

IL DIALOGO FILOSOFICO COME STRUMENTO DI RICERCA

Antonio Cosentino

Premessa

Mettendo in questione i confini dell'esame discorsivamente condotto e, di conseguenza, del sapere comunicabile, interpretabile e rivedibile, il saggio di Rossella Fabbrichesi ha costituito uno stimolante invito ad ampliare ulteriormente la mia riflessione sulla pratica della filosofia mettendo in conto i significativi riferimenti al pensiero di Peirce e, soprattutto, di Wittgenstein. Lo schema che abbiamo davanti mi sembra che sia il seguente. Lo «strato di roccia» contro cui gli attrezzi della discorsività sono destinati a piegarsi è costituito dalle pratiche in cui noi siamo immersi da sempre e che fungono da condizioni di possibilità dei diversi giochi. Questo significa, nella prospettiva di Wittgenstein, che non possiamo cogliere riflessivamente i confini, la forma, le ragioni che delimitano il campo di gioco e che, di conseguenza, non possiamo neanche apportare mutamenti in modo intenzionale e teleologico alle cornici che fanno da sfondo e danno senso alle figure dei nostri saperi espliciti. Questa conclusione, che riguarda in generale le «sicurezze tranquille del nostro fare quotidiano» sembra valere per tutti, compreso il filosofo che – come riferisce Fabbrichesi - «sveste i panni dell'accusatore di fronte al tribunale della ragione e torna ad agire come un bambino alle prese con i fatti della vita (p. 16).

Non c'è dubbio che, come sostengono Wittgenstein, Peirce e altri pensatori, una parte della vita sfugge all'esame critico-riflessivo e anche alla logica, ma, quel che a me sembra decisivo per il destino del lavoro filosofico è l'orientamento che si assume di fronte alla doppia interpretazione che questa constatazione apre davanti a noi, il senso che possiamo assegnare al mancato esame: quello di esame impossibile per definizione che spinge il dominio del non esaminabile al di là e al di fuori dei confini del linguaggio o quello di esame non ancora (mai) concluso che schiude il territorio del non ancora pensato. Ora, Wittgenstein sembra propendere per la prima opzione, ma c'è da chiedersi se, nella sua personale pratica di filosofo, non stia piuttosto dando prova del contrario. Egli, infatti, conduce il suo esame sui «giochi linguistici» situando il suo sguardo fuori dai giochi stessi. Dove si trova l'osservatore capace di vedere le «somiglianze di famiglia» e di pensare le cornici che differenziano i giochi? Il filosofo che sostiene i limiti della filosofia (ma anche quello che ne annuncia la morte) incorre nel doppio vincolo già sottolineato da Aristotele¹, il quale nella sua argomentazione protrettica mette in cortocircuito il messaggio e il meta-messaggio che lo ingloba per dimostrare che non si può non filosofare. Allo stesso modo si continua a filosofare sulla morte della filosofia.

Questa situazione, che riguarda in prima istanza la comunicazione, fa venire in mente alcuni risultati della ricerca di Gregory Bateson. Anch'egli, sebbene con un diverso vocabolario e con diverse prospettive, mette in relazione

¹ Aristotele, secondo la testimonianza di Alessandro di Afrodisia (*In Aristotelis Topica commentaria* 149, 9-17), avrebbe scritto nel *Protreptico*: «Vi sono casi in cui, assumendo anche tutto ciò che viene indicato, è possibile, in base a tutto questo, distruggere la proposizione posta. Per esempio, se uno dicesse che non si deve filosofare, poiché per filosofare si intende sia il ricercare proprio questo, cioè se si deve filosofare oppure no – come dice Aristotele nel *Protreptico* – sia il seguire una dottrina filosofica, mostrando che l'una o l'altra di queste cose è propria dell'uomo, in ogni caso avremmo confutato l'asserzione di partenza».

la dimensione esplicita e dichiarativa della conoscenza con la dimensione implicita e procedurale per cui, in altre parole, ogni messaggio, per essere efficacemente comunicato tra due o più persone, ha bisogno di essere necessariamente incorniciato in un gruppo di meta-messaggi tacitamente condivisi dagli interlocutori. Con le parole dell'Autore:

Uno degli aspetti più utili dei messaggi, e soprattutto del fatto di scambiarli - dal momento che, da questo punto di vista il singolo messaggio non fa, né significa molto -, è condurre due o più persone a un accordo implicito sul significato delle parole².

Quel che è ancora più interessante è il fatto che i meta-messaggi impliciti parlano la lingua della pragmatica della comunicazione che non è il linguaggio verbale (digitale) ma quello analogico³, quello per il quale passano gli scambi che riguardano il piano delle relazioni. I due linguaggi non sono direttamente traducibili l'uno nell'altro ma si possono influenzare reciprocamente grazie alla mediazione di particolari situazioni come l'umorismo e il gioco o, più in generale, quelle circostanze che fanno scattare dei salti trans-contestuali, ossia aprono la possibilità di cambiare la cornice di riferimento. In conclusione, Bateson apre una pista che indirizza verso un possibile ampliamento del territorio esaminabile e modificabile e indica delle tipologie di pratica comunicativa capaci di sbriciolare lo «strato di roccia» delle credenze non esaminate.

Ritornando a Wittgenstein, mi sembra particolarmente emblematica, rispetto ai processi di «fissazione della credenza»⁴, la scena da lui descritta in cui si confrontano lo scolaro e il maestro:

Uno scolaro e un maestro. Lo scolaro non si lascia spiegare nulla, perché interrompe continuamente il maestro con dubbi riguardanti, per esempio, l'esistenza delle cose, il significato delle parole, ecc. Il maestro dice: «Non interrompermi più, e fa' quello che ti dico; finora il tuo dubbio non ha proprio nessun senso»⁵.

Lo scolaro, che interpreta la posizione di chi non ha ancora appreso le regole del gioco, si muove sul territorio di un pensiero senza paletti e senza controlli. Si trova ancora su uno sfondo indistinto dove tutte le domande sono legittime. Il maestro, da parte sua, ha la responsabilità e il compito di sovrapporre a quello sfondo la mappa delle recinzioni già fatte e di far valere il potere implicato dalle suddivisioni del territorio. A quanto pare, nessuna dialettica è ammessa tra le due posizioni. Tutto si gioca sul bisogno dello scolaro di essere ammesso come legittimo partecipante al gioco e la reazione di una controparte che impone regole già stabilite e non più in discussione. Non saprei quanto vi sia di autobiografico in questo scenario, ma non c'è dubbio che si tratta della rappresentazione di una relazione educativa di tipo autoritario ed eteronomo⁶, che non poggia su

² G. Bateson, *L'umorismo nella comunicazione umana*, Cortina, Milano 2006, p. 2.

³ P. Watzlawick et Alii, *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma 1971.

⁴ C. S. Peirce, *Il fissarsi della credenza*, in C. S. Peirce, *Le leggi dell'ipotesi*, Bompiani, Milano 1984.

⁵ L. Wittgenstein, *Della certezza*, Einaudi, Torino 1978¹, 1999², p. 49.

⁶ W. W. Bartley, *Wittgenstein maestro di scuola elementare*, Armando, Roma 1989; R. Spencer, *Wittgenstein, schoolteacher*, in «Paris Review», 22/12/2015.

alcuna necessità e non ha il minimo valore generale. Da un altro punto di vista, potremmo sottolineare quanto l'educazione possa influenzare la definizione dei confini dell'esaminabile.

All'affermazione di Wittgenstein «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere»⁷, Bateson potrebbe rispondere «Ciò di cui non si può parlare, non si deve tacere. Se ne deve, anzi, parlare di più, perché è forse l'unico argomento di cui valga la pena di parlare»⁸. Ciò su cui vale la pena di cercare di comunicare, nella prospettiva di Bateson, sono proprio «le premesse del modo in cui intendiamo la vita, del modo in cui costruiamo le nostre visioni della vita, e così via»⁹. Tutte le strade indicate da Bateson verso i salti trans-contestuali – dal gioco, all'umorismo, alla schizofrenia – hanno in comune il fatto di essere delle pratiche sociali e di incorporare organicamente, in quanto tali, le dimensioni della sintassi, della semantica e della pragmatica della comunicazione. Sono sempre forme contestualizzate di interazione e di partecipazione a una forma di vita. In altre parole, per raggiungere lo strato di pratiche infondate che regolano l'indagine critico-discorsiva fissandone limiti e possibilità, non servono discorsi sovraordinati, ma altre pratiche sociali che siano innervate di pensiero in azione, di azioni riflessive situate e assistite mediante modellaggi ed esemplificazioni; serve, inoltre, che gli attori della pratica si ritrovino in qualche forma di *koinonia*, siano, cioè, animati da un senso di comunità sufficiente a sintonizzare le loro energie euristiche. Può darsi che intenda qualcosa di simile Platone quando nella *Lettera VII* scrive:

Perché non è, questa mia, una scienza come le altre: essa non si può in alcun modo comunicare, ma come fiamma s'accende da fuoco che balza: nasce d'improvviso nell'anima dopo un lungo periodo di discussioni sull'argomento e una vita vissuta in comune, e poi si nutre di se medesima¹⁰.

1. L'uso socratico del dialogo

Sebbene la forma del dialogo compaia spesso e in diverse epoche nella letteratura filosofica, l'uso che ne ha fatto Socrate, per quanto ne sappiamo dai *Dialoghi* di Platone e dalle altre testimonianze, è unico nel suo genere. Per chiarire questa affermazione devo fare una precisazione preliminare. Mi sto riferendo, qui, non alla scrittura platonica e alla sua forma dialogica la quale ha fondato anche un genere di esposizione che, in questo senso, ha avuto i suoi seguaci nel corso della storia della filosofia¹¹. Voglio, invece, occuparmi del dialogo prima che fosse scritto. Ho in mente Socrate proprio mentre dialoga con i suoi concittadini mettendo in scena il filosofare prima della filosofia e dando vita, in tal modo, non ad un genere di letteratura filosofica ma ad una pratica sociale. È, allora, la

⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1968, p. 82.

⁸ P. Bertrando, *Cornici che collassano. Umoreismo, psicoterapia*, in G. Bateson, *L'umorismo della comunicazione umana*, Cortina, Milano 2006, p. 182.

⁹ G. Bateson, *L'umorismo della comunicazione umana*, cit., p. 47.

¹⁰ Platone, *VII Lettera*, 342c, d, in *Opere Complete*, Vol. 8, Laterza, Bari 1984.

¹¹ È abbastanza assodato che il cosiddetto «dialogo socratico» era una modalità di presentazione della riflessione filosofica diffusa ai tempi di Platone (Cfr. Aristotele, *Poetica*, 1447 b II). Per un interessante confronto tra le «ragioni» del dialogo in Platone e in altri autori come Leibniz, Hume e altri, cfr. F. Trabattoni, *Dialogo* (<https://www.academia.edu/2264454/Dialogo>).

pratica del dialogo come ricerca filosofica a più voci, incarnata nella viva oralità e nella compresenza dei corpi che cercherò di esaminare, partendo da Socrate.

Ma, dovrò anche fermarmi a Socrate, per il semplice fatto che dopo di lui il dialogo praticato ha cessato di essere considerato ed utilizzato come strumento di ricerca in filosofia. In realtà, non si può escludere in assoluto che il dialogo sia stato o continui ad essere praticato dai filosofi, tra di loro in qualche occasione, oppure coi loro discepoli, per esempio. Ma, come si fa a saperlo? Si dovrebbe ripetere l'operazione platonica di dare conto di questi eventi tramite la scrittura o altri strumenti di trascrizione passando, necessariamente, dal campo dell'esercizio diretto del dialogo a quello di una descrizione di quell'esercizio, la quale sarebbe una pratica differente. In ogni caso non si hanno documentazioni di questo genere di pratica, mentre i dialoghi scritti che conosciamo, composti dopo Platone, non sembrano avere queste caratteristiche.

Nessun dialogo «scritto» è il frutto di una ricerca autentica dei dialoganti. Infatti, nel caso dei numerosi filosofici (Agostino, Cicerone, Giordano Bruno, Tommaso Campanella, Denis Diderot, Galileo Galilei, ecc.) che hanno utilizzato la forma del dialogo, è evidente che si tratta soltanto di un artificio letterario per esporre tesi già definite o teorie consolidate. Si pensi, a questo proposito, al *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* di Galileo Galilei, dove né Salviati, che sostiene l'eliocentrismo, né Simplicio che sostiene la teoria aristotelico-tolemaica potrebbe cambiare idea per effetto dello scambio dialogico. In realtà, i giochi del dialogo sono già fatti prima che il dialogo venga scritto e, come in tutti gli altri casi, sono già fatti nella testa dell'autore. Anche nel caso di Platone, gli interpreti che aderiscono alla «teoria del portavoce» riducono il dialogo ad un artefatto letterario che ha a che fare con la forma del discorso, ma non con la sostanza del pensiero.

Stando così le cose, dovremo concludere, credo, che, da quando la filosofia si è affidata alla scrittura (da Platone in poi), il dialogo non è stato mai più strumento visibile ed esplicito di ricerca, anche se è stato spesso una forma efficace per esporre i risultati di ricerche compiute con altri mezzi e per altre vie. Trasferendo il dialogare socratico nella scrittura dei suoi *Dialoghi*, Platone ha compiuto una geniale rivoluzione, un parricidio perpetrato mediante la mitizzazione del suo maestro, il quale, grazie alla scrittura, viene consegnato sì alla storia, ma a patto di essere negato come attore della pratica sociale del dialogo e della palpitante oralità. È così che Socrate ci appare come l'inizio della filosofia civile. Un inizio che si perde nelle nebbie del mito.

Riguardo alla *vexata quaestio* del rapporto tra Socrate e Platone e alla domanda su quanto il discepolo abbia conservato del maestro e di quanto abbia messo di suo nei *Dialoghi*, si sono scritti montagne di libri. Ma, non è questo il problema che mi interessa qui. Quello che è invece particolarmente rilevante ai fini del mio discorso è la svolta epocale che per la ricerca filosofica ha rappresentato il passaggio dall'oralità alla scrittura. È questo evento che marca la radicale differenza tra l'occuparsi di filosofia leggendo libri - compresi i *Dialoghi* di Platone - ed occuparsene partecipando ad uno scambio dialogico che si sviluppa in presenza tra diversi interlocutori. Scrivendola, Platone ha tolto la riflessione filosofica dalla strada per chiuderla nella torre d'avorio eterotopica dell'Accademia e destinandola, in tal modo, all'*élite* di coloro che condividono il *modus vivendi* teoretico-contemplativo, un atteggiamento denominato «stato di morte apparente» da Peter Sloterdijk il quale, a questo proposito, così precisa: «Chi pensa

alla maniera dei primi filosofi prende congedo dal mondo comune, emigra nel mondo di là, interpretato dalla metafisica platonica, senza mezzi termini, come il mondo vero»¹².

Prima che questo sdoppiamento avvenisse, Socrate deve aver esercitato *èlenchos* e maieutica nella città di Atene in spazi pubblici e privati, tenendo inseparabilmente intrecciato il dialogo filosofico con la premura per le sorti della *polis*. Deve aver testimoniato la coincidenza tra vita e ricerca, ossia la ricerca come stile di vita, condensando tutto questo nella sua pratica del dialogo senza alcuna separazione dal mondo sociale. Il segreto dell'origine perduta della filosofia è racchiuso nell'esercizio di questa peculiare pratica sociale. Come essa si svolgesse realmente non è dato sapere, se non a quelli che vi hanno preso parte. Il racconto di Platone, anche se fosse una fedele trascrizione del contenuto di quegli incontri che Socrate animava, non potrebbe restituire la vita a quei dialoghi, giacché la scrittura procede con una logica non assimilabile a quella dell'oralità¹³.

Il *medium* dell'oralità in presenza crea una forma di vita differente; richiede atteggiamenti mentali e corporei che non hanno niente a che fare con quelli della scrittura. Passare dall'oralità alla scrittura significa sostituire l'ascolto con la vista, la contestualizzazione con la decontestualizzazione, la percezione gestaltica con quella analitica-sintetica, l'identificazione di testo e autore con l'indipendenza del testo, l'unità di agire e pensare con il dualismo mente-corpo e, infine, la comunità con l'individuo isolato. Il flusso dell'oralità produce senso e significati solo quando i suoni sono dileguati, persi per sempre. Bisogna prestare grande attenzione e tenere desta la memoria per dialogare in presenza; e stare in ascolto di ogni dettaglio, di ogni sfumatura della situazione. Bisogna abitare l'evento che si va configurando col corpo e con la mente, in uno stato ininterrotto di relazionalità¹⁴.

Possiamo supporre che per Socrate e i suoi concittadini tutto questo fosse piuttosto normale: era l'effetto scontato di un ambiente che, dal punto di vista della comunicazione, assegnava ancora un indiscutibile primato all'oralità. Ancora Platone mostra una sostanziale appartenenza a questo ambiente comunicativo. La sua critica alla poesia «mimetica» dell'*epos* da una parte e, dall'altra, alla scrittura indica una posizione di transizione, intermedia tra l'aedo della tradizione omerica e lo scrittore che verrà a partire da Aristotele. In Platone la logica della scrittura convive con quella dell'oralità in una sintesi impareggiabile. Se questa operazione è possibile, è perché l'oralità trascritta nei *Dialoghi* ha già incorporato una razionalità nuova, completamente assente in Grecia prima del V secolo a.C. e perché nuove forme di soggettivazione si stanno affermando, quelle che sono il fondamento del pensiero critico e riflessivo.

In conclusione, con il progressivo affermarsi e il diffondersi della scrittura nella modernità come *medium* primario dell'elaborazione e della trasmissione della cultura scientifica, della conduzione della politica, dell'organizzazione economica e sociale, l'oralità resta confinata nella quotidianità degli affari correnti e, pertanto, condannata a restare fuori dal campo della ricerca. Sorte analoga tocca

¹² P. Sloterdijk, *Stato di morte apparente*, Cortina, Milano 2011, p. 64.

¹³ C. Sini, *Filosofia e scrittura*, Laterza, Bari 1994. Sul rapporto oralità-scrittura si veda anche W. J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the World*, Methuen, London and New York 1982; D. R. Olson-N. Torrance (a cura di), *Alfabetizzazione e oralità*, Cortina, Milano 1995.

¹⁴ A. Cosentino, *Tra oralità e scrittura in filosofia: il modello della «Philosophy for children»*, in M. De Pasquale (a c. di), *Filosofia per tutti*, Angeli, Milano 1998.

al dialogo il cui significato scivola sempre più verso un'area semantica in cui tende a confondersi con la conversazione se non con la chiacchiera, con la comunicazione privata se non intima.

2. Il politeismo dei *media* e la mente confusa

Ora, nella misura in cui è vero che la pratica socratica del dialogo è il riflesso del primato dell'oralità e che la filosofia della tradizione metafisica è il riflesso del primato della scrittura; se, in altre parole, è vero che il *medium* è il messaggio¹⁵, dovremmo chiederci quali possono essere i riflessi e le ricadute della multimedialità rispetto alle sue possibili incidenze sia sugli atteggiamenti mentali sia sulle forme di soggettività post-alfabetica. Quale forma tende a dare alla mente dei suoi abitanti l'ambiente comunicativo multimediale in cui viviamo? In teoria dovremmo aspettarci una mente complessa. L'impressione che ho è che, in realtà, si tratti di una mente confusa. Se ogni *medium* ubbidisce ad una logica diversa, abitare la multimedialità dovrebbe implicare la possibilità di muoversi in modo multi-logico, di saper utilizzare più logiche e, magari, saper combinare creativamente le sintassi dei vari *media*. Questa sarebbe complessità. La confusione dipende dal fatto che l'abilità di utilizzare un mezzo di comunicazione non garantisce affatto che se ne comprenda la logica di funzionamento. Come si può scrivere senza conoscere la grammatica e la sintassi, allo stesso modo si può guardare un film senza conoscere la logica interna della narrazione cinematografica. Di fatto, alcuni codici comunicativi oggi molto diffusi utilizzano diverse logiche contestualmente. Per esempio, la sintassi dell'SMS è il frutto di un compromesso tra scrittura, oralità ed iconicità (si pensi alla logica delle *emoticon*). Da questa confusione possono generarsi mostri semantici come 'Bixio' letto come 'Biperio', e così via.

Non è dunque dal politeismo dei *media* che origina la confusione, ma dai modi in cui il soggetto si fa assoggettare alle ambientazioni comunicative, mediamente privo degli strumenti necessari per una comprensione dei meccanismi e delle logiche che le governano. Nell'elenco di questi ultimi, per di più, bisogna annoverare, oltre alla struttura vera e propria del *medium*, anche elementi annessi e intenzioni connesse agli scopi del loro impiego. Se pensiamo al fenomeno straripante della pubblicità, è subito evidente come mostruosità (questa volta di stretto ordine logico) possono affermarsi e diventare piena normalità. Di fronte ad uno *spot* pubblicitario a nessuno viene in mente che gli si chiede di pagare per essere preso in giro, di pagare per essere persuaso a pagare per essere preso in giro.

È così che, anche quando resta ancora utilizzata, la scrittura cessa di essere il supporto dell'attività mentale della riflessione. Così, proprio quella capacità che aveva fatto la grande differenza della mente alfabetica tende a scomparire. Scrivere senza mettere in conto la sintassi e senza preoccuparsi della grammatica significa fuoruscire dalla logica alfabetica e costringere il *medium* della scrittura in vincoli impropri; significa continuare ad utilizzare gli stessi strumenti in un quadro di operazioni, di procedure e di relazioni che ne determina la completa deformazione o la radicale trasformazione, per cui, per esempio, una parola

¹⁵ M. McLuhan-Q. Fiore, *Il medium è il messaggio*, Feltrinelli, Milano 1968.

diventa icona e i giochi della significazione si moltiplicano all'infinito. Nella macchina multimediale allo stesso *input* possono corrispondere molteplici e imprevedibili *output* a seconda dei cambiamenti di stato della macchina.

Questo tipo di contaminazioni non sono una novità. Le troviamo molto diffuse, per esempio, nel linguaggio religioso con la frequente intersecazione di codice scritto e codice iconico. Le troviamo da sempre nella poesia, nella quale la parola si libera dalla sintassi e ubbidisce a logiche non discorsive. E, tuttavia, ciò che fa la differenza è il fatto che in questi casi si tratta di un processo più controllato e pienamente consapevole. Si può risalire a soggetti identificabili e a intenzioni più o meno dichiarate. Nel momento in cui diventa sistema, la multimedialità tende ad affrancarsi, con ciò, dalla possibilità di monitoraggio e di giudizio. In quanto macchina, non può sviluppare auto-riflessività, mentre i soggetti in essa incorporati, essendo al suo interno, non possono vedere l'oggetto su cui esercitare la riflessione e neanche vedono di non vederlo. La mente è confusa, ma non può vedere e valutare lo stato di confusione in cui si trova.

3. Il dialogo filosofico come pratica di democratizzazione

Lo scenario abbozzato indica molto verosimilmente almeno una cosa, ossia che è finito il primato di qualunque codice comunicativo. Ottimisticamente si potrebbe dire che la comunicazione si è radicalmente democratizzata e tutti i media hanno guadagnato pari dignità e pari opportunità nell'*agorà* della comunicazione. Da un altro punto di vista si potrebbe anche temere che Babele sia dietro l'angolo e sarebbe la Babele peggiore perché nella Babele postmoderna si avrebbe la falsa impressione di comprendersi l'un l'altro. Il rischio è che ognuno mandi i suoi messaggi a un se stesso camuffato da interlocutore esterno, che ognuno faccia dire ai suoi interlocutori ciò che lui stesso direbbe. In tal modo una parvenza di comprensione sarebbe assicurata ma il «comune» della comunicazione sarebbe completamente svuotato. Codificazione e decodificazione sarebbero completamente slegate e incoerenti: io scrivo 'x' e tu puoi leggere 'per'; puoi intenderlo come segno di moltiplicazione oppure come un pezzo di parola. Tutto dipende dal particolare posizionamento all'interno della macchina multimediale.

In questa situazione quali risorse potrebbe offrire la pratica del dialogo filosofico per uscire dalla confusione muovendosi tra complessità e «semplicità»¹⁶? Facendo appello all'autorità di Socrate, possiamo sostenere che nella pratica del dialogo la mossa fondamentale è quella del *rendere ragione*, operando in una cornice basata sulla logica della ricerca. Quando siamo chiamati a rendere ragione delle nostre affermazioni, possiamo essere resi consapevoli delle nostre contraddizioni; e questo era prevalentemente il lavoro socratico. Ma, possiamo anche essere spinti a cercare nel nostro inconscio cognitivo quelle premesse che la dimensione tacita¹⁷ della nostra conoscenza ha incapsulato e oscurato. Possiamo risalire dai messaggi ai meta-messaggi¹⁸ che governano il discorso e il suo senso, ai meta-criteri che determinano i criteri, alle tavole di valori che guidano

¹⁶ Il costrutto di «semplicità» è stato introdotto dal fisiologo della percezione Alain Berthoz. Cfr. A. Berthoz, *La semplicità*, Codice Edizioni, Torino 2011. Per una sua interpretazione in chiave pedagogica si veda F. Pulvirenti, *La semplicità come paradigma per ripensare l'identità narrativa*, Fondazione «Vito Fazio-Allmayer», Catania 2013.

¹⁷ M. Polanyi, *La conoscenza inespressa*, Armando, Roma 1979.

¹⁸ G. Bateson, *Verso una ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976. Si veda in particolare il cap. 4.7 (*Doppio vincolo*).

il nostro dire e il nostro agire. In questa prospettiva la pratica del dialogo filosofico può aiutare e restituire al discorso la consapevolezza di se stesso e delle sue logiche interne. In una certa misura può funzionare come terapia del linguaggio, tanto più utile quanto più il linguaggio tende oggi ad essere sloganistico, mimetico e vincolato alle spinte emotive.

Il problema è quello di ricucire il rapporto tra pensiero e linguaggio tenendo ben presente la circolarità dei rapporti che intercorrono tra i due termini. Un linguaggio accurato richiede un pensiero che ha cura di se stesso e che, per fare questo, sia capace di pensarsi. D'altra parte, un pensiero capace di riflettere su se stesso, di auto-correggersi e di espandersi, necessita di un'espressione linguistica sintatticamente ponderata e semanticamente accorta. Nella comunicazione governata dalla logica multimediale pensiero e linguaggio appaiono dissociati: i molti ripetono nel linguaggio una parte di quello che i pochi hanno concepito nel pensiero. Né il linguaggio né il pensiero sono, per la maggior parte di noi, luoghi di creatività, di scoperta e di reinvenzione di significati. Un linguaggio privo di sintassi è l'altra faccia di un pensiero senza logica (qualunque essa sia), perciò senza una rete riconoscibile di relazioni tra i suoi contenuti, senza un senso di unitarietà e di coesione dei suoi processi.

Quel che si può chiedere al dialogo filosofico è di essere, ancora una volta, strumento di emancipazione dall'asservimento mimetico, lo stesso denunciato da Platone, anche se oggi, ovviamente, le forme della mimesi sono altre rispetto a quelle della Grecia omerica¹⁹. Il filosofo agisce da tafano quando chiede ragione, l'azione più fastidiosa che si possa esercitare. Quando questo tafano disturba la quieta *rutine* dell'agire quotidiano, mette in crisi gli *habitus* sociali condivisi, mina le certezze del senso comune con domande che appaiono illegittime, allora scatta la resistenza al cambiamento che caratterizza la vita mentale della maggior parte della gente e l'impresa filosofica appare insensata e, allo stesso tempo, coraggiosa, un'azione per la quale la stessa vita può essere a rischio.

Quel che più conta in questa proposta di rilancio del dialogo filosofico come strumento di ricerca e come pratica sociale²⁰ ed educativa è che – volendo recuperare anche in questo un tratto fondamentale del filosofare socratico – gli attori di questo esercizio riflessivo siano i non-filosofi, che sono, oggi, tutti coloro che non conoscono autori ed opere che hanno dato un corpo disciplinare alla filosofia nel corso della sua lunga storia. Per noi non è così scontato come per Socrate «cosa si fa quando si fa filosofia»²¹. Non siamo più, come Socrate e i suoi amici, nella fase aurorale della filosofia e non possiamo, perciò, non fare i conti con la nostra grande tradizione. Il primo passo per rapportarci ad essa è conoscerla, che sia in modo dossografico, storico, tematico, per autori, o altro. È vero, però, che questa opportunità non è offerta a tutti o non tutti hanno l'interesse a sottoporsi a questo impegno di apprendimento. Un diverso modo di interagire con autori e testi della tradizione filosofica è quello di ricavarne risorse intellettuali e strumenti metodologici da utilizzare nei contesti della vita e nei campi della comune esperienza.

¹⁹ E. A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Laterza, Roma Bari 1983, 1995; N. Postman, *Ecologia dei media. La scuola come contropotere*, Armando, Roma 1981.

²⁰ A. Cosentino, *Filosofia come pratica sociale*, Apogeo, Milano 2008.

²¹ È il titolo di un recente lavoro di Rossella Fabbrichesi (*Cosa si fa quando si fa filosofia?*, Cortina, Milano 2017).

Se nel primo caso il mediatore è stato ed è il professore di filosofia, nel secondo caso serve una figura diversa; quella figura che nella vasta e variegata area delle cosiddette «pratiche filosofiche» viene additata ora come «consulente filosofico», ora come «facilitatore», o con altre designazioni. In realtà si tratta di semplice sinonimia, giacché il personaggio è uno, ed è il filosofo che conosce bene la tradizione, ma non fa di questa conoscenza l'oggetto della sua professione. Tiene per sé quella conoscenza e sa ricavarne spremiture essenziali da offrire, al momento giusto e nel luogo giusto, ai non-filosofi per aiutarli ad aiutarsi nel loro impegno riflessivo. Un dialogo con andamento euristico tra filosofi sarebbe impossibile, come dimostra la stessa storia della filosofia. Quel che, invece, è possibile è che il filosofo metta a frutto delle specifiche competenze per trasformare una banale conversazione o una animata discussione di un gruppo di persone in un percorso di ricerca comune connotato da uno *stile* filosofico.

La maieutica socratica, come sappiamo, è basata su un'interlocuzione a due. Anche quando sono presenti più personaggi, Socrate parla con uno di loro alla volta, nel senso che il suo *èlenchos* ha di mira una *doxa* alla volta. Questa circostanza ha almeno due buone ragioni. La prima è la concezione platonica del pensiero come due-in-uno²² e la seconda è il carattere fondamentalmente agonistico, tipico dello spirito greco, del *dialeghesta*²³. In fondo, l'obiettivo di Socrate è quello di far prendere coscienza all'interlocutore delle sue proprie contraddizioni aiutandolo a dialogare con se stesso. È per questa ragione che Socrate non mette in campo una sua *doxa*; è per questo che egli è una levatrice sterile. In buona misura la consulenza filosofica *one-to-one* di ascendenza achenbachiana²⁴ tende a conservare questo impianto, anche se riduce la dimensione ironica e l'effetto *destruens* dello stile socratico.

Ripartendo da Socrate per andare oltre Socrate, un'altra impostazione possibile è quella di un dialogo *corale*, alimentato dal confronto diretto tra gli interlocutori e orchestrato dal filosofo. Un abbozzo di questo impianto possiamo già trovarla almeno in uno dei *Dialoghi* platonici, il *Lachete*²⁵. Dopo che Lachete ha esposto la sua definizione di coraggio, Socrate invita Nicia a fare altrettanto con queste parole:

Su, Nicia, aiuta questi amici tuoi che non hanno via di scampo nella bufera dei loro ragionamenti. La nostra situazione, come vedi, è disperata. Tu dicci cosa pensi che sia il coraggio e tiraci fuori da questo imbrago²⁶.

E, dopo che Nicia ha detto la sua sull'argomento, Socrate si rivolge a Lachete chiedendo: «Hai sentito, Lachete?». Il dialogo procede poi nel modo seguente:

LACH. Sì, ma non capisco bene cosa vuol dire.

²² Platone è chiaro su questo punto. Nel *Teeteto* (189 e) definisce il pensiero come «Un discorso che l'anima conduce da sé con se stessa intorno alle cose sulle quali sta indagando». Cfr. H. Arendt, *Socrate*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015.

²³ M. Serra, *Verso una concezione agonistica del dialogo: una prospettiva neo-sofistica*, in «Teoria», XXXVI/2016/1, pp. 7-24.

²⁴ G. B. Achenbach, *La consulenza filosofica*, Apogeo, Milano 2004; N. Pollastri, *Consulente filosofico cercasi*, Apogeo, Milano 2007.

²⁵ Platone, *Opere complete*, Vol. IV, Laterza, Roma-Bari 1988.

²⁶ *Lachete*, xxvi, 197c-e

SOCR. Ma io credo di capire e mi pare che intenda che il coraggio è una certa forma di sapienza.

LACH. Quale sapienza, Socrate?

SOCR. Ma non è lui che interroghi?

LACH. Sì.

SOCR. Sù digli, Nicia, che razza di sapienza sarebbe il coraggio, nella tua idea²⁷.

In questo passaggio Socrate sta esattamente orchestrando il confronto tra Lachete e Nicia e continua a farlo anche più avanti, quando, per esempio, interviene per richiamare Lachete al rispetto del suo interlocutore: «Allora, cerchiamo di farglielo capire ma non diciamo insulti». Lo fa ancora quando pone la seguente domanda: «Che ne dici Nicia? Ti pare che Lachete dica qualcosa di sensato?» e ancora: «Hai ben chiaro, Lachete, ciò che ti vuol dire?». Questo per sostenere che anche nell'interpretazione della dialettica antica c'è posto per una lettura che non esclude un dialogo corale. Alessandro Volpone, in uno studio recente, scrive a questo proposito:

[È] tecnicamente possibile una proliferazione degli interlocutori che partecipano al dialogo, che possono essere sicuramente più di due e tutti insieme partecipare a un'opera di ricerca comune (*dia-skeptomai*, si legge nei dialoghi di Platone, e comunque in alcuni di essi è evidente che gli interlocutori che effettivamente contribuiscono al ragionamento comune sono più di due; Aristotele nei *Topici* parla a sua volta di riunioni filosofiche e altro di analogo), nella quale ciascuno può fornire il suo contributo in quanto emittente-ricevente del ragionamento che si va costruendo, in maniera condivisa rispetto sia alle regole sia ai contenuti²⁸.

Allora, questo Socrate, probabilmente non ancora troppo «platonico»²⁹, indica una via per il filosofo animatore di un dialogo post-socratico; uno che, a partire da queste prime tracce, sviluppi la capacità di indirizzare la sua forza elenctica e la sua azione di tafano non verso la *doxa* di ciascun interlocutore uno alla volta, ma verso il *logos* comune che si profila quando il confronto tra *doxai* è attivato e quando, all'interno dei partecipanti, si inizia respirare un'aria di comunità, di *filia*, non solo verso la ricerca, ma anche verso chi condivide lo stesso interesse e lo stesso impegno riflessivo. Il dialogo, così inteso, si prospetta come un gioco comunitario a somma positiva. Questo significa, in primo luogo, che alla preminenza dell'*io* si sostituisce quella del *noi*. Non c'è gara tra individui contrapposti, non c'è scontro per il potere né sgomitare per la visibilità; alla vittoria di qualcuno non corrisponde la sconfitta di qualche altro. Si vince o si perde insieme. Alla base di un tale modo di dialogare c'è un sentire di essere tutti sulla stessa barca e, insieme, un farsi carico dell'avanzamento di tutta la barca³⁰.

²⁷ Ibidem.

²⁸ A. Volpone, *Eteronomia degli argomenti argomentativi nella dialettica antica, con cenni a qualche conseguenza*, in «Phronesis», nn. 23-24/2015, pp. 23-64.

²⁹ Cfr. G. Vlastos, *Socrate, il filosofo dell'ironia complessa*, La Nuova Italia, Firenze 1998.

³⁰ D. Bohm, *On dialogue*, Routledge, New York 2004.

Ma, quali sono gli oggetti privilegiati della ricerca comune? Come vengono selezionati? Quali effetti si possono prefigurare come segni della partecipazione alla «comunità di ricerca filosofica»³¹? Riguardo all'area dei contenuti possibili si dovrebbero far valere le parole di John Dewey quando afferma: «La filosofia ritrova se stessa quando cessa di essere un apparato per trattare i problemi dei filosofi e diventa un metodo, coltivato dai filosofi, per trattare i problemi dell'uomo»³². In questo senso, i problemi da affrontare sono quelli suggeriti, di volta in volta, dall'esperienza ordinaria e dal senso comune, quelli che la vita di ogni giorno pone all'attenzione della maggior parte di noi. Ricostruendo la raccomandazione deweyana e rilanciandola, la sfida ulteriore consiste nell'allargare la cerchia di coloro che coltivano il metodo filosofico e nel diffonderlo tra i non-filosofi come tale, ossia come stile di pensiero e modalità di approccio alla comunicazione e all'ideazione, come rinnovato impegno al «conosci te stesso» orientato ad accrescere la consapevolezza dei saperi e dei poteri che ci governano e per sperimentare processi di de-soggettivazione e di ri-soggettivazione autonomi e consapevoli.

³¹ A. Cosentino - S. Oliverio, *Comunità di ricerca filosofica e formazione. Pratiche di coltivazione del pensiero*, Liguori, Napoli 2011.

³² J. Dewey, *The need for a recovery of philosophy* (1917), MW, vol. 10, p. 46.