

Pensare allo specchio

di *Antonio Cosentino*

Presidente del Comitato scientifico del CRIF (Centro di Ricerca sull'indagine Filosofica)

Sommario

Lo specchio è la metafora di ciò che produce, insieme all'unità della nostra immagine, anche il suo sdoppiamento, aprendo così la possibilità del passaggio allo stato della riflessione. Quale funzione può avere la filosofia per educare alla riflessione? La filosofia deve "ritornare in mezzo agli uomini" e, come suggerisce J. Dewey, affinché si attivi l'impegno riflessivo, come particolare forma di pensiero, è necessario ritrovarsi in uno stato di dubbio, disagio, disorientamento.

Parole chiave

Specchio, dialogo, oralità/scrittura, senso comune/filosofia, pensiero riflessivo, attitudine alla riflessione.

Summary

The mirror is the metaphor of what produces, together with the unity of our image, also its doubling, opening thereby the possibility of moving toward the state of reflection. What role can philosophy have to educate for reflection? Philosophy must "return to the midst of men" and, as J. Dewey suggests, in order for reflexive thinking to be carried out as a particular form of thought, it is necessary to dwell a state of doubt, discomfort, disorientation.

Keywords

Mirror, dialogue, orality/literacy, common sense/philosophy, reflective thinking, reflective habit.

La metafora dello specchio

Non c'è riflessione senza un piano di resistenza e la conseguente rifrazione che genera nuove direzioni e allontanamento da sé della proiezione originaria. Così, non c'è riflessione allo stadio di fronte ad una partita o durante un concerto. Non c'è riflessione nelle pratiche di vita ordinarie, quando guidiamo l'automobile, quando percorriamo la strada verso casa, quando guardiamo la TV, e così via. Per passare dallo stato a-riflessivo a quello riflessivo deve prodursi quello sdoppiamento prodotto dalla rifrazione che, in quanto tale, non è mai duplicazione dell'identico, ma la sua frammentazione e dissociazione. Il senso dell'identità che ci fornisce lo specchio non c'era prima: non è una semplice restituzione, ma una ricostruzione. L'immagine

rappresenta il mezzo attraverso cui il soggetto riunisce in un insieme rappresentato dall'Io i pezzi dispersi della propria esperienza. Il bambino tra i 6 e i 18 mesi, guardando la propria immagine riflessa in uno specchio, prova gioia immaginandosi come un tutto, un Uno (Lacan, 2002). Lo specchio, dunque, non soltanto come fonte della proiezione dell'immagine unificante, ma soprattutto come causa e possibilità della riflessione. Lo specchio come metafora di ogni piano di resistenza che devia il nostro posizionamento, ci obbliga a fare i conti con l'altro e a segnare i confini dell'interazione, consente all'Io di riconoscersi ed essere riconosciuto come un Sé (Mead, 1972).

Per quanto riguarda la filosofia, potremmo dire che nell'impegno socratico verso il "conosci te stesso", lo specchio è pensato come una possibilità di prendere coscienza di sé con la mediazione dell'altro. Qual è il ruolo di Socrate nella maggior parte dei *Dialoghi "elenctici"*, se non quello di fare da specchio a ciascuno dei propri interlocutori? A ben vedere, il socratico "conosci te stesso" è la sintesi della riflessività che Socrate inaugura, trattenendola ancora nella logica dell'oralità; è l'invito a comprendere sempre meglio e più chiaramente il proprio punto di vista, a gettare uno sguardo sulla provenienza, sulle ragioni e, soprattutto, sulla coerenza interna del tessuto delle proprie *doxai*.

Hannah Arendt interpreta il "conosci te stesso" alla luce dell'essere "due-in-uno" (Arendt, 2015). la condizione di dialogo interiore a cui corrisponderebbe il pensiero. Platone è chiaro su questo punto. Nel *Teeteto* definisce il pensiero come "*un ragionamento che l'anima fa con se stessa su ciò ch'ella viene esaminando [...]* L'anima quando pensa io non la vedo sotto altro aspetto che di persona la quale conversi con se medesima, interrogando e rispondendo, affermando e negando intorno alle cose sulle quali sta indagando" (Platone, 1982b, 189e). Nel gioco della relazione io-altri, la dialogicità è intesa come una disposizione intrinseca del pensiero, del suo essere due-in-uno. Ma questa visione non dà ragione del gioco delle parti messa in atto dalla vocazione socratica al ruolo di tafano. In realtà, il dialogo interiore, da un punto di vista non platonico, è meglio comprensibile come il risultato di un processo di interiorizzazione del punto di vista dell'altro. Nel "due-in-uno" del pensiero, uno dei due è la figura rifratta per effetto della resistenza opposta dall'*elenchos* socratico. Come tutti gli specchi, Socrate non genera immagini in proprio, ma, grazie alla sua sterilità, consente all'interlocutore di decentrarsi, vedersi e ricomporsi nella sua *doxa* con sempre maggiore coerenza e con nuove aperture epistemiche.

Mentre Socrate svolge il ruolo di piano di resistenza nello schema del "due-in-uno" del pensiero, Platone nel Libro X della *Repubblica* presenta l'analogia per cui il mondo delle idee sta alla realtà sensibile come un oggetto sta al suo riflesso (Platone, 1982a, X 596d-e). Col salto verso la trascendenza, la riflessività acquista una dimensione ontologica che difficilmente Socrate avrebbe condiviso. Ora, nell'orizzonte del platonismo, il riflesso è soltanto un'immagine sbiadita, parziale e fuorviante della realtà, sebbene possa aprire la strada che riconduce alla realtà. Questa valutazione della metafora dello specchio rispetto alla conoscenza ha, a monte, la premessa del dualismo e della corrispondenza dei due ordini di realtà confrontati: idee e oggetti, *res cogitans* e *res extensa*, enti e apparenze, immagini e cose, parole e significati. Su di essa si è fondata la visione rappresentazionale della conoscenza che, a partire da Descartes, ha

prevalso per tutta la modernità, ruotando intorno alla ricerca della relazione di corrispondenza tra soggetto pensante e oggetti pensati da una parte e realtà esterna dall'altra. Mentre la riflessività inaugurata da un Socrate non ancora troppo platonico (Vlastos, 1998) prende forma e vita in uno scenario sociale, quella moderna, inaugurata da Descartes, è centrata sul soggetto e sull'autocoscienza e della configurazione dialogica del pensiero non resta più traccia.

Riflessività e scrittura

Se ci chiediamo quali fattori hanno determinato questa parabola della riflessività, un addebito di grande rilievo va riconosciuto all'avvento e al successivo primato della scrittura. Il livello di riflessività in un contesto di vita regolato dal *medium* dell'oralità è piuttosto basso o inesistente. La comunicazione orale in presenza è azione immediata, impastata nelle pratiche correnti, coinvolgimento gestaltico. Come ogni pratica, non può pensare se stessa. Ha dello straordinario, nel mondo omerico, che Ulisse si sdoppi in *Nessuno* per ingannare Polifemo. La rivoluzione socratica avvia una presa di distanza da quel tipo di comunicazione introducendo in modo sistematico lo sdoppiamento riflessivo nell'oralità, il cui metodo è il dialogo. Senza la spinta e il supporto del tafano, l'oralità è destinata a rimanere imbrigliata nell'azione, modo essa stessa di agire nell'immediatezza e nello scorrere spontaneo della vita e del senso comune. È nel dialogo socratico che, per la prima volta, l'enunciato doxastico è obbligato a rifrangersi sulla superficie del domandare maieutico e a intraprendere un nuovo cammino di ricostruzione.

È la scrittura, a ben guardare, che, d'un sol colpo, rende ridondante o cancella del tutto il ruolo di Socrate. L'azione di scrivere richiede una separazione dal mondo delle altre pratiche; è basata sulla esternalizzazione del pensiero e sul suo trasferimento nei segni impressi su una superficie esterna. In questo caso, la funzione di specchio è svolta dal foglio scritto, un oggetto su cui il pensiero può esercitarsi in tutte le operazioni che la riflessione comporta: scomposizione e ricomposizione, valutazione, comparazione, e tutto il resto dell'attività ermeneutica. È per queste ragioni che la scrittura ha esaltato la riflessività facendone il motore della cultura della modernità, nelle scienze della natura come nelle scienze umane (Giddens, 1994).

D'altra parte, però, la riflessività di cui parlano sociologi come Anthony Giddens, Niklas Luhmann e altri (Luhmann-Schorr, 1988; Beck-Giddens-Lash, 1994) è riferita al sistema sociale in generale oppure ai vari sotto-sistemi. In questo quadro non sembra esserci posto per la riflessività come dotazione e atteggiamento individuale. La prospettiva impersonale caratterizza costitutivamente la scrittura la quale, come afferma Platone nel *Fedro*, “è in una strana condizione, simile veramente a quella della pittura. I prodotti cioè della pittura ci stanno davanti come se vivessero; ma se li interroghi, tengono un maestoso silenzio. Nello stesso modo si comportano le parole scritte: crederesti che potessero parlare quasi che avessero in mente qualcosa; ma se tu, volendo imparare, chiedi loro qualcosa di ciò che dicono, esse ti manifestano una cosa sola e sempre la stessa”. (Platone, 1982c, 274c).

In altre parole, la riflessione a cui obbliga la scrittura produce, come sua rifrazione, oggetti completamente separati dall'autore, appartenenti ad un ordine simbolico completamente avulso dal mondo della vita, anche quando in qualche misura si propongono di rappresentare questo mondo. La filosofia scritta, le scienze e la matematica fanno una gran fatica ad essere riportate nelle pratiche della vita quotidiana. È vero, invece, che, confutando la convinzione platonica che *“manifestano una cosa sola e sempre la stessa”*, tendono alla partenogenesi indefinita, prendendo forma ricorsivamente in teorie delle teorie, simboli dei simboli, scrittura delle scritture, interpretazioni delle interpretazioni. In questa critica alla scrittura Platone mostra quanto egli sia ancora legato all'oralità socratica e, sebbene avverta chiaramente la portata rivoluzionaria del nuovo *medium*, non può comprenderne appieno la potenza generativa e la dimensione ermeneutica. (Havelock, 1995; Ong, 1986).

Quando andrà in crisi la visione rappresentazionale della conoscenza, allora si potrà assistere ad una differente utilizzazione dei significati dello specchio. Ripensandolo alla luce del meccanismo dell'alienazione, Bruno Bauer umanizza lo specchio contro l'idealismo hegeliano, rovesciando la relazione tra immagine divina e mondanità umana: *“L'autocoscienza realizzata è l'artificio per cui l'io si raddoppia anzitutto in uno specchio [...] La religione considera come dio quell'immagine, la filosofia annulla tale illusione, e mostra all'uomo che dietro allo specchio non c'è nessuno”* (Bauer, 1982).

Dietro lo specchio non c'è nessun Dio, ma davanti ad esso resta l'uomo disincantato e solo. Sarà Nietzsche che porterà alle estreme conseguenze questa svolta. Nel capitolo intitolato *Il fanciullo con lo specchio* egli fa dire a Zarathustra: *“Avevo appena guardato nello specchio, che dovetti gridare, e il mio cuore era sconvolto: giacché in esso non vidi me stesso, bensì il ghigno deforme di un demonio”* (Nietzsche, 1980, pag. 75).

In questo spavento che assale Zarathustra di fronte alla propria immagine allo specchio dobbiamo vedere l'inizio dello sfaldamento del soggetto forte, autocosciente, che conosce e ama narcisisticamente se stesso e, dal punto di vista della conoscenza, l'abbandono della fiducia nella corrispondenza tra idee e fatti, tra parole e cose, tra soggetto e oggetto. Può essere emblematico, a questo proposito, il titolo del più conosciuto libro di Richard Rorty, *Filosofia e lo specchio della natura* del 1979, nel quale l'Autore interpreta la fine dell'epistemologia della corrispondenza e della rappresentazione a favore di nuovi schemi interpretativi (Rorty, 1986).

A partire dalla posizione di Nietzsche, Tagliapietra così sintetizza la dissoluzione del soggetto cartesiano: *“La metafora dello specchio che il pensiero occidentale aveva ripetutamente associato alla figura socratica del conoscitore di se stesso o, se si vuole, al narcisismo mitologico dell'amator di sé, approda, negli ultimi detti di Nietzsche all'immagine del “carnefice di se stesso”* (Tagliapietra, 2008, pag. 192).

Non dobbiamo dimenticare, tuttavia, che quello che va in pezzi è, in primo luogo, una *filosofia* del soggetto. Ma la filosofia - di Heidegger come di Derrida, di Wittgenstein come di Lyotard - non costruisce né decostruisce la soggettività empirica, quella vivente e del senso comune.

Senso comune e filosofia

I filosofi si sono da sempre occupati del cosiddetto “senso comune”. Anzi, l’inizio della filosofia è riportato indietro esattamente a quell’evento originario, quanto mitologico, di un dissidio netto tra due mondi: quello del senso comune e quello della filosofia. Il mito delle origini risale ad Esopo (620-564 a. C.) che, in una delle sue favole scrive: *“Un astronomo aveva l'abitudine di uscire tutte le sere a studiare le stelle. Una notte che s'aggirava nella campagna con tutta la mente rivolta al cielo, cascò in un pozzo. Mentre si lamentava e gridava, un passante gli si avvicinò. Saputo cos'era capitato, gli disse:*

Mio caro, tu cerchi di sapere quello che c'è nel cielo, e intanto non vedi quello che c'è sulla terra.

Questa favola potrebbe servire per uno di quei tali che si vantano di cose incredibili, mentre non sanno fare nemmeno quello che fanno tutti gli uomini normali” (Esopo, 2016, pag. 108).

Circa due secoli più tardi Platone riprende questa favola e la riscrive a modo suo: *“Talete, il quale mentre stava mirando le stelle e aveva gli occhi in su, cadde in un pozzo; e allora una servetta di Tracia, spiritosa e graziosa, lo motteggiò dicendogli che le cose del cielo si dava gran pena di conoscerle, ma quelle che aveva davanti e tra i piedi, non le vedeva affatto”* (Platone, 1982b, 173a)

La riscrittura di Platone ha l’intenzione dichiarata di riferire il senso di questo aneddoto a tutti coloro che si dedicano alla filosofia e a Socrate in particolare. Così l’origine della filosofia viene additata da Platone come posizionamento atipico, come movimento eccentrico, al punto che può far apparire il filosofo persino ridicolo agli occhi dei più. Da qui prende l’abbrivio il movimento che porterà la filosofia ad opporsi al senso comune e da qui ha origine quell’immagine della filosofia che ancora oggi possiamo trovare circolante nel senso comune. Il senso comune irride alla filosofia o capita anche che la filosofia irrida al senso comune, come, per esempio, nel caso dei Cinici (Blumemberg, 1988). In ogni caso, il fossato tra i due mondi è scavato. Il filosofo, appartato nella sua forma di vita teoretica, è agli occhi dell’uomo comune in uno stato di “morte apparente”, consistente, secondo Peter Sloterdijk, in un “ritiro” che *“[d]ovrebbe essere un esercitarsi nel non-prendere-posizione, un esercizio di de-esistenzializzazione, uno sforzo per conseguire l'arte di sospendere la partecipazione alla vita nel mezzo della vita stessa”* (Sloterdijk, 2001, pag. 49).

Tra Esopo e Platone che congiurano per l’inimicizia tra senso comune e filosofia c’è Socrate, il quale, stando a varie testimonianze, sembra che soffrisse di momenti di strane “assenze”. Ne parla, per esempio, Platone nel *Simposio* e pare plausibile che Platone intenda quelle “assenze” come i primi sintomi di “morte apparente” (Sloterdijk, 2011), segni premonitori, nel suo maestro, dell’atopia filosofica. E, tuttavia, Socrate non campeggia agli albori della filosofia civile per le sue rare “assenze”, ma per la sua instancabile presenza in tutti i luoghi della *polis*. Non solo, ma egli è testimone dell’intima connessione e continuità tra senso comune e riflessione filosofica. Nonostante l’esito tragico di questo confronto, l’unica giustificazione che Socrate sembra attribuire al suo impegno verso la riflessione è che gli Ateniesi imparino a riflettere su se stessi per acquistare virtù: *“Né altro in verità io faccio con questo mio*

andare intorno se non persuadere voi, e giovani e vecchi, che non del corpo dovete avere cura né delle ricchezze né di alcun'altra cosa prima e più che dell'anima, sì che ella diventi ottima e virtuosissima” (Platone, 1982d, XVI a-b).

Come ha rilevato Gregory Vlastos nel suo classico studio delle due facce con cui Socrate viene raffigurato nei *Dialoghi*, la filosofia dopo Platone ne ha conservato una sola, quella più “platonica” e completamente dimenticato l'altra, quella più “socratica”. L'Autore contrassegna come Socrate^E (earlier=iniziale) e come Socrate^M (middle=medio) le due figure. Socrate^E è un filosofo esclusivamente morale; non enuncia nessuna teoria delle Idee; rimane fermo al sapere di non sapere; la sua concezione della filosofia è popolare (Vlastos, 1998, pp. 63-64).

Anche quei filosofi che in tempi più vicini a noi hanno proposto per la filosofia un ritorno in mezzo agli uomini, non hanno eguagliato il *dialeghestai* socratico. Sto pensando, per esempio, a Marx e, in particolare, alla XI delle tesi su Feuerbach del 1845. Qui si afferma: “*I filosofi hanno solo interpretato variamente il mondo; si tratta di arrivare a cambiarlo*” (Marx, Engels, 1972). L'operazione di svolta compiuta da Marx ed Engels consiste nell'aver ricordato ai filosofi che i prodotti della loro attività speculativa sono, anche essi, prodotti storicamente determinati e determinanti. Lo sguardo filosofico non è *sul* mondo ma *nel* mondo. Non c'è dubbio che siamo di fronte ad un richiamo di grande portata, ampiamente attestato dalla storia successiva. Ma, se guardiamo più a fondo nel messaggio marxiano, anche alla luce della “*storia degli effetti*”, possiamo vedere quanto, nonostante tutto, la filosofia non cessi con Marx di connotarsi come attività ancora eminentemente contemplativa/descrittiva. Infatti, non è mancato chi si è affrettato a chiarire che la possibilità di trasformare il mondo in modo rivoluzionario è limitato alla necessità di *interpretarlo* in modo rivoluzionario (Petrovi, 1983, p. 57). Anche altri filosofi che hanno rivendicato per la filosofia un ruolo trasformativo, come per esempio Antonio Gramsci, rimangono saldamente ancorati alla figura platonica di filosofo: l'illuminato atipico che rivela ai suoi simili una verità a cui tutti gli altri non possono avere accesso diretto. C'è, nella posizione di Gramsci, una forte attenzione verso una filosofia vista come pratica di emancipazione attraverso la presa di coscienza delle eredità non dette anche se agite. La sua distanza da Socrate^E è certamente più accorciata ma rimane ancora visibile nella misura in cui egli indica nello studio della storia della filosofia il principale strumento di emancipazione dal senso comune, e nella misura in cui tutto il suo discorso è racchiuso all'interno di una prospettiva politica in cui agli intellettuali (illuminati) spetta il ruolo di guida (Gramsci, 2014, pag. 1375 sgg.).

Educare al pensiero riflessivo

Una considerazione a parte merita, invece, John Dewey, il quale, all'interno della sua critica serrata alla tradizione filosofica sia del realismo metafisico che dell'empirismo classico, si è interrogato più volte sul ruolo attivo che la filosofia può esercitare nel mondo storico-sociale. Nel 1917 scriveva: “*La filosofia ritrova se stessa quando cessa*

di essere un marchingegno per trattare i problemi dei filosofi e diventa un metodo, coltivato dai filosofi, per affrontare i problemi degli uomini (Dewey, 1917, pag. 65).

La filosofia, per Dewey non è un sistema di conoscenze, ma, piuttosto, un metodo e un repertorio di strumenti per affrontare i problemi morali e sociali in modo più efficace. Così egli scrive in *Reconstruction in philosophy* del 1948: *“Dal punto di vista filosofico, è questa la grande differenza che si produce quando la conoscenza e la filosofia da contemplative diventano operative. Il cambiamento non vuol dire che la filosofia lasci il suo piedistallo maestoso per ridursi all’utilitarismo volgare, ma che la sua funzione primaria è di razionalizzare le possibilità dell’esperienza e in particolare dell’esperienza collettiva umana”* (Dewey, 1948 pp. 88-89).

Si tratta di una filosofia chiamata a risolvere problemi umani che, tuttavia, rimane competenza esclusiva dei filosofi e non sembra evocata come strumento per l’incremento della riflessività generale. Riguardo all’educazione, infatti, il contributo più rilevante che ad essa viene riconosciuto da Dewey è quello di una filosofia dell’educazione e, inoltre, quello di una consapevolezza critica nei confronti della tradizione. Infatti, nota Dewey, *“un motivo per studiare la filosofia [...] è che, siccome ci sono dei filosofi prima di noi, l’unico modo per non essere condizionati da loro è quello di diventare filosofi noi stessi. Se ci vuole un ladro per prendere un ladro, è legittimo presumere che ci vuole un filosofo per prendere un filosofo”* (Dewey, 1976, pag. 82).

Per trovare il grande contributo che Dewey ha dato al tema della riflessività, dobbiamo guardare non specificamente alla filosofia, ma alla sua teoria generale della conoscenza incentrata sulla nozione di ricerca (*inquiry*). In *Come pensiamo* del 1933, Dewey, muovendosi tra logica e psicologia, e avendo di mira l’attività educativa, propone un quadro descrittivo in cui, dopo aver ribadito la centralità che dal punto di vista pragmatista occupa la credenza (*belief*), il pensiero riflessivo viene distinto da altre forme di pensiero in quanto *“attiva, costante e diligente considerazione di una credenza o di una forma ipotetica di conoscenza alla luce delle prove che la sorreggono e delle ulteriori conclusioni alle quali essa tende”* (Dewey, 1961, pag. 68).

Questa forma di pensiero appare come la più sofisticata e la meno spontanea. In gran parte, le credenze che regolano le nostre decisioni e sono alla base dei nostri *habitus* non vengono sottoposte all’esame riflessivo. Siamo, in questo caso, nel campo del senso comune, i cui contenuti, afferma Dewey, provengono da *“oscure sorgenti e per vie sconosciute”* di cui sono responsabili la tradizione, l’istruzione, l’imitazione. Perché il pensiero riflessivo in quanto ricerca si attivi è necessario uno stato di bisogno, di dubbio, di indeterminatezza che provoca disagio e disorientamento. Se mi trovo in un posto sconosciuto vado avanti finché la strada percorribile è una sola. Ma, quando arrivo ad un incrocio, cado nell’incertezza e devo provare a riflettere per prendere una decisione ragionevole. In termini più generali, le credenze su cui facciamo affidamento per la nostra sicurezza e agio, non siamo disposti a metterle in dubbio se proprio non siamo costretti. Le difendiamo tenacemente finché è possibile e, quando cozziamo contro prove contrarie, ci adoperiamo a ricostruirle o a sostituirle per ritrovare l’equilibrio perduto (Peirce, 1984). La ricerca, così, non parte cartesianamente dal dubbio ma da una credenza infranta. Non posso dubitare se non di qualcosa in cui credevo (Wittgenstein, 1999).

C'è, allora, una riflessione sistemica, c'è poi la riflessione degli eroi del pensiero, dei grandi pensatori capaci di aprire nuove finestre sul mondo. Quello che preoccupa - ed è pertanto un invito alla riflessione - è la questione dell'attitudine individuale e della capacità di ognuno di noi a riflettere. Su questo tema dovremmo chiederci quanto l'attuale sistema educativo contribuisce a dotare i giovani di capacità riflessiva; quanto l'attuale sistema dei mezzi di comunicazione di massa contribuisce ad indebolire le capacità riflessive, come nell'ambiente virtuale di Internet la riflessività possa assumere forme inedite e tutte da esplorare. È evidente la complessità del tema, ma è altrettanto evidente che serve a monte una riflessione più attenta, non tanto e non solo sulle logiche della riflessione, ma soprattutto sulle pratiche riflessive in direzione di una epistemologia delle pratiche (Schön, 1993; Polanyi, 1979; Volpone, 2005; Bourdieu, 2003).

Dal questo punto di vista e con riferimento all'educazione, di fronte alla domanda "*Come educare al pensiero riflessivo?*", è facile incorrere nella fallacia didattica e intendere l'educazione come un compito di trasmissione di conoscenze e informazioni. In altre parole, bisogna prendere atto che lezioni *sul* pensiero riflessivo non renderanno gli studenti più riflessivi, così come lezioni sulla cittadinanza attiva non renderanno i nostri studenti dei cittadini più attivi. Se il pensiero riflessivo non è un oggetto di studio, ma un'attività da esercitare in un contesto, allora bisognerà trasformare l'aula scolastica in un ambiente, autentico e vitale, in cui la riflessione sia una pratica distribuita, modellata e stimolata dall'insegnante, ma esercitata da tutti secondo la logica e l'etica di una "comunità di ricerca" (Cosentino-Oliverio, 2012; Striano, 2001; Fabbri, 2007), per la quale, tra l'altro, dovrebbe valere quanto sostenuto da Dewey: "*Per essere genuinamente pensanti, noi dobbiamo sostenere e protrarre quello stato di dubbio che stimola a una completa ricerca, in modo da non accettare un'idea o asserire positivamente una credenza finché non si siano trovate fondate ragioni per giustificarla*" (Dewey, 1961, pag. 76).

Google ci rende stupidi?

Riguardo ai *mass media*, l'unica possibilità di riflessione è data da una loro valutazione dall'esterno. Essi *sono* una realtà da cui tutti siamo condizionati e *costruiscono* una realtà con cui abbiamo a che fare quotidianamente. Secondo Niklas Luhmann, infatti, "*ciò che sappiamo della nostra società, e in generale del mondo in cui viviamo, lo sappiamo dai mass media*" (Luhmann, 2000, pag. 15). Non potremmo fare diversamente, data la dimensione del mondo a cui sentiamo di appartenere per effetto della globalizzazione. Conoscere i meccanismi con cui i *mass media* producono la loro realtà e diffidare delle informazioni mediatiche sarebbe l'improbabile inizio di una riflessione sfidata a fronteggiare uno degli effetti inaggirabili che, secondo Luhmann, produce la logica del sotto-sistema massmediale. Con le parole dell'Autore: "*I mass media producono ridondanza sociale in tutta la società, e quindi un bisogno immediato di nuove informazioni. Come l'economia [...] crea il bisogno incessante di rimpiazzare il denaro speso, così i mass media creano il bisogno di rimpiazzare l'informazione*

divenuta ridondante: fresh money and new information sono i motivi centrali della dinamica della società moderna” (Ivi, pag. 37).

Per un confronto tra il *medium* della televisione e quello della scrittura possiamo riprendere la metafora dello specchio. La scrittura, come abbiamo osservato, implica la riflessione nella sua logica e nella sua architettura. Questo risultato è dovuto, essenzialmente, al fatto che è costituita da segni. Un segno, secondo la semiotica di Peirce, è dato da una relazione triadica: “*Un segno è una cosa che rappresenta una seconda cosa ad una terza cosa, il pensiero interpretante*” (Peirce, 2005, pag. 267). La televisione, come spiega Umberto Eco, utilizza un linguaggio che non contiene segni perché funziona come uno specchio, precisamente come una catena di specchi (Eco, 1997, pp. 325 sgg.). Così, le immagini che vediamo, diversamente da quanto avviene al cinema dove sono proiettati dalle nostre spalle, nella televisione producono l’effetto di immagine speculare di oggetti ed eventi attuali che non rappresentano altro che se stessi, senza alcuna mediazione e senza nessuna distinzione tra rappresentazione e rappresentato. Lo spettatore, pertanto, non può far altro che partecipare agli eventi presentati, immerso nella loro “realtà” senza alcuna possibilità di farli oggetto di pensiero riflessivo, a meno che non riesca – come fa Umberto Eco - a distogliere lo sguardo dallo schermo e diventare osservatore esterno dell’intero dispositivo.

Per quanto riguarda, infine, Internet è ovvio che ci troviamo di fronte a una tale complessità, ad una così grande molteplicità di stratificazioni e di aspetti da scoraggiare qualunque sforzo di sintesi o di generalizzazioni sommarie. In questa sede dobbiamo accontentarci di nominarlo come il fattore che, dopo la televisione, ha esercitato e continuerà ad esercitare la maggiore influenza sui nostri modi di organizzare, trasmettere, utilizzare e produrre conoscenza. Nell’ambiente Internet prendono forma nuove realtà, alcune delle quali re-incorniciano oggetti e pratiche dando loro nuovi sensi e altre possibilità. Oralità, scrittura, immagini si compongono in modi inediti, gli oggetti perdono il loro peso e i loro vincoli spazio-temporali pur rimanendo maneggiabili e utilizzabili; i soggetti moltiplicano e fluidificano la propria identità mentre prende forma una vera e propria ontologia della virtualità (Ferraris, 2007).

I *social networks* sono popolati da soggetti che non hanno ancoraggi al piano di realtà ordinaria. Anche la loro identità è fluttuante, svincolata dalla logica della causalità e da quella della responsabilità. Il loro “essere” è generato ed annientato come in una favola. Si verifica un fenomeno di sdoppiamento – che non è quello del rispecchiamento – ben espresso dal termine “avatar”. Quando ci presentiamo nel mondo virtuale di Internet siamo tutti degli “avatar”. Questo termine viene dalla religione induista, nella cui tradizione significa il presentarsi da parte di un dio nelle sembianze di un corpo fisico. Nei mondi virtuali l’operazione, come sappiamo, è quella di creare un *alter ego* a proprio piacimento che ti sostituisce e ti rappresenta. Il soggetto crea se stesso e, con ciò, sente di somigliare a un dio.

In questo ambiente qual è il destino della capacità di riflettere? È vero che Google può renderci stupidi, come paventa allarmato Nicholas G. Carr? (Carr, 2008) Preoccupazione, questa, che potrebbe essere estesa a tutte le attività che si sviluppano via Internet. Lo stesso autore, in un libro successivo (Carr, 2010), fa risuonare l’allarme per i pericoli a cui va incontro la nostra mente alfabetica quando incomincia ad assuefarsi a comportamenti come quelli indicati dalla sigla “tl;dr” (troppo lungo; non ho

letto); quando perde la sua direzione lasciandosi guidare dai collegamenti iperperestuali; quando si lascia interrompere nell'attività in cui è immersa da Twitter, Facebook, E-mail, ecc. È davvero giustificato il catastrofismo di Carr? Davvero Internet ci farà perdere la testa e la nostra "umanità"? Qualcuno potrà sempre rispondere che, volendo, posso saltare i collegamenti ipertestuali, posso non rispondere subito a una mail, posso mettere in posizione *off* quello che voglio, se voglio. Posso, come suggeriscono per esempio John Palfrey e Urs Gasser, utilizzare efficaci "strategie di filtraggio" per la mia protezione (Palfrey-Gasser, 2010). Anche questo è plausibile, ma, se diamo torto a Carr, rimane, comunque, una considerazione abbastanza fondata: le difese dai pericoli di Internet, così come da quelli dei *mass media* possono essere reperite soltanto dall'esterno di questi sotto-sistemi e potremo usarle solo se riusciamo ad occupare la posizione di osservatori esterni rispetto ad essi.

Bibliografia

- Arendt H., 2015. Socrate, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Bauer B., 1982. "La tromba del giudizio universale contro Hegel, ateo e anticristo. Un ultimatum", in Löwith, La sinistra hegeliana, Laterza, Roma-Bari.
- Blumenberg H., 1988. Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria, il Mulino, Bologna.
- Bourdieu P., 2003. Per una teoria della pratica, Cortina Milano.
- Carr N. G., 2008, "Is Google making us stupid?", in The Atlantic, Luglio-Agosto 2008.
- Carr N. G., 2010. The shallows: What the Internet is doing to our brains, W. W. Norton & Company, New York-London.
- Cosentino A.-Oliverio S., 2012. Comunità di ricerca filosofica e formazione. Pratiche di coltivazione del pensiero, Liguori, Napoli.
- Dewey J., 1917. "The need for a recovery of philosophy", in Creative intelligence: essays, in The pragmatic attitude, Holt, New York.
- Dewey J., 1961. Come pensiamo, La Nuova Italia, Firenze.
- Dewey J., 1976. "Why study philosophy?", in Early Works, Southern Illinois University Press, Carbondale, Vol. 4.
- Dewey J., 1998. Rifare la filosofia, Donzelli, Roma.
- Eco U., 1997. Kant e l'ornitorinco, Bompiani, Milano.
- Esopo, 2016. Favole, Mondadori, Milano.
- Fabrizi L., 2007. Comunità di pratiche e apprendimento riflessivo. Per una formazione situata, Carocci, Roma.
- Ferraris M., 2007. Dove sei? Ontologia del telefonino, Il Sole 24 ORE, Milano.

- Gramsci A., 2014. Quaderni del carcere, a c. di V. Gerratana, Edizione dell'Istituto Gramsci, Einaudi, Torino (1975).
- Havelock E. A., 1995. Cultura orale e civiltà della scrittura, Laterza, Roma-Bari.
- Lacan J., 2002. "Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'Io", in Scritti, Einaudi, Torino.
- Luhmann N., 2000. La realtà dei mass media, Franco Angeli, Milano 2000.
- Marx K-Engels F., 1972. "Tesi su Feuerbach" in Opere complete, vol. V, Editori Riuniti, Roma.
- Mead G.H., 1972. Mente, sé e società, Giunti-Barbera, Firenze.
- Nietzsche F., 1980. Così parlò Zarathustra, Newton Compton, Roma.
- Ong W.J., 1986. Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola, Il Mulino, Bologna.
- Palfrey J.-Gasser U., 2010. Born digital: Understanding the first generation of digital natives, Basic Books, New York.
- Peirce C. S., 2005. "La logica delle relazioni", in Peirce C. S., Scritti scelti, UTET.
- Petrovi G., 1983. "L'undicesima tesi di Marx a Feuerbach", in Paradigmi, N° 3/1983.
- Platone, 1982 a. Repubblica, X 596 d-e, in Opere complete, Laterza, Roma-Bari.
- Platone, 1982 b. Teeteto, in Opere complete, Laterza, Roma-Bari.
- Platone, 1982 c. Fedro, in Opere complete, Laterza, Roma-Bari.
- Platone, 1982 d. Apologia, in Opere complete, Laterza, Roma-Bari.
- Polanyi M., 1979. La conoscenza inespresa, Armando, Roma.
- Rorty R., 1986. Filosofia e lo specchio della natura, Bompiani, Milano.
- Schön D. A., 1993. Il professionista riflessivo, Dedalo, Roma.
- Sloterdijk P., 2011. Stato di morte apparente, Cortina, Milano.
- Striano M., 2001. La razionalità riflessiva nell'agire educativo, Liguori, Napoli.
- Tagliapietra A., 2008. La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica, Bollati Boringhieri, Torino.
- Vlastos G., 1998. Socrate, il filosofo dell'ironia complessa, La Nuova Italia, Firenze.
- Volpone A., 2005. "Dall'epistemologia della pratica alla filosofia in quanto pratica", in Discipline filosofiche, 15-1/2005.