasporto pubblico né un sistema di assicurazione sanitaria nazionale, questo reddito permette, a una famiglia composta da quattro persone, solo un'esistenza precaria e umiliante. Una famiglia di questo tipo, nel tentativo di affrontare questo problema, sarà sempre tormentata dalle paure della diminuzione e svalutazione del salario, e dalle disastrose conseguenze anche solo di una breve malattia»³⁸³.

Una condizione che non si discosta poi molto dalla realtà contemporanea in cui, come Rorty individua, pronosticando con largo anticipo le crisi economiche degli ultimi decenni, il mercato globalizzato non ha più alcuna correlazione con i livelli dei salari e benefit sociali. Pertanto, la nuova classe dirigente cosmopolita, che pure ha introiettato i valori della Sinistra Culturale, si rivela completamente avversa o per buona parte incapace di cogliere e farsi carico dei lavoratori, perdendo ogni sorta di senso della comunità³⁸⁴.

Rorty dunque invita la Sinistra americana ad uscire dalle accademie e riformare nuove alleanze con la cittadinanza e, nello specifico, coi sindacati. L'obiettivo è quello di «iniziare proponendo cambiamenti in ambito legislativo in riferimento alla realtà di un paese, abitato da persone reali che affrontano sofferenze non necessarie, molte delle quali possono essere curate da azioni governative»³⁸⁵.

Niente, più di un accordo attorno ad una concreta piattaforma politica e ad una specifica lista di riforme, potrebbe, secondo Rorty, aiutare la Sinistra Americana a risollevarsi dal proprio torpore. In altre parole Rorty invita a riconsiderare la prospettiva

³⁸³ Rorty (1997: 83-4)

³⁸⁴ Rorty (1997: 84)

³⁸⁵ Rorty (1997: 99)

deweyana, la quale concepiva gli Stati Uniti come una grande opportunità per scardinare il pensiero metafisico e religioso, conferendo dunque significato ad un progetto storicamente umano piuttosto che a qualcosa di eterno e sovranaturale. Da ciò emerge un aspetto che sembrerebbe accomunare Rorty e Dewey a Rodari, contrariamente alle intermittenti dichiarazioni antiteoriche ascrivibili ai primi due. A ben vedere tutti e tre gli autori, seppure attraverso stili differenti e strumenti non sempre analoghi, hanno una precisa idea di società, di come una democrazia dovrebbe funzionare, e di come lavorare al suo interno al fine di eliminare diseguaglianze e sofferenza, accrescendone al contempo lo spirito comunitario e solidaristico. Sembrerebbe dunque profilarsi un approccio teorico che abbraccia tutte quelle teorie sociali che vedevano nell'eliminazione delle classi e nella redistribuzione della ricchezza attraverso un forte intervento statale e governativo, un serio obiettivo da raggiungere e a cui aspirare. Lo stesso Rorty, evidenzia come Dewey mirasse a scardinare la posizione occupata dall'idea della volontà di Dio, sostituendola con la «speranza per un'America senza classi e ceti»³⁸⁶, in una prospettiva che individuava nella lotta per la giustizia sociale il principio animatore del paese. Si è visto nel capitolo precedente come anche in *Democracy and Education* Dewey riproponga l'idea di una educazione capace di abbracciare il mutamento della realtà in vista di una società che si caratterizzi per una marcata mobilità fra classi. L'America che egli spera di costituire attraverso una certa azione politica, culturale e pedagogica «non può contenere caste o classi, perché il tipo di rispetto di sé che è necessario per una libera partecipazione nella deliberazione democratica è incompatibile con queste divisioni sociali»³⁸⁷.

In questo senso sia Rorty che Rodari condividono una visione analoga di società democratica, e la reciproca relazione con il pensiero deweyano ne conferma la tesi. Essi hanno inoltre in comune una familiarità con la prospettiva socialista pre-staliniana, come dimostra l'influenza del *Poema Pedagogico* di Makarenko in Rodari, e lo stesso Rorty nella sua autobiografia, *Trotsky and The Wild Orchids*, in cui egli evidenzia la sua formazione trotskista grazie ad un ambiente familiare di ex militanti nel Partito Comunista³⁸⁸.

³⁸⁶ Rorty (1997: 17-8)

³⁸⁷ Rorty (1997: 30)

³⁸⁸ Si veda Richard Rorty (1992), *Trotsky and The Wild Orchids*, in *The Rorty Reader*, Wiley-Blackwell, 2010, pp. 500-

Una prospettiva che Rorty abbandonerà a causa del fanatismo metafisico e quasi religioso che andava sviluppandosi in quegli ambienti negli anni del dopoguerra, tuttavia senza mai abdicare agli ideali comunitari, democratici e solidaristici che egli riproporrà costantemente nel corso di tutta la sua vita. Il riguardo verso la condizione economica del paese, come pure il sostegno nei confronti di una politica che guardasse prima di tutto alle classi più umili e alla realtà lavorativa, confermano dunque una forte vicinanza con Rodari. In questo senso Rorty non lascia spazio a fraintendimenti e sostiene: «sono cresciuto sapendo che tutte le persone rispettabili erano, se non trockisti, almeno socialisti. Appresi che Stalin aveva ordinato non solo l'assassinio di Trockij ma anche di Kirov, Ehrlich, Alter e Carlo Tresca (Tresca, era stato un amico di famiglia, fu ucciso con un colpo di rivoltella per strada a New York). Imparai che la povera gente avrebbe sempre continuato a essere oppressa fintanto che non si fosse superato il capitalismo»³⁸⁹.

Alla luce dell'analisi portata avanti finora risulta infine possibile tornare su alcuni temi trattati per trarne importanti considerazioni, le quali consentono non solo di cogliere ulteriori analogie fra Rorty e Rodari, ma di notare inoltre quanto la proposta di Rodari possa a buon diritto considerarsi un'applicazione pedagogica del pensiero rortiano.

Nello specifico, un aspetto centrale su cui è ancora importante soffermarsi riguarda l'estrema attenzione dei due autori verso la forza propulsiva e rivoluzionaria dell'ironia, una pratica che si riconnette in maniera profonda alla volontà speranzosa di scardinare ogni forma di violenza e sofferenza. Mentre in Rorty è la pratica ridescrittiva ad incarnare questo spirito, in Rodari ciò avviene per mezzo di racconti che solo all'apparenza si mostrano semplici storie per bambini ma che nascondono al loro interno un'ideale di mondo dove non esistono oppressi né oppressori. Non è dunque un caso che sia Rorty che Rodari, individuino in un certo uso creativo del linguaggio, una delle possibili chiavi di volta per stimolare un tale processo. Entrambi gli autori sembrano inoltre convergere sull'utilizzo e il valore da assegnarsi alle due principali nozioni di immaginazione e fantasia. Laddove per Rorty l'immaginazione, oltre che in riferimento al processo ridescrittivo, ricomprende la prospettiva deweyana di deliberazione circa i possibili corsi

³⁸⁹ Rorty (2010: 502)

d'azione da intraprendere³⁹⁰, in Rodari la fantasia serve al bambino per saggiare la realtà e creare nuovi percorsi d'azione. Egli si dimostra inoltre contrario alla differenziazione operata dalla filosofia moderna, e in particolar modo da Hegel, fra i due termini, che conferiva alla fantasia la capacità creatrice, mentre all'immaginazione solo quella riproduttiva. Secondo Rodari, una tale svalorizzazione della facoltà immaginativa era dovuta prevalentemente ad un approccio gerarchizzante che intendeva distinguere qualitativamente fra individui comuni e l'artista (borghese)³⁹¹. Proprio per questo motivo l'obiettivo di Rodari è quello di scardinare un tale dualismo, considerare sinonimi i due termini, conferendo ad ogni individuo la capacità creatrice e artistica piuttosto che esclusivamente ad una specifica classe di soggetti in base a differenze sociali, economiche o culturali³⁹². In questo modo l'immaginazione, unendo l'apparato deliberativo del nostro pensiero, il quale riproduce scenari possibili o fantasiosi, assieme alla capacità creatrice, acquisisce lo stesso valore che ha per Rorty, il cui lavoro, come sostenuto più volte in questa sede, è debitore di quello deweyano. Tuttavia è lo stesso Rodari nella sua opera a sottolineare il legame tra fantasia e pensiero logico riproponendo il quadro di John Dewey citandolo nella *Grammatica*. Al fine di cogliere il ragionamento di Rodari nella sua totalità, e individuare dunque le affinità con il lavoro rortiano, è bene riportare per intero il passo nel quale è presente la citazione deweyana: «A proposito delle storie inventate dai bambini [...] mi sembra che valga la riflessione di John Dewey, in *Come pensiamo*, [...]: *Le storie immaginarie raccontate dai fanciulli possiedono tutti i gradi della coerenza interna: alcune sconnesse, altre articolate. Allorché sono connesse, esse simulano il pensiero riflessivo; e in verità di solito si verificano nelle menti dotate di capacità logiche. Queste costruzioni fantastiche precedono spesso un pensiero di tipo più rigorosamente coerente e gli preparano la strada.*

“Simulano”.. “precedono”.. “preparano la strada”..Non mi sembra arbitrario dedurre che se vogliamo insegnare a *pensare* dobbiamo prima insegnare a *inventare*. Dello stesso Dewey un'altra bella riflessione: “Il pensiero deve essere riservato al nuovo, al precario, al problematico. Di qui il senso di costrizione mentale e di perdita di tempo che i fanciulli

³⁹⁰ In tal senso si veda Dewey (2008: 275)

³⁹¹ Si veda Rodari (2010: 162)

³⁹² Si veda Rodari (2010: 162-63)

provano quando si chiede loro di riflettere su cose familiari”. Nemica del pensiero è la noia. Ma se invitiamo i bambini a pensare “che cosa succederebbe se [...] la Sicilia perdesse i bottoni”, sono pronto a scommettere tutti i miei bottoni che non si annoierebbero»³⁹³.

Tutto ciò conferma non solo che i due termini, fantasia e immaginazione, in Rorty e Rodari siano trattati in maniera analoga, ma che entrambi gli autori possano inoltre vantare una formazione influenzata fortemente dal pensiero deweyano. Non è dunque un caso che ad una forte assonanza nell'utilizzo di queste nozioni, si possa scorgere nei due autori una marcata analogia nel modo in cui essi pensano a concetti quali Ironia, Creatività e Gioco. Come Rodari stesso dichiara: « “Creatività” è sinonimo di “pensiero divergente”, cioè capace di rompere continuamente gli schemi dell'esperienza. E' “creativa” una mente sempre al lavoro, sempre a far domande, a scoprire problemi dove gli altri trovano risposte soddisfacenti, a suo agio nelle situazioni fluide nelle quali gli altri fiutano solo pericoli, capace di giudizi autonomi e indipendenti (anche dal padre, dal professore e dalla società), che rifiuta il codificato, che rimanipola oggetti e concetti senza lasciarsi inibire dai conformismi. Tutte queste qualità si manifestano nel processo creativo. E questo processo - udite! udite! - *ha un carattere giocoso*: sempre: anche se sono in ballo le “matematiche severe” »³⁹⁴.

Quella che Rodari concepisce come una “mente creativa”, altro non è che un modo differente per definire l'approccio ironico rortiano, e l'accostamento di una capacità creativa ad uno spirito giocoso conferma questo parallelismo, poiché anche l'ironia presenta in sé la capacità di ripensare creativamente il mondo, come pure quello di prender meno sul serio ciò che diciamo su noi stessi e la realtà circostante, non al fine di svalorizzarla, quanto piuttosto rimodellarla senza rimaner intrappolati nelle trame di narrazioni che ci definiscono e ci confinano. In questo senso, per Rodari, «il gioco non è un semplice ricordo di impressioni vissute, ma una rielaborazione creatrice di quelle, un processo attraverso il quale il bambino combina tra loro i dati dell'esperienza per costruire

³⁹³ Rodari (2010: 174-75); per le due citazioni deweyane all'interno del passo di Rodari si veda inoltre John Dewey, *Come Pensiamo*, Raffaello Cortina Editore, 2019, pp. 5; 274

³⁹⁴ Rodari (2010: 165)

un nuova realtà, rispondente alle sue curiosità e ai suoi bisogni»³⁹⁵.

Tuttavia, nonostante per Rorty l'ironia abbia sede nel privato, ed essa viene adoperata per trasformare il pubblico, mentre per Rodari potrebbe emergere il contrario, le due prospettive sono in qualche modo complementari. Anche in Rodari infatti, il tentativo di ironizzare sul mondo, ridescrivendolo, è un processo che parte dai banchi di scuola e mira ad uno sviluppo personale. E' pur vero che Rorty non ritenga ancora auspicabile una società in cui lo spirito ironico sia inglobato interamente nella retorica pubblica, mentre in Rodari un tale processo è invero contemplato secondo un'ottica differente poiché, grazie alla forte spinta rivoluzionaria dell'allora Unione Sovietica, che assieme all'Alleanza Atlantica usciva vittoriosa dal secondo conflitto mondiale, la prospettiva sociale dei paesi limitrofi era investita da un'ondata di fiducia nel futuro, di conseguenza la forza sovversiva dell'ironia era inserita in un quadro pubblico ben definito. Pertanto, ciò che in Rorty è pensato come un importante obiettivo ancora da raggiungere, e dunque all'interno di un orizzonte prevalentemente utopico, ovvero una società dai mille volti in grado di contenere pacificamente al suo interno sempre più differenze culturali e individuali in un'ottica solidaristica, in Rodari, una tale meta acquisisce una connotazione più definita e tangibile in quanto già in parte esperita grazie agli avvenimenti rivoluzionari sovietici di inizio secolo, si tratta solo di saper ricreare anche in Italia un adeguato terreno culturale attraverso una certa metodologia educativa. Tuttavia entrambi si dimostrano consapevoli di quanto lavoro sia ancora necessario al fine di migliorare le condizioni di vita nella società in cui essi vivono. In Rorty questa propensione emerge, come si è visto, in particolar modo negli scritti politici più recenti, in cui è evidente la volontà dell'autore di mostrare quanto sia essenziale, oggi più che mai, sviluppare un approccio critico verso un sistema economico che genera diseguaglianze al fine di unire le forze e consentire a intellettuali, cittadini e sindacati di operare in concerto, mettendo dunque in pratica l'ideale di società democratica teorizzato da Dewey decenni addietro. Rodari è a sua volta chiaro e oltremodo diretto relativamente all'idea di società auspicabile e a coloro che dovrebbero costituirla, sottolineando inoltre la necessità di una prospettiva pubblica in cui

³⁹⁵ Rodari (2010: 163-64)

ogni individuo si dimostri attivamente parte creatrice. A tal proposito egli dichiara: «se una società basata sul mito della produttività (e sulla realtà del profitto) ha bisogno di uomini a metà – fedeli esecutori, diligenti riproduttori, docili strumenti senza volontà – vuol dire che è fatta male e che bisogna cambiarla. Per cambiarla, occorrono uomini creativi, che sappiano usare la loro immaginazione»³⁹⁶.

Una prospettiva sociale di questo tipo, in Rodari, non può che riproporsi anche nell'idea di scuola da istituire, in cui ogni materia è considerata al pari delle altre, comprese quelle artistiche, e nel tipo di rapporto fra insegnanti e scolari che intende decostruire in toto la visione gerarchica e verticale instauratasi fino a quel momento negli istituti del paese. E' utile a tal fine riportare per intero un passo della *Grammatica*:

«La creatività al primo posto. E il maestro? Il maestro [...] si trasforma in un “animatore”. In un promotore di creatività. Non è più colui che trasmette un sapere bell'e confezionato, un boccone al giorno; un domatore di puledri; un ammaestratore di foche.

E' un adulto che sta con i ragazzi per esprimere il meglio di se stesso, per sviluppare anche in se stesso gli abiti della creazione, dell'immaginazione, dell'impegno costruttivo in una serie di attività che vanno ormai considerate alla pari: quelle di produzione pittorica, plastica, drammatica, musicale, affettiva, morale (valori, norme di convivenza), conoscitiva (scientifica, linguistica, sociologica), tecnico-costruttiva, ludica, “nessuna delle quali sia intesa come trattenimento o svago al confronto di altre ritenute più dignitose”.

Nessuna gerarchia di materie. E, al fondo, una materia unica: la realtà, affrontata da tutti i punti di vista, a cominciare dalla realtà prima, la comunità scolastica, lo stare insieme, il modo di stare e di lavorare insieme. In una scuola del genere il ragazzo non sta più come un “consumatore” di cultura o valori, ma come un creatore e produttore, di valori e di cultura. Non sono parole: sono riflessioni che nascono da una pratica di vita scolastica, da una lotta politico-culturale, da un impegno e da una sperimentazione di anni. Non sono ricette: sono la conquista di una posizione nuova, di un ruolo diverso. E si capisce che, a questo punto, infiniti problemi cascano addosso a questi insegnanti, chiedendo di essere risolti da capo. Ma tra una scuola morta e una scuola viva la

³⁹⁶ Rodari (2010: 164)

discriminante più autentica è proprio questa: la scuola per “consumatori” è morta, e fingere che sia viva non ne allontana la putrefazione (che è sotto gli occhi di tutti); una scuola viva e nuova può essere solo una scuola per “creatori”. E' come dire che non vi si può stare da “scolari” o da “insegnanti”, ma da uomini interi»³⁹⁷.

Una scuola che sappia dunque scrollarsi di dosso i vecchi abiti e che sia in grado di dare nuova vita e dignità a materie e attività in precedenza messe in secondo piano, con l'obiettivo sempre ben chiaro di esaltare il ruolo della creatività nel percorso di sviluppo di ogni singolo essere umano, e attraverso questo approccio, affrancare i rapporti interpersonali da ogni sorta di gerarchia sociale, in maniera tale da rendere gli individui liberi e completi, artisti e fruitori, insegnanti e discenti allo stesso tempo. Entrambi gli autori mirino in qualche modo ad emancipare le relazioni sociali dalla fissità dei conservatorismi, come pure dalle varie forme di autoritarismi culturali e politici, in una prospettiva in cui ognuno di noi sia capace di ridescrivere se stesso assieme agli altri, senza che le proprie ridescrizioni generino sofferenza, ma al contrario, in modo che esse si intreccino in sempre nuove modalità; una concezione di struttura sociale che metta in atto dunque un'orizzontalità piuttosto che una verticalità nei rapporti pubblici e privati. Non è un caso dunque che Rorty concentri la sua enfasi attorno alla nozione di “importanza della non importanza” che, come si è visto, nel tentativo di desaturare l'enfasi romantica attorno al perfezionamento del sé, considera l'orizzonte sociale come un'infinita coperta multicolore alla quale si aggiungono di volta in volta nuovi rattoppi di proporzioni e forme sempre differenti. Un tale processo, secondo Rorty, è reso possibile grazie ad una forma di sperimentalismo sociale che attraverso la ridescrizione ironica sfrutta al meglio le potenzialità immaginative e creative degli esseri umani, mettendole al servizio della solidarietà pubblica. Una prospettiva, questa, che non si discosta poi molto dal tentativo rodariano di giocare con concetti e parole attraverso la creazione di storie che mirano a sovvertire e far saltare gli ordini precostituiti e a ridescrivere possibili nuovi binomi fantastici per dar vita a nuove e divertenti realtà. Binomio fantastico che, in virtù della sua caratteristica tendenza a mettere in relazione fra loro termini, situazioni e personaggi

³⁹⁷ Rodari (2010: 167-68)

differenti al fine di creare nuove, divertenti e fantasiose misture, si dimostra inoltre un corrispettivo della pratica ironica rortiana che, come ci ricorda lo stesso Rorty quando sviluppa la sua nozione di critica letteraria, non è nient'altro che un modo di ripensare la dialettica hegeliana, in un costante rinnovarsi di quell'incontro fra tesi e antitesi, che a sua volta "gioca" con i vocabolari, mettendoli sistematicamente in dubbio e in relazione fra loro di modo da crearne sempre nuovi e più calzanti. Non a caso, sia Rorty che Rodari, hanno come obiettivo primario quello di narrarci una storia differente mettendoci nelle condizioni di poterlo fare a nostra volta, individualmente nel nostro privato, come pure insieme nella vita pubblica. Se siamo in grado di cogliere queste assonanze, allora è possibile individuare le analogie che intercorrono fra la nozione di fantasia in Rodari e quella di immaginazione in Rorty, la quale costituisce parte integrante della pratica ridescrittiva ironica. Rorty stesso, in *Contingency*, nel ribadire quanto la decostruzione di Derrida possa a buon diritto considerarsi una sorta di attività di ricontestualizzazione ironica relativa alla sfera privata dell'individuo, sottolinea inoltre quanto l'autore francese abbia dato libero sfogo alla fantasia e allo spirito giocoso attraverso il proprio lavoro.

In questo senso Rorty dichiara: «Il secondo Derrida fa della riflessione filosofica una questione privata, risolvendo così la tensione tra ironia e teoria. Smette semplicemente di teorizzare, di cercare una visione fissa e totale dei suoi predecessori, e comincia invece a fantasticare su di essi, a giocare con loro, a dare libero sfogo a tutte le associazioni mentali che possono scaturirne. Queste fantasie non hanno né una morale né un'utilità pubblica (pedagogica o politica), però possono essere di esempio, possono mostrare che è possibile fare certe cose, essere originali. Un simile uso della fantasia è, a mio avviso, il prodotto ultimo della riflessione ironica. Ripiegare sull'immaginazione personale è l'unica soluzione al problema dell'autoriferimento [...]. Credo perciò che l'importanza di Derrida consiste nel fatto di aver avuto il coraggio di rinunciare a qualunque tentativo di unire il pubblico e il privato, di averla fatta finita con la pretesa di coniugare la ricerca dell'autonomia individuale con il desiderio di avere una risonanza e un'utilità pubbliche. Derrida limita il sublime alla sfera privata: la sorte dei suoi predecessori gli ha insegnato che la sfera

pubblica non può raggiungere mai altro che il bello»³⁹⁸.

Pertanto, nonostante la fantasia in Rodari costituisca uno strumento all'interno di una metodologia che riguarda nello specifico il mondo dei bambini, l'utilizzo rortiano ne rappresenta un corrispettivo nel più generale contesto etico-politico delle relazioni fra sfera pubblica e privata in cui la ridefinizione ironica agevola quel processo di desaturazione del sé consentendo dunque una costante ritessitura delle relazioni fra gruppi più o meno ampi di individui, nonché la possibilità di esperire sempre nuove identità e modalità di strutturare i rapporti interpersonali. In questo senso, ciò che in Rorty è definito filosoficamente in termini solidaristici, con un focus marcato sul "noi", il quale ricomprende al suo interno un particolare processo di trasformazione del sé che implica a sua volta una certa concezione del rapporto pubblico-privato, in Rodari si manifesta attraverso lo sviluppo di una metodologia il cui risultato riguarda la collettivizzazione delle pratiche umane. Pertanto, sembrerebbe che l'elemento principale non sia tanto l'esperienza linguistica nel suo complesso, quanto la collettivizzazione e la democratizzazione delle pratiche individuali di sviluppo del sé assieme a una certa idea di creatività, in un'ottica che non ammetta né eroi né vinti. Il linguaggio costituisce solo uno fra i vari mezzi attraverso i quali è possibile stimolare e portare avanti tale processo. Il vero aspetto rivoluzionario di questi approcci consiste nel tentativo di smantellare quel dualismo marcato fra soggetto attivo (creatore) e soggetto passivo (fruitore), al fine di dar vita ad un ambiente sociale in cui ognuno sia al contempo artista e fruitore, in un interscambio di prospettive capaci di delineare un futuro in cui ogni storia, ogni gruppo sociale, ogni realtà, si creino insieme, coinvolgendo attivamente tutti e tutte, senza prevaricazioni né gerarchie, senza ricchi né poveri, senza padroni né schiavi, e possibilmente divertendosi.

³⁹⁸ Rorty (1989: 150)

Conclusioni

L'indagine portata avanti all'interno di questo lavoro si è posta come obiettivo quello di sviluppare una linea interpretativa che, ad una preliminare presa in esame della proposta rortiana nel suo complesso, mirasse inoltre a mostrare quanto quest'ultima sia effettivamente in grado di tracciare la via per un percorso educativo, culturale e tuttavia anche politico da intraprendersi per il futuro più prossimo.

Il lavoro di Richard Rorty costituisce di fatto una proposta multidisciplinare in cui il rapporto pubblico-privato viene rimodulato in maniera del tutto originale, al fine di concedere una prospettiva che sia capace di emanciparsi da ogni forma di fondazionalismo e autoritarismo tipici delle precedenti tradizioni di pensiero, e che tuttavia non costituisca affatto una rottura col passato ma ne incarni al contempo una fruttuosa sintesi in grado di mantenerne gli aspetti più promettenti.

All'interno di una tale prospettiva, come si è visto, gli obiettivi principali sono prevalentemente due: individuare uno spazio pubblico elastico e mobile capace di aggiungere alla trapunta multicolore sempre nuove parti di tessuto; in secondo luogo è importante assegnare il giusto valore ai variegati rammendi che costituiscono la stessa coperta sociale, mettendo dunque in atto un processo che consenta agli individui di emanciparsi a loro volta, qualora i contesti e le relazioni con l'alterità lo richiedano. Fare ciò, per Rorty, significa imparare a dare meno rilevanza alle proprie differenze attraverso il confronto con quelle altrui, riscoprendosi infine più simili di quanto si fosse inclini ad ammettere in precedenza.

Pertanto, se attraverso la nozione di "importanza della non importanza" lo sviluppo del sé si accompagna al processo di desaturazione della realtà e all'abbandono di un certo grado di certezza, ed il progresso morale si identifica dunque in un'attività di tessitura e ricucitura di fragili e variegate narrazioni, è inoltre possibile individuare la cornice all'interno della quale Rorty concepisce la solidarietà come essa stessa frutto di contingenze storiche. In questo senso la nozione di contingenza, che in qualche modo eredita l'idea darwiniana per cui ogni organismo si evolve in virtù della spinta adattiva in

relazione agli ambienti di vita, nonostante abbracci un orizzonte dove il caso gioca una parte rilevante, tuttavia non esula gli organismi umani e i gruppi sociali dalla presa in carico della responsabilità circa le proprie azioni, individuali e squisitamente private, come pure collettive e dunque pubbliche. Per questo motivo Rorty, prima ancora di raccontarci una nuova storia su di una possibile società auspicabile per il futuro, più attenta alla sofferenza e alla diversità insita in ognuno di noi, intende ridescrivere il privato, rimodellarlo e riposizionarlo su di un terreno che sia al contempo più sicuro da eventuali contraccolpi e tuttavia fluido, malleabile e aperto al nuovo. Fare ciò significa ritornare in qualche modo alle nostre pratiche di vita quotidiana, alle differenze che ci caratterizzano e alle quali siamo spesso indissolubilmente legati.

Una strategia che un autore come Stanley Cavell propone attraverso una sfumatura altrettanto originale rispetto a quella rortiana. Nella riscoperta dell'ordinario attraverso i testi perfezionisti, similmente a Rorty, ci riappropriamo delle piccole cose, dei brandelli di quotidiano perduti che ci riconnettono a noi stessi e al mondo. Tuttavia, il lavoro cavelliano sembrerebbe non riuscire ad avanzare oltre ad un livello prettamente speculativo. Cavell non fornisce indicazioni esaustive su come poter affrontare le fasi successive a tale processo, su come ad esempio considerare e avviare un concreto percorso educativo o su come concepire un programma politico. Aspetti, questi ultimi, che non necessariamente debbono esser considerati all'interno di un lavoro filosofico, ma che si rendono necessari nel momento in cui una determinata proposta intenda definire i contorni di una società democratica e dell'educazione da adoperare al suo interno.

Cavell sembrerebbe non esser affatto intenzionato a “buttar via il testo” una volta servitosene, rimanendo forse eccessivamente legato ad un contesto letterario.

Rorty, al contrario, poiché incarna l'insegnamento deweyano, esce dal libro e dice qualcosa sul “che fare”, su come muoversi nel mondo una volta avviato il processo di trasformazione del sé. Pertanto, se per Rorty, un'opera letteraria come un romanzo può a buon diritto considerarsi un utile mezzo educativo fra i tanti a disposizione, Cavell finisce per caratterizzare, attraverso di essa, anche il terreno d'indagine, rimanendo dunque impantanato all'interno di un orizzonte intellettuale e speculativo. Ciò non implica

certamente la possibilità di accantonare il raffinato lavoro perfezionista, ma tuttavia pone di fronte alla necessità di fornirne un riposizionamento e una relativa integrazione.

Inoltre, come si è visto, uno dei nuclei centrali attorno al quale ruotano maggiormente le perplessità circa l'effettiva spendibilità del pensiero cavelliano in relazione ai contesti democratici e alle problematiche connesse, riguarda propriamente la relazione fra pubblico e privato. Ad una marcata enfasi sui processi di perfezionamento privato del sé, non corrisponderebbe un'altrettanta attenzione in merito agli aspetti che caratterizzano la vita politica delle società prese in esame. Allo stesso modo, un minuzioso lavoro sull'esperienza linguistica ed estetica degli individui, non trova un suo corrispettivo nella scelta e nell'analisi di teorie politiche adeguate al supporto di una tale esperienza.

Rorty, al contrario, non solo sviluppa in maniera esaustiva una complessa idea di come pubblico e privato potrebbero stare assieme, attraverso l'originale connubio tra Ironia e Liberalismo, ma egli fornisce inoltre un preciso piano d'azione relativo al lavoro politico da portare avanti, al fine di rendere praticabile tale via. In altre parole, nella sua proposta Rorty presta particolare attenzione alla pratica ridescrittiva ironica la quale, assieme ad un continuo perfezionamento del sé, unisce la capacità di saper abbracciare la contingenza dei vocabolari senza sminuire tuttavia le nostre differenze, ma che si dimostra inoltre in grado, attraverso lo sviluppo di uno spirito solidaristico sempre più allenato, di adoperarsi per costituire una trapunta sociale variegata, in costante espansione, e capace di includere al suo interno sempre nuovi pezzi multicolore di tessuto.

A ciò si aggiunge una meticolosa indagine attorno alle attuali condizioni socio-economiche dell'Occidente e ad alcuni aspetti relativi all'evoluzione della Sinistra americana dagli inizi del secolo scorso agli sviluppi più recenti, con particolare attenzione verso il ruolo e il posizionamento della classe intellettuale e della stessa Filosofia di fronte a tali avvenimenti. In questo senso Rorty eredita in maniera fruttuosa il lavoro deweyano sui contesti esperienziali e sul tipo di approccio pedagogico da attuarsi al fine di risolvere le problematiche sociali ancora in corso, e il risultato è un'accurata analisi in merito a quelle che dovrebbero essere le precondizioni da attuarsi al fine di avviare un qualsivoglia progetto per il perfezionamento del sé.

Rorty si rivela un autore in grado di metter a nudo la lacuna che ha investito la tradizione platonico-kantiana e in seguito quella analitica e post-moderna caratterizzando l'attività accademica negli ultimi decenni. Focalizzandosi sulla speculazione teorica e sull'argomentazione epistemologica, tale approccio, ha condotto a una perdita sempre più marcata del contatto con il reale, con la collettività e la sfera pubblica, impoverendo di conseguenza la deliberazione in ambito morale e politico. Il lavoro rortiano riesce a riportare la filosofia su binari materiali e concreti ricordandoci inoltre quanto, prima ancora di avviare un qualsivoglia percorso di perfezionamento del sé, occorra sempre adoperarsi per la messa in atto di un preliminare lavoro politico in grado di garantire le condizioni esperienziali necessarie a chiunque per imboccare tale cammino e indossare così il proprio personalissimo abito. L'ironia rortiana si dimostra capace di scalfire il muro del fondazionalismo e dell'autoritarismo epistemico e riposizionare in questo modo la figura dell'intellettuale all'interno di un contesto reale, in un mondo sicuramente imperfetto ma che è possibile migliorare, insieme. L'analogia con il lavoro di Gianni Rodari costituisce pertanto un aspetto centrale, poiché i due autori condividono, al di là delle differenze che caratterizzano i propri percorsi di vita, un medesimo background di ideali politici assieme alla convinzione che attraverso l'ironia, il gioco e il riso, si possa effettivamente destituire la verticalità dei rapporti di potere riposizionandosi su di un'orizzonte sociale più egualitario, dove ogni identità, colore o racconto, siano in grado di ricevere la giusta importanza, senza tuttavia imporsi e creare così nuove gerarchie, oppressione o sofferenza.

La linea interpretativa proposta in questo lavoro intende sostenere esattamente questa posizione, e la speculazione di Richard Rorty, forte dei suoi corrispettivi pedagogici rodariani, i quali mostrano le potenzialità dello sviluppo creativo dell'individuo per mezzo di un sapiente utilizzo dell'ironia, e di un pensiero politico di matrice socialista che grazie alla rielaborazione deweyana si dirama attraverso tutto il Novecento, sembrerebbe riuscire in questo intento.

Bibliografia

Aly Götz (2017), *Zavorre. Storia dell'Aktion T4: l'«eutanasia» nella Germania nazista 1939-1945*, Einaudi

Anguisola Giana, *Solidarietà degli scrittori*, Schedario, febbraio 1957

Apolito Paolo, *Ritmi di festa, Corpo, danza, socialità*, Il Mulino, 2014

Berlinguer Enrico, *All'avanguardia della gioventù italiana*, U.e.s.i.s.a., 6 luglio 1948

Bernstein Richard J., *Ironic Life*, Polity Press, Malden, MA, 2016

Bernstein Richard J., *Rorty's Liberal Utopia*, in *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/ Postmodernity*, Boston, The MIT Press, 1992, pp. 258-292

Bernstein Richard J., *Sul Pragmatismo, l'eredità di Peirce, James, Dewey nel pensiero contemporaneo*, Il Saggiatore, Milano, 2015

Bitelli Giovanni, *Il Comico e l'Umoristico nei Libri per Ragazzi*, Schedario, 1962

Boero Pino, De Luca Carmine, *La letteratura per l'infanzia*, Laterza, 2009

Boero Pino, *Una storia, tante storie.. Guida all'opera di Gianni Rodari*, Einaudi, 1992

Boisvert Raimond, *Dewey's Metaphysics*, Fordham University Press, New York, 1988

Borghi Battista Quinto(2020), *Loris Malaguzzi e la “pedagogia popolare”*, RELADEI, *Revista Latinoamericana de Educacion Infantil*, 9(2), 12/12/2022

Calcaterra Rosa Maria, *Filosofia della Contingenza, le sfide di Richard Rorty*, Marietti 1820, Bologna, 2018

Calcaterra Rosa Maria, Frega Roberto, in *Il Pragmatismo. Dalle origini agli sviluppi contemporanei*, Carocci Editore, Roma, 2016

Calcaterra Rosa Maria, *Knowing Ourselves and Recognizing Others*, in *Contingency and Normativity: The Challenges of Richard Rorty*, Leiden, Brill, 2018, pp. 88-108

Calcaterra Rosa Maria, Marchetti Sarin, *Richard Rorty. Filosofia, Letteratura, Politica*. Carocci, 2024

Cavell Stanley, *Cities of Words. Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*, Belknap Press, Cambridge, MA., 2004

Cavell Stanley, *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, University of Chicago Press, Chicago, 1990

Cavell Stanley, *Emersonian moral Perfectionism: Gaining from the Closeness between Dewey and Emerson*, in Naoko Saito, *The Gleam of Light: Moral Perfectionism and Education in Dewey and Emerson*, Fordham University Press, 2005

Cavell Stanley, *Emerson's Transcendental Etudes*, Stanford University Press, Stanford, 2003

Cavell Stanley, *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*, University of Chicago Press, Chicago, IL, 1988

Cavell Stanley, *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, MA, 1976

Cavell Stanley, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1999

Cavell Stanley, *The Politics of Interpretation*, in *Themes Out of School*, Chicago, University of Chicago Press, 1984

Cavell Stanley, *The Senses of Walden*, University of Chicago Press, Chicago, IL, 1992

Cavell Stanley, *What's the Use of Calling Emerson a Pragmatist?* *Cardozo Law Review*, 18(1), Yeshiva University, September 1996

Ceserani Remo, *Raccontare la Letteratura*, Bollati Boringhieri, 1990

Colapietro Vincent (2004), *The Question of Voice and the Limits of Pragmatism: Emerson, Dewey and Cavell*, in *Metaphilosophy*, 35 (1-2), pp. 178-201

Conant James, *Freedom, Cruelty, and Truth: Rorty versus Orwell*, in Robert Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*, Oxford, Blackwell, 2000, pp. 268-342

Conway Daniel (2001), *Irony, State and Utopia: Rorty's 'We' and the Problem of Transitional Praxis*, In *Richard Rorty: Critical Dialogues*, M. Festenstein and S. Thompson (Eds.), Cambridge: Polity, pp. 55-88

Critchley Simon, *Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal?*, in *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, London, 1996

Croce Benedetto, *La Letteratura della Nuova Italia*, Vol. II, Laterza, 1973

Cunico Giovanni, *Critica e ragione utopica: a confronto con Habermas e Bloch*, Marietti, Genova, 1988

De Luca Carmine, *Un Giornalista con il gusto di raccontare*, in *Le domeniche di Gianni Rodari*, L'Unità, De Marchi Vichi (ed.), 2005

De Mauro Tullio, *Al centro sta la parola*, in *Riforma della scuola*, 9, 1980

Dewey John (1934), *Arte come esperienza*, Aesthetica Edizioni, 2020

Dewey John, *Come Pensiamo*, Raffaello Cortina Editore, 2019

Dewey John, *Democracy and Education*, in *The Middle Works, 1899-1924, VOLUME 9: 1916*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008

Dewey John, *Experience and Education*, in Jo Ann Boydston (Ed.) *The Later Works 1925-1953, Volume 13, 1925-1927*, Southern Illinois University Press, 1988

Dewey John, *Ethics*, in *The Later Works, 1925-1953, VOLUME 7: 1932*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008

Dewey John, *Human Nature and Conduct*, in *The Middle Works, 1899-1924, VOLUME 14: 1922*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008

Dewey John, *The Public and Its Problems*, in *The Later Works 1925-1953, Volume 2, 1925-1927*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008

Dewey John, *The Sources of a Science of Education*. In Jo Ann Boydston (Ed.) *The Later Works 1925-1953, Volume 5, 1929-1930*, Southern Illinois University Press, 1984

Donatelli Piergiorgio, *Bringing Truth Home: Mill, Wittgenstein, Cavell, and Moral Perfectionism*, in A. Norris (Ed.), *The Claim to Community. Essays on Stanley Cavell and Political Philosophy*, Stanford University Press, 2006

Donatelli Piergiorgio, *Etica. I classici, le teorie e le linee evolutive*, Einaudi, 2015

Donatelli Piergiorgio, Frega Roberto and Lugier Sandra (2010), *Pragmatism, Transcendentalism, and Perfectionism*, in *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, II-2, pp. 1-11

Donatelli Piergiorgio, *Rorty and Democracy*, Iride, Il Mulino-Rivisteweb, Fascicolo 3, dicembre 2019

Edwards Carolyn, Gandini Lella, George Forman George, *I cento linguaggi dei bambini. L'approccio di Reggio Emilia all'educazione dell'infanzia*, Edizioni Junior, 1995

Emerson Ralph Waldo, *Self Reliance*, in *Essays and Lectures*, Library of America, 1983

Emerson Ralph Waldo, *The American Scholar. Essays and Lectures*, Library of America, 1983

Farinacci Valeria, Prestianni Cristiana, *Art as experience di John Dewey ed il Reggio Emilia Approach. Prospettive filosofico-pedagogiche a confronto*, in *Ricerche di Pedagogia e Didattica – Journal of Theories and Research in Education* 17, 3, 2020

Ferrarotti Franco, *Sul Poema pedagogico di A. S. Makarenko*, in A. Semenovič Makarenko, *Poema pedagogico*, L'Albatros, 2009

Foucault Michel, *La Questione del Liberalismo*, in *Biopolitica e Liberalismo*, Medusa, Milano, 2001

Foucault Michel, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1977

Foucault Michel, *Polemics, Politics and Problemization*, in *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, Phanteon, New York, 1984

Gargani Aldo Giorgio, *Introduzione a Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari, 2007

Gensini Stefano, *Il cosmo che non tiene*, in *Leggere Rodari*, supplemento di *Educazione oggi*, Pavia, Ufficio scuola dell'Amministrazione provinciale, gennaio 1981

Goodman Russel B. , *American Philosophy and the Romantic Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990

Goodman Russel B., *Cavell and American Philosophy*, in *Contending with Stanley Cavell*, Oxford University Press, 2005

Gramsci Antonio, *Quaderni dal carcere*, Volume II, Quaderno 10, PARTE II, Einaudi, 2014

Granese Aberto, *Introduzione a Dewey*, Editori Laterza, 1973

Greco Pietro, *L'Universo a Dondolo. La scienza nell'opera di Gianni Rodari*, Springer, 2010

Habermas Jürgen, *Etica del discorso*, tr. it. di Emilio Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1985

Habermas Jürgen, *Teoria della morale*, tr. it. di Vinci-Enzo Trota, Laterza, Roma-Bari 1994

Habermas Jürgen, *Verità e Giustificazione*, Saggi filosofici, Laterza, Roma-Bari, 2001

Horkheimer Max, Adorno Theodor, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966

Horton John, *Irony and Commitment: An Irreconcilable Dualism of Modernity*, in M. Festenstein and S. Thompson (eds.), *Richard Rorty: Critical Dialogues*, Cambridge, Polity, 2001, pp. 15-28

James William, *Pragmatismo*, Aragno, Torino, 2007

James William, *The Meaning of Truth* (1909), in *The Works of William James*, vol. 2, Harvard University Press, Cambridge, MA-London, 1975

Jay Martin (1992), *The Debate over Performative Contradiction: Habermas versus the Poststructuralists*, in *Force Fields*, Routledge, 1992

Koopman Colin, *Language is a Form of Experience: Reconciling Classical Pragmatism and Neopragmatism*. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 43 (4), 2007

Koopman Colin, *Pragmatism as Transition: Historicity and Hope in James, Dewey, and Rorty*, Columbia University Press, 2009

Korableva Tatjana Federovna, Mettini Emiliano, *Scegliere Makarenko*, in A. Semenovič Makarenko, *Poema pedagogico*, L'Albatros, 2009

Lodi Mario, *La scuola di fantasia*, in Gianni Rodari e la scuola della fantasia, a cura di L. Righetti, Cesena, Societa Editrice del Ponte Vecchio-Casalini, 2012

Laugier Sandra (2010) *Emerson, Skepticism, and Politics*, in *The Other Emerson*, B. Arsić and C. Wolfe (Eds.), Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 201-25

Laugier Sandra, *L'Importanza dell'importanza. Cavell su letteratura ed etica*, in *Il Senso della Virtù*, Piergiorgio Donatelli & Emidio Spinelli (Eds.), Carocci Editore, 2009

Lyotard Jean François, *Il postmodernismo spiegato ai bambini*, Feltrinelli, Milano, 1987

Lyotard Jean François, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano, 1985

Madelrieux Stéphane, *Moral Holism and the Pragmatist Character*, in *John Dewey's Ethical Theory, The 1932 Ethics*, Roberto Frega and Steven Levine (eds.), Routledge, New York and London, 2021

Mahon Áine, *The Ironist and the Romantic. Reading Richard Rorty and Stanley Cavell*, Bloomsbury USA Academy, New York, 2014

Malaguzzi Loris (1993). *Una carta per tre diritti*, Reggio Children editore.
<https://www.reggiochildren.it/assets/Uploads/RC-100LM-CartaDiritti-3.pdf> (12/12/2022)

Marchetti Giancarlo, *Il Neopragmatismo*, La Nuova Italia, 1999

Marchetti Sarin, *Bildung, Unimportance and Moral Progress*, in *The Ethics, Epistemology and Politics of Richard Rorty*, Giancarlo Marchetti (Ed.), Routledge, New York, 2022

Marchetti Sarin, *Irony and Redescription*, Iride, Il Mulino-Rivisteweb, Fascicolo 3, Dicembre 2019

Mastrocola Paola , *Togliamo il disturbo. Saggio sulla libertà di non studiare*, Guanda, Parma 2011

Mill John Stuart, *Autobiography and Literary Essays*, in J.M. Robson (Ed.), *Collected Works of John Stuart Mill*, I, University of Toronto Press, Routledge, 1981

Minar Edward, 'Living with the problem of the other: Wittgenstein, Cavell and other minds scepticism', in Denis McManus (ed.), *Wittgenstein and Scepticism*, Routledge, London, 2004

Morin Edgar, *La fraternità, perche? Resistere alla crudeltà del mondo*, Editrice Ave, 2020

Mulhall Stephen, *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary*, Clarendon Press, Oxford, 1994

Oakeshott Michael, *Of Human Conduct*, Oxford University Press, Oxford, 1975

Owen David, *The Avoidance of Cruelty: Josting Rorty on Liberalism*, in *Richard Rorty: Critical Dialogues*, M. Festenstein and S. Thompson (eds.), Oxford: Polity Press, pp. 93-110

Pappas Gregory Fernando, *Contextualizing Dewey's 1932 Ethic*, in *John Dewey's Ethical Theory, The 1932 Ethics*, Roberto Frega and Steven Levine (eds.), Routledge, New York and London, 2021

Pappas Gregory Fernando, *Dewey's Ethics: Democracy as Experience*, Bloomington, Indiana University Press, 2008

Pastore Franco, De Stefanis Silvio, Fontana Ave, Flavia De Lucis, *Io ero l'albero (tu il cavallo)*, Guaraldi, 1972

Resnick Mitchel, *Come i bambini. Immagina, crea, gioca e condividi. Coltivare la creatività con il Lifelong Kindergarten del MIT*, Erickson, 2018

Rinaldi Carlina, *In Dialogue with Reggio Emilia. Listening, Researching and Learning*, Routledge, 2021

Rodari Gianni, *Dalla parte del bambino*, in *Il giornale dei genitori*, 1976

Rodari Gianni, *Grammatica della Fantasia*, Einaudi Ragazzi, 2010

Rodari Gianni, *L'uomo nella realtà*, in *Adamo*, n. 6, 20 febbraio 1948

Rodari Gianni, *Queste ragazze ventenni non conoscono il cinema*, l'Unità, Edizione Milanese, 18 giugno 1948

Rodari Gianni, *Si avvicina il giorno del ritorno a scuola*, in *L'Unità*, 11 settembre 1952

Rodari Gianni, *Storia Universale*, in *Favole al Telefono*, Einaudi, 2006

Rodari Gianni, *Storie delle mie storie*, in *Il Pioniere dell'Unità*, 4 marzo 1965

Roghi Vanessa, *Tutto il mondo in filastrocca. Appunti e note di ricerca su Gianni Rodari*, in *La felice impresa. Letture e commenti delle opere di Gianni Rodari*, Loescher Editore, 2021

Rorty Richard, *Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard University Press, 1997

Rorty Rorty, *Conseguenze del Pragmatismo*, Feltrinelli, Milano, 1986

Rorty Richard, *Cosmopolitismo senza emancipazione: una risposta a Jean François Lyotard*, in *Scritti Filosofici*, vol. 1, Laterza, Roma-Bari, 1994

Rorty Richard (1999), *Ethics Without Principles*, in *The Rorty Reader*, Wiley-Blackwell, 2010

Rorty Richard, *Femminismo e Pragmatismo*, in *Verità e Progresso, scritti filosofici*, Feltrinelli, 2003

Rorty Richard, *Human Rights, Rationality and Sentimentality* (1993), in *The Rorty Reader*, Christopher J. Voparil and Richard J. Bernstein (Eds.), Wiley-Blackwell, 2010

Rorty Richard, *La Filosofia dopo la Filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 1989

Rorty Richard, *La Filosofia e lo Specchio della Natura*, Bompiani, Milano 1986

Rorty Richard, *Il Pragmatismo, Davidson e la verità*, in *Scritti filosofici*, vol. 1, Laterza, Roma-Bari, 1994

Rorty Richard (2000), *Is "Cultural Recognition" a Useful Concept for Leftist Politics?*, in *The Rorty Reader*, Wiley-Blackwell, 2010

Rorty Richard, *Response to Jürgen Habermas*, in, Robert Brandom, *Rorty and his Critics*, Blackwell, Oxford, 2000

Rorty Richard, *Solidarietà od oggettività?*, in *Scritti filosofici*, vol. 1, Laterza, Roma-Bari, 1994

Rorty Richard, *Response to Richard Shusterman*, in *Richard Rorty. Critical Dialogues*, Matthew Festenstein and Simon Thompson (Eds.), Polity, 2001

Rorty Richard (1992), *Trotsky and The Wild Orchids*, in *The Rorty Reader*, Wiley-Blackwell, 2010

Rorty Richard, Engel Pascal, *What's the Use of Truth*, Columbia University Press, New York, 2007

Rugiu Antonio Santoni, *L'arrivo di Makarenko in Italia*, in *Poema Pedagogico*, L'Albatros Editore, 2009

Santanelli Mauro, *Redescribing Final Vocabularies*, in *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, I-12, pp. 109-29

Sellars Wilfrid, *Science, Perception and Reality*, The Humanities Press, New York, 1963

Senaldi Marco, *Art as Experience e l'arte contemporanea*, in L. Russo (ed.), *Esperienza estetica. A partire da John Dewey*, Centro Internazionale Studi di Estetica, 2007

Shusterman Richard, *Reason and Aesthetics between Modernity and Postmodernity. Habermas and Rorty*, in *Richard Rorty. Critical Dialogues*, Matthew Festenstein and Simon Thompson (Eds.), Polity, 2001

Spinicci Paolo, *Lezioni sulle Ricerche Filosofiche di Ludwig Wittgenstein*, CUEM, Milano
2002 pp. 15-16; Giovanni Piana, *Commenti a Wittgenstein*, Edizione digitale: dicembre 2002

Standish Paul e Saito Naoko, *Stanley Cavell and The Education of Grownups*, Fordham
University Press, 2012

Vittoria Albertina, *La commissione culturale del Pci dal 1948 al 1956*, in *Studi Storici*, Anno
31, No. 1, *Contributi alla storia del Pci (1945-1956)*, Jan. - Mar., 1990

Wittgenstein Ludwig, *Ricerche Filosofiche*, Einaudi, Torino, 2009