

# La problematica russoiana e le «interpretazioni» di Edouard Claparède

«L'idea di un'educazione che svolge nell'uomo tutte le sue disposizioni naturali è vera assolutamente».

E. Kant

## Motivi e problemi di un'interpretazione

Claparède è stato un lettore attento e un interprete appassionato ed entusiasta dell'opera di Rousseau. Le testimonianze a proposito sono molteplici, ed è tutt'altro che difficile rintracciarle negli scritti e nell'opera dell'educatore e psicologo ginevrino. Basti pensare alla scuola di scienze dell'educazione, fondata da Claparède nell'ottobre del 1912, e, naturalmente, denominata «Istituto J.J. Rousseau». Perché non solo Jean-Jacques aveva scritto che il primo e fondamentale compito dell'educatore è quello di conoscere (e quindi studiare) i propri allievi: correva anche, in quell'anno, il bicentenario della nascita dell'autore dell'**Emilio**! E nello spirito dell'opera l'insegna dell'Istituto fu — e quale altra poteva essere? — «discat a puero magister»<sup>1)</sup>.

Alla celebrazione del bicentenario del 1912 la partecipazione di Claparède è segnata anche da un considerevole contributo di dottrina, il quale consiste soprattutto nell'individuazione di una specifica concezione funzionale dell'infanzia, che l'interprete presenta come il perno di tutta la pedagogia dell'**Emilio**.

«Avoir aperçu le côté positif, la valeur propre de l'état d'enfance, voilà chez Rousseau le coup de génie... C'est donc que l'enfance comme telle a une valeur, une signification biologique, dirions-nous dans notre langage moderne. Mais à quoi donc sert-elle, cette enfance? Cette dernière question, Rousseau ne l'a pas formulée, mais elle se trouve implicitement contenue dans les réponses qu'il y fait...». Così Claparède introduce — nella «causerie faite à la séance solennelle du Dies Academicus» dell'Università di Ginevra, il 5 giugno 1912<sup>2)</sup> — la propria interpretazione di un significato nuovo e più profondo dell'infanzia che, ormai, grazie agli sviluppi delle scienze biologiche e psicologiche, s'impone nella lettura della pedagogia russoiana. Nella causerie Claparède riprendeva, del resto, la tesi sostenuta nell'articolo, poi divenuto celebre, **J. J. Rousseau et la conception fonctionnelle de l'enfance**, apparso sul numero speciale della *Revue de Métaphysique et de Morale*, consacrato anch'esso a Rousseau in occasione del detto bicentenario<sup>3)</sup>.

Richiami e riferimenti a Rousseau, come si è già accennato, sono disseminati negli scritti di Claparède: basta sfogliare **La scuola su misura**, **L'Educazione funzio-**

**nale**, nonché la celebre **Psicologia del fanciullo e pedagogia sperimentale**. Dunque il suo russoianesimo non si è manifestato solo in occasione delle celebrazioni del 1912. Se abbiamo insistito con il richiamo al bicentenario è stato per due ordini di motivi. Primo: è attorno a questo periodo che Claparède elabora una interpretazione organica della pedagogia di Rousseau, felicemente connessa con la propria concezione funzionale dell'educazione. Per avere un'altra interpretazione che presenti l'organicità dello scritto apparso sulla *Revue de Métaphysique et de Morale*, bisogna riferirsi al 1935, anno in cui appare l'articolo **Rousseau et l'origine du langage**<sup>4)</sup>. Secondo: le celebrazioni del 1912 presentano un tipo di interpretazione della filosofia di Rousseau all'insegna di un indubbio primato della morale — che è poi la conferma della celebre tesi kantiana. L'importanza, il significato e i limiti di una tale interpretazione sono stati puntualmente rilevati dalla tesi emersa a Digione nel maggio del 1962, in occasione di un'altra celebrazione russoiana: il 250° anniversario della nascita e bicentenario del **Contratto sociale**. Gli studi presentati a Digione<sup>5)</sup> capovolgono addirittura quelli del 1912: in Rousseau è la politica che fonda la morale, ed è solo alla luce della sua filosofia politica che è possibile cogliere l'unità di un pensiero ricco di contraddizioni e paradossi —

particolarmente, come è facile intuire, quando ci si riferisce alle prospettive pedagogiche dell'**Emilio**.

L'interpretazione claparediana di Rousseau, intesa a individuare in Jean-Jacques i precorritti del funzionalismo pedagogico, si colloca al di fuori della contrapposizione «primato della politica/primato della morale»? Oppure è un'interpretazione che tacitamente si inquadra nella tesi del primato della morale?

Una risposta può essere cercata, oltre che negli scritti citati, nell'opera pubblicata postuma **Morale et Politique, ou les vances de la probité**<sup>6)</sup>.

## L'infanzia tra Natura e Società

In quello che Claparède chiamava il significato dell'infanzia si annidano problemi psico-pedagogici complessi, che, in un certo senso, conservano ancora oggi tutta l'attualità del 1762, anno in cui vedeva la luce l'**Emilio**.

La constatazione potrebbe essere considerata come tutt'altro che incoraggiante: sarebbe comunque peggio non tenerne conto. La pedagogia contemporanea, infatti, più smaliziata e meglio fornita di un vocabolario tecnico (che esprime in parte i tentati rapporti di interdisciplinarietà con la

Siamo negli Anni Trenta: Edouard Claparède e Pedro Rossello pellegrini sulle orme di Jean-Jacques verso la Savoia... Pedro Rossello, di origine catalana, discepolo e amico di Claparède a Ginevra, diventerà famoso comparatista e sarà chiamato a dirigere con Jean Piaget l'Ufficio Internazionale dell'Educazione di Ginevra (BIE) e a prestare la sua opera come consigliere pedagogico delle Nazioni Unite. Le sue numerose pubblicazioni sono riunite in gran parte nella collana di saggi comparati pubblicati dal BIE.



biologia, la psicologia, la sociologia, l'antropologia e giù fino alla cibernetica e alla fisica), affronta oggi quegli stessi problemi attraverso l'analisi dell'apprendimento, per individuare il nesso — o i nessi — tra quest'ultimo e lo sviluppo. Del resto la ricerca in tale direzione è tanto più necessaria quanto più vengono usate nuove tecnologie che rivoluzionano l'insegnamento e l'apprendimento — a volta in maniera tale da far regredire il discorso pedagogico nella prospettiva, già herbartiana, di una educazione formale.

Ora, senza voler sminuire la necessità e/o l'importanza di un'educazione formale, va ribadito che essa, in un discorso pedagogico rigoroso e fondato, rappresenta più un problema che una soluzione o addirittura un toccasana. Come è stato di recente sottolineato «non l'apprendere in sé, ma l'apprendere come esplicitazione di questa funzione è ciò che conta dal punto di vista di una corretta «lettura» dell'analisi psicopedagogica»). Perché? Claparède, con lo scritto citato del 1912, ci ha fornito una risposta esauriente.

Analizziamo, egli dice, l'Emilio: fin dalle prime pagine troviamo evidenziata una concezione dello sviluppo che ha avuto una conferma totale da parte della moderna biologia e, quindi, anche da parte della psicologia. Rousseau, infatti, dichiara inconcepibile un uomo che non sia passato attraverso precisi stadi di sviluppo: il miracolo di un essere umano già formato fin dalla nascita ci metterebbe davanti a un mostro, un'automata, ovvero a un perfetto imbecille.

Dove e quando quest'essere avrebbe potuto imparare a usare le sue potenzialità naturali? «Egli avvertirebbe il disagio dei bisogni senza conoscerli e senza immaginare alcun mezzo per soddisfarli». La conclusione ragionevole è dunque che «nessuno può negare, per poco che abbia riflettuto sull'ordine e sul progresso delle nostre conoscenze, che tale a un di presso sarebbe lo stato primitivo di ignoranza e stupidità naturalmente proprio dell'uomo, prima che avesse appreso alcunché dall'esperienza o dai suoi simili».

L'antropologia russoiana prende l'avvio da una definizione dell'uomo in termini di mancanza, di bisogno: attraverso i tentativi intrapresi per soddisfare le proprie esigenze egli è, infatti, costretto a interagire con l'ambiente e con gli altri esseri umani — si trova implicato in una dinamica di dare e avere che è la direzione propria della crescita.

Il bambino è davvero il padre dell'uomo, e in senso biologico prima che ogni altro. L'uomo già completo alla nascita «non solo non scorgerebbe alcun oggetto fuori di lui, ma non sarebbe neppure in grado di riferirlo all'organo del senso con cui lo percepisce»).

Trovare, quindi, con gli organi già formati alla nascita è tutt'altro che un vantaggio per l'uomo, significherebbe per lui la negazione della possibilità di crescere, di realizzare quelle esperienze necessarie per imparare a conoscere il proprio corpo, il proprio ambiente e gli altri. Rousseau, postilla Claparède, «distingue qui già molto bene quei due aspetti dell'organismo che noi chiamiamo la struttura e la funzione». E non so-

lo li distingue, ne scorge il naturale punto di connessione, ché «la funzione è una delle condizioni della formazione della struttura»).

Nell'ipotesi russoiana, dell'uomo nato già bello e formato, ciò che è implicito e se ne sta sullo sfondo, è il noto problema dello stato di natura — problema che anche nell'Emilio ha un suo contesto importante. Non a caso, infatti, la natura vi è indicata, fin dalle prime pagine, come uno dei maestri che deve sovrintendere all'educazione dell'uomo.

Ma come va intesa la natura di cui Rousseau parla? L'interpretazione di tipo biologico fornita da Claparède è valida?

In effetti se lo stato di natura ha costituito un problema dibattuto, ciò lo si deve agli equivoci ingenerati da certe letture del Discorso sulla disuguaglianza. Si è equivocato sia per quanto concerne una presunta predilezione dell'autore per uno stato selvaggio che si perde nella notte dei tempi della vita umana, sia, quindi, per quanto riguarda una sua, altrettanto presunta, convinzione dell'esistenza effettiva di un tale stato.

Già il Durkheim aveva chiarito che la concezione dello stato di natura è semplicemente «un procedimento di metodo»<sup>10</sup>). Al sociologo francese si sono poi affiancati il Lovejoy e, più recentemente, il Derathé e lo Starobinski<sup>11</sup>), che hanno ribadito e dimostrato come detto stato altro non sia che un concetto regolativo, un'ipotesi che doveva servire da supporto alle argomentazioni critiche con le quali Rousseau evidenziava tutta la fallacia delle concezioni giusnaturalistiche. Queste ultime, infatti, presentavano l'uomo come originariamente in possesso di valori, e perciò di diritti, che egli doveva cercare di salvaguardare al momento dell'entrata in società.

Tutt'altra è la concezione di Rousseau: a suo avviso l'uomo, allo stato di natura, gode della semplice condizione animale — è innocente sì, ma non certo in uno stato morale. Quest'uomo non conosce ancora il bene e il male, è al di fuori dell'universo dei valori, in quanto la moralità si costituisce a un sol parto con la società, con i rapporti che l'uomo stabilisce con i suoi simili. E solo questi rapporti sono la conditio sine qua non dello sviluppo delle facoltà propriamente umane, quali la ragione e la coscienza. La natura, quella di cui Rousseau parla, è nient'altro che la possibilità originaria dell'uomo a divenire uomo!

L'interpretazione di Claparède, come abbiamo detto, è dichiaratamente sul piano biologico: «Lo sviluppo implica dunque per Rousseau come per i biologi contemporanei uno stimolo, un esercizio degli organi da sviluppare. È la natura che vuole così; ora, il periodo da essa riservato a quest'esercizio, è l'infanzia. È necessario dunque «rispettare l'infanzia», lasciare libero corso ai suoi movimenti impetuosi, perché a torto essi vengono considerati come qualcosa che deve essere represso...»<sup>12</sup>).

Una tale interpretazione non è certo scorretta, è anzi russoianamente fondata — a condizione però che essa non implichi, più o meno velatamente, una contrapposizione irrimediabile tra la natura e la cultura che finirebbe per negare i tratti più originali e più moderni dell'opera di Rousseau.

## Il linguaggio tra Natura e Cultura

«Tutte le lingue sono creazioni artificiali. Per molto tempo si è cercato di scoprire se ve ne fosse una naturale e comune a tutti gli uomini; senza dubbio una ve n'è, quella che i bambini parlano prima di saper parlare»<sup>13</sup>).

L'affermazione si trova ancora nell'Emilio. Ma il suo autore già nel 1754 si era occupato del problema spinoso dell'origine del linguaggio in quella che doveva essere una lunga nota al Discorso sulla disuguaglianza. L'interesse, evidentemente, lo condusse lontano perché nel 1761 quella nota era diventata uno scritto autonomo, dal titolo *Essai sur l'origine des langues*, portato a compimento formale nel 1763 (14) e pubblicato postumo nel 1781.

Claparède, sempre attento a scoprire nell'opera del suo famoso concittadino precorriti geniali, ritrova, nel 1935, tutta l'attualità dell'Essai.

L'occasione esteriore gli viene fornita, questa volta, da uno studio del celebre linguista Otto Jespersen<sup>15</sup>). Il danese aveva, tra l'altro, ripreso il problema dell'origine del linguaggio, sfidando questioni spinose sia sul piano storico-antropologico, sia su quello più propriamente linguistico. Le ipotesi avanzate in questo settore da Jespersen colpirono Claparède per le singolari coincidenze con le idee di Jean-Jacques. Entrambi gli autori, si dette la pena di documentare, concordavano sui seguenti punti:

1. il linguaggio primitivo sarebbe stato povero di pensiero, ma ricco di suoni e di espressioni affettive;
2. non il bisogno ma l'amore avrebbe prodotto il linguaggio il quale all'origine non sarebbe stato prosa ma poesia;
3. la lingua primitiva avrebbe posseduto le caratteristiche del canto;
4. la lingua primitiva avrebbe presentato molte irregolarità grammaticali;
5. la lingua primitiva avrebbe offerto un ricco vocabolario;
6. le prime parole sarebbero state delle parole-frasi.

Eppure Jespersen, nonostante le concordanze, aveva dichiarato che l'analisi russoiana del linguaggio era quantomeno grossolana. Perché? «C'est que Jespersen — è la corretta argomentazione di Claparède — ne mentionne de Rousseau que la supposition d'après laquelle les hommes auraient institué le langage à la suite d'une sorte de consentement mutuel, de contract social. Il semble que le savant danois n'ait connu que le Discours sur l'inégalité; s'il avait lu l'Essai sur l'origine des langues...»<sup>16</sup>). In tal caso si sarebbe accorto della delineazione di una genesi del linguaggio ricca e complessa che dialetticamente si riconnette al sociale e, contemporaneamente, lo fonda. Giustamente Claparède riprende dalle argomentazioni russoiane un paradosso significativo: «la parole paraît avoir été fort nécessaire pour établir l'usage de la parole». Paradosso apparente che rimanda, ancora una volta, alla concezione dello stato di natura, poiché «la parola, essendo la prima istituzione sociale, non deve la sua forma che a cause naturali»<sup>17</sup>).

Nell'Essai è ripresa, dunque, l'ipotesi dei

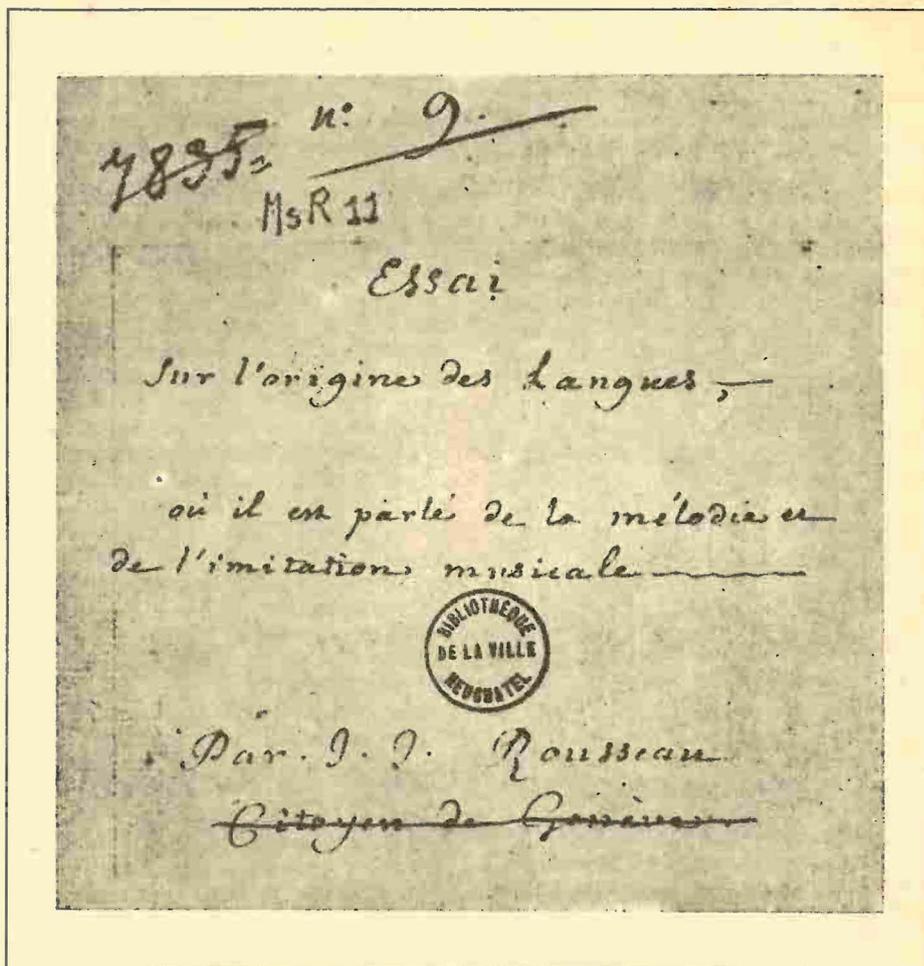
primordi naturali: da essi l'uomo viene costretto ad allontanarsi per circostanze meramente fortuite (inondazioni, incendi e cataclismi vari), che lo spingono verso i suoi simili facendogli scoprire che era possibile superare la solitudine, la paura e la ferocia. L'incontro con gli altri, che si realizza in tempi incalcolabili, rappresenta il fiat della civiltà, della storia e della cultura, cui le potenzialità umane hanno totalmente contribuito.

Dette potenzialità sono, come è noto, individuate da Rousseau nell'amor di sé e nella pietà: a queste nell'Essai se ne aggiunge una terza, l'immaginazione. Nel capitolo nono ce ne viene appunto presentato il ruolo e la funzione: «La pietà, benché naturale al cuore umano, resterebbe eternamente inattiva se l'immaginazione non la mettesse in moto. Come noi ci lasciamo muovere a pietà? Trasportandoci fuori di noi stessi e identificandoci con l'essere che soffre...

Si pensi quante conoscenze acquisite suppone questo rapporto... Chi non immagina nulla non sente che sé stesso; egli è solo in mezzo al genere umano»<sup>18</sup>). Dall'amor di sé l'immaginazione mette in moto la pietà che esprime, e comporta, una consapevolezza di sé attraverso la conoscenza dell'altro. E, a questo punto, il linguaggio è venuto alla luce, ché «appena un uomo fu riconosciuto da un altro per un essere senziente, pensante e simile a lui, il desiderio di comunicargli i suoi sentimenti e i suoi pensieri gliene fecero cercare i mezzi. Questi mezzi non si possono ricavare che dai sensi, i soli strumenti mediante i quali un uomo può agire su un altro uomo. Ecco dunque l'istituzione dei segni sensibili per esprimere il pensiero. Gli inventori del linguaggio non fecero questo ragionamento, ma l'istinto li condusse allo stesso risultato»<sup>19</sup>).

L'origine del linguaggio riassume, così, il passaggio dalla natura alla società e alla cultura. Claparède ha colto bene questo punto nodale della tematica, ed entusiasticamente ne ha mostrato le possibili concordanze con la psicologia e la linguistica. «Or, qu'est-il nécessaire — da uno specifico punto di vista psicologico — pour faire passer une opération du Plan de l'action sur le plan de la pensée? Quelles sont les conditions de cette prise de conscience? Ainsi que M. Piaget l'a montré pour la pensée logique, cette prise de conscience nécessite l'intervention du groupe social...». E, riprendendo lo studio dell'allievo Piaget, conclude: «Prendre conscience d'une opération, c'est en effet la faire passer du plan de l'action au plan du langage».

Anche per quanto concerne la linguistica le argomentazioni di Jean-Jacques costituiscono dei veri e propri precorritivi, ché «s'il n'a rien résolu... au moins a-t-il aperçu et fortement souligné certains faits que la science... a redécouvert quelque cent ans plus tard. D'abord, que la langue est une «institution sociale». Ensuite, qu'elle est fondée sur une convention. Ferdinand de Saussure déclare que le principe de «l'arbitraire du signe», qui en dépend, «domine toute la linguistique de la langue; ses conséquences sont innombrables». Ces conséquences, Jean-Jacques ne les a assurément pas vues (il a fallu le génie de Saussure pour le dégager); mais il avait aperçu le principe»<sup>20</sup>).



### Il modello del saggio e del cittadino

Il passaggio dalla natura alla civiltà comporta, come abbiamo visto, che la natura sia intesa come possibilità originaria, che è sì biologicamente inscritta, ma che «trascende naturalmente» il biologico e fonda così la dimensione socioculturale e morale. Detto altrimenti, questa nuova dimensione consiste nell'impegno (il progetto necessario) a recuperare le originarie possibilità che l'uomo... era! Come ha scritto giustamente il Groethuisen, l'uomo naturale è momento della nostra coscienza; un momento che non si esaurisce in un moralistico e/o sentimentale richiamo alle origini, ma che si configura piuttosto come l'unica possibilità della ragione per comprendere e spiegare i modi e i mezzi attraverso cui il sociale si è realizzato.

Il progresso dei «cosiddetti popoli civili» è notoriamente decifrato da Rousseau in termini di sperpero delle possibilità originarie, deprivazione e male. Una conclusione che mette abbastanza in rilievo come la vera genesi del male più che un problema metafisico e/o teologico è invece un fatto sociale: sarà mai possibile, allora, costruire una comunità, una società vera: senza che le deprivazioni e le ingiustizie dell'oggi interferiscano nell'impresa?

Il Cassirer ha visto bene fissando la vera e propria ora di nascita della problematica russoiana nell'estate del 1749, quando il ginevrino è colto dalla folgorazione sulla via per Vincennes: «in quel momento una nuova passione etica si sveglia in lui». È la pas-

sione che lo spinge ad interrogarsi criticamente sul significato e il destino della società civile, sull'urgenza di riedificarla dalle fondamenta. Il filo conduttore del suo pensiero stringe qui un nodo appassionato e sapiente attorno al problema morale e a quello politico: non c'è dubbio che l'operazione implichi il primato della politica, ma si tratta di un primato che esprime il compito di creare le condizioni necessarie e sufficienti per una più autentica e libera dimensione morale.

Ha senso, allora, distinguere puntigliosamente i due aspetti? Il nuovo contratto, l'atto di nascita (o più precisamente di rinascita) della società non costituisce anche l'ideale punto di riferimento per tutti coloro che da uomini «civili» intendono trasformarsi in uomini veri, sociali?

È in questi termini — l'abbiamo visto — che si configura l'appello del ritorno alla natura come recupero delle originarie possibilità, come il diventar consapevoli di sé e degli altri.

Il discorso politico (e forse in questo risiede la ragione del suo primato) evidenzia uno strumento privilegiato per la realizzazione dell'impresa: privilegiato e pericoloso, perché esso non mette solo in gioco l'unità di una concezione filosofica. Lo strumento, come ancora il Cassirer ha messo in rilievo, è lo Stato. Ad esso viene attribuito, «con una precisione e un'acutezza inusitata dai tempi di Platone», un compito essenziale, «che precede ogni dominio e ne sta alla base»: il compito dell'educazione<sup>21</sup>).

Nel Discorso sopra l'economia politica

Rousseau è esplicito: «È certo che i popoli, a lungo andare, sono quelli che il governo li fa essere... Formate dunque degli uomini se volete governare a degli uomini»<sup>22</sup>). E nell'Emilio, dove l'impresa di quella formazione è trattata abbastanza diffusamente, non a caso le ultimissime pagine (23) ci presentano un educando già educato che argomenta con il precettore sulla direzione da dare alla propria vita, in sintonia con gli insegnamenti ricevuti e con le esperienze vissute. La terra intera sarà la sua patria potenziale; ricco o povero egli saprà di essere libero, perché fin dalla nascita ha imparato a comprendere, accettare e rispettare le leggi della necessità. La morte non potrà che trovarlo pronto, in qualsiasi momento, perché egli avrà vissuto da uomo. Emilio ha appreso dunque la lezione! Tanta saggezza non convince però del tutto il suo straordinario precettore, che ben sa quanto l'ideale professato rischi di risultare alienante — proprio come i valori apparenti della «società civile». E quindi incalza: «Se ti parlassi dei doveri del cittadino, tu domanderesti forse dov'è la patria e crederesti di avermi messo in imbarazzo. E tuttavia ti inganneresti, caro Emilio; chi non ha una patria ha per lo meno un paese». Il che significa che egli non può sfuggire al destino di vivere in mezzo agli uomini, e in mezzo a loro essere onesto e libero.

Il modello del saggio va integrato con il modello del cittadino: estraniarsi dalla vita pubblica, perché comporterebbe di sporcarsi le mani, non è una ragione valida. Le ultime esortazioni di Rousseau sono veramente significative: «Se il principe o lo Stato ti chiamano al servizio della patria, abbandona tutto per recarti ad adempiere, nel posto che ti verrà assegnato, l'onorevole funzione del cittadino. Se tale funzione ti riesce gravosa, c'è un mezzo onesto e sicuro per esserne esonerato: adempierla con tanta onestà che non ti sia lasciata a lungo. Del resto, hai poco da temere il fastidio di una simile carica: finché vi saranno uomini di questo secolo, nessuno verrà a cercare te per servire lo Stato!»

\*\*\*

La domanda che, a questo punto, vien fatto di porsi riguarda l'interpretazione claparédiana della filosofia politica e morale di Rousseau. Un'interpretazione «diretta» Claparède non l'ha mai data, né mai ha direttamente

analizzato il discorso politico di Jean-Jacques. Ma questo non significa che egli non abbia condiviso la connessione essenziale tra educazione e politica o tra politica e morale. Indubbiamente l'ideale claparédiano di un'educazione democratica risente più che altro dell'analoga tematica deweyana, che era poi implicita in tutta la «filosofia» delle scuole nuove e dell'attivismo. Ma sarebbe specioso tentare di risalire attraverso le scuole nuove e Dewey per rintracciare l'ispirazione di Rousseau! Tanto più specioso se si pensa che una singolare, se pure «indiretta», interpretazione della politicità russoiana è largamente rintracciabile nell'opera, già citata, *Morale et politique, ou les vacances de la probité*. Essa è la testimonianza di come Claparède, in un momento drammatico della storia europea (1939), senta il bisogno di fare i conti con la realtà, di capirne le contraddizioni. Ed è significativo che *Morale e Politica* siano i termini della sua disamina.

In un momento in cui la politica sembra ridursi esclusivamente all'uso e al trionfo della forza, è sufficiente rifugiarsi nello spirito, che è il soggetto della morale? Ciò che conta per Claparède è scoprire se in quell'argomentazione non si nasconda qualcosa che niente ha a che fare con la moralità autentica.

La cronaca quotidiana (dall'incontro con il collega universitario alle dichiarazioni pubbliche dei leaders politici internazionali) mostra a chiare lettere un fatto preciso: la forza domina incontrastata perché lo spirito ha sostenitori falsi e ambigui, persone che facilmente mandano in vacanza la propria coerenza e fedeltà ai principi — in una parola la *probité*. Realismo è allora la parola magica per giustificare l'opportunismo — e l'equivoco è facile, ma soprattutto è comodo. Tener conto della realtà — incalza però il biologo — è certamente segno di salute per un organismo, ma non va dimenticato che «sur le plan moral et social, la réalité est construite par l'homme lui-même»<sup>24</sup>).

La vacanza della *probité* rende facile il gioco dei due pesi e delle due misure che Claparède non si stanca mai di denunciare, non importa quale sia la situazione, quali gli interessi in conflitto. Esempio, a tale proposito è la critica severa che egli, preoccupato di vedere la neutralità politica diventare neutralità morale, muove alle stesse autorità del paese<sup>25</sup>.

Claparède avrebbe potuto rifugiarsi nel so-

pramondo del saggio o nella sua edizione deteriorata e corrotta, la neutralità della scienza, invece è proprio in nome della scienza che ha esortato gli intellettuali all'impegno, all'onorevole funzione di cittadino<sup>26</sup>).

Il saggio e il cittadino in lui hanno tentato di fondersi: è un'argomentazione che basta a confermare la tesi di una «interpretazione indiretta» della filosofia politica di Rousseau? Forse è qualcosa di più e di meglio.

Antonio Spadafora

#### Note

- 1) Cfr. E. Claparède, *Autobiografia* — trad. it. nel volume della *Psicologia del fanciullo e pedagogia sperimentale, Lo sviluppo mentale* — Firenze 1955, pag. 33, 34. Cfr. inoltre E. Claparède, *L'Institut J. J. Rousseau, son origine et son programme, Pro Juventute*, febbraio 1924.
- 2) E. Claparède, *J. J. Rousseau et la signification de l'enfance* — ext. *Annales Suisses d'hygiène scolaire*, 1912, pag. 527.
- 3) L'articolo è stato poi raccolto nell'opera *L'Educazione funzionale* — trad. it., Firenze, 3a rist., 1971, pag. 61 e seg.
- 4) In *Annales de la Soc. J. J. Rousseau*, XXIV-1935, pag. 95-119.
- 5) Cfr. *Études sur le Contract Social de J. J. Rousseau* — (*Actes des journées d'étude*, Dijon, 3-8 mai 1962) — Paris, 1964.
- 6) Neuchâtel 1940.
- 7) N. Filigrasso, *Apprendimento Natura e Società*, Roma 1972, pag. 17.
- 8) J. J. Rousseau, *Emilio*, trad. it., Roma 1969, pag. 99-100.
- 9) E. Claparède, *L'educazione funzionale*, op. cit., pag. 63-64.
- 10) E. Durkheim, *Sul contratto sociale*, trad. it. in *J. J. Rousseau, Società e linguaggio* (a cura di M. Antonelli) Firenze 1972, pag. 6.
- 11) Sull'argomento cfr. L. Colletti, *Rousseau critico della società civile*, in *Ideologia e società*, Bari, 3a ed., 1972.
- 12) E. Claparède, *L'educazione funzionale*, op. cit., pag. 64.
- 13) J. J. Rousseau, *Emilio*, op. cit., pag. 115.
- 14) Cfr. A. Verri, *Origine delle lingue e civiltà in Rousseau* (in appendice si trova l'Essai sur l'origine des langues e trad. it.), Ravenna, la rist. 1972.
- 15) Cfr. E. Claparède, *Rousseau et l'origine...*, op. cit.
- 16) Op. cit., pag. 104.
- 17) J. J. Rousseau, *Essai...*, in A. Verri, op. cit., pag. 151.
- 18) Op. cit., pag. 197.
- 19) Op. cit., pag. 151.
- 20) E. Claparède, *Rousseau et l'origine...*, op. cit., pag. 108 e 110.
- 21) E. Cassirer, *Il problema J. J. Rousseau*, trad. it., Firenze, 4a ed., 1968, pag. 20 e pag. 42.
- 22) In *J. J. Rousseau, Scritti politici* (a cura di M. Garin), Bari, 1971, vol. I, pag. 228.
- 23) J. J. Rousseau, *Emilio*, op. cit., pag. 707-710.
- 24) E. Claparède, *Morale...*, op. cit., pag. 44.
- 25) In particolare si riferisce al presidente Motta — cfr. op. cit., pag. XV.
- 26) Op. cit. pag. 127 e pag. 183.

## Materiale per l'insegnamento e per il lavoro nella scuola

**Calcolo e matematica** — Aiuti per il calcolo, blocchi logici ("Blocs logiques"), blocchi plurimi ("Blocs multibases"), quaderni di lavoro di Nicole Picard ecc.

**Ritmica e canto** — Materiale per la ritmica, mollettone con il rigo musicale, torre campanaria ("Carillon, alto").

**Attrezzi e materiale** — Carta, cartone, cassetta per materiale vario, libri per il lavoro manuale: stampa su stoffa, "Batik", verniciatura a smalto, giochi di perline ("Tissage de perles") ecc.

**Il mollettone e i suoi accessori** per il calcolo, le lingue, la geografia, la storia ecc.

**FRANZ SCHUBIGER**

8400 WINTERTHUR

Mattenbachstrasse 2 Tel. 052-29 72 21



## Delcò Silvio SA

Fabbrica di mobili

6500 Ballinzona - Telefono 092-255891

Rappresentante per il Ticino delle ditte:

**Mobil-Werke U. Frei**  
9442 Berneck

**Banchi e sedie per aule scolastiche**

**Palor-Ecola AG**

8753 Mollis

**Lavagne «Emafer»**