

Phronesis

**Semestrale di filosofia,
consulenza e
pratiche filosofiche**

Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica

Phronesis

Phronesis

*Semestrale di filosofia,
consulenza e pratiche filosofiche*

Anno VI, numero 11, Ottobre 2008

Direzione: Davide Miccione, Neri Pollastri

Redazione: Moreno Montanari, Francesco Dipalo,
Giorgio Giacometti, Stefano Zampieri
Chiara Zanella

Comitato scientifico: Luca Bertolino, Fabio Cecchinato,
Umberto Galimberti, Alessandro Volpone

Per contatti e contributi scrivere a: rivista@phronesis.info

Reg. Tribunale di Firenze n. 5282 del 23 giugno 2003

Editore: Neri Pollastri, per conto di *Phronesis*, Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica, via Blaserna 101, 00146 Roma

Direttore responsabile: Neri Pollastri

La rivista telematica è posta all'URL: www.phronesis.info/RivistaI.html

Service provider: Technorail s.r.l, Piazza Garibaldi 8, 52010 Soci Bibbiena (AR). La rivista cartacea è stampata in proprio

©*Phronesis*, Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica.

Tutti i diritti riservati

Phronesis

Indice

Editoriale di Neri Pollastri 5

SAGGI

Aspetti politici della consulenza filosofica
di Moreno Montanari 9

Wittgenstein e i metodi filosofici come terapia
di Petra von Morstein 23

CONVERSAZIONI

A dialogo con Giuseppe Ferraro
(di Aldo Elefante) 55

REPERTORIO

AA.VV., *Filosofia praticata*
(di Lucrezia Piraino) 69

W. Bernardi, D. Massaro, *La filosofia, una cura per la vita* (di Lunella Semenzato) 79

Paolo Cattorini, *Bioetica clinica e consulenza filosofica*
(di Giusy Venuti) 89

Phronesis

LIBRI PER LA PRATICA

Davide Miccione, *Guida filosofica alla sopravvivenza*
(di Stefano Zampieri) **103**

Wilhelm Schmid, *La vita bella*
(di Giacomo Pezzano) **109**

NOTIZIARIO **119**

Phronesis

Editoriale

di Neri Pollastri

Mentre la crisi segna la quotidianità delle nostre esistenze, il movimento della pratica filosofica si interroga, non a caso, sulla portata politica del filosofare. Il tema si muoveva già sotto traccia da tempo ed è emerso prepotentemente alla *International Conference on Philosophical Practice* di Carloforte, della quale offriamo un resoconto nella sezione “Notiziario”. In questo numero ospitiamo un intervento di Moreno Montanari che riprende l’argomento, al quale contiamo nel prossimo futuro di dedicare spazio regolarmente, anche alla luce della crescita di attenzione per la filosofia nel mondo delle aziende che sempre coinvolge inevitabilmente considerazioni di opportunità politica. Anche tale attenzione è peraltro probabilmente legata alla crisi: cos’altro è infatti la filosofia, se non la disciplina con la quale vengono per antonomasia affrontate le situazioni di crisi?

Tra le personalità che si sono messe particolarmente in luce a Carloforte c’era Petra von Morstein. Di essa ospitiamo la traduzione di un articolo nel quale la consulente tedesca prende spunti dal pensiero di Wittgenstein per tratteggiare un percorso pratico filosofico. La von Morstein torna poi nel “Notiziario” non solo per il suo intervento carlofortino, ma anche per quello fatto pochi mesi più tardi all’annuale congresso della IGPP, a Monaco di Baviera.

Di politica si parla anche nella conversazione di questo numero, assieme a Giuseppe Ferraro. Protagonista delle pratiche filosofiche in Italia per i suoi lavori con i bambini e, soprattutto, per le sue esperienze con i carcerati, Ferraro rivendica da sempre il ruolo sociale e politico della filosofia come “diritto che risponda a

Phronesis

bisogni” ed è perciò che da anni si sforza di praticarla “fuori le mura”, nei più diversi luoghi frequentati dalle persone. Il dialogo che abbiamo avuto con lui ha, com’era naturale, offerto numerosi spunti di riflessione di grande interesse, radicati nella reale esperienza concreta del filosofo napoletano.

Il processo della ricerca e della riflessione teoretica pare peraltro non rallentare nel nostro paese, a dispetto di una significativa diminuzione dell’attenzione mediatica sulla materia. Ne sono prova i libri recensiti nella rubrica “Repertorio”: il primo, *Filosofia praticata*, raccoglie i punti di vista di una decina di consulenti filosofici che fanno o hanno fatto parte della nostra Associazione. Il confronto tra le diverse posizioni e i variegati modi di affrontare la materia, spesso con significativi riferimenti all’esperienza, mostrano la vitalità del quadro, ma anche della stessa Associazione.

Ben diverso l’approccio di *La filosofia, una cura per la vita*, di Bernardi e Massaro, che offrono un approccio forse più “professorale”, ma non per questo privo di interesse.

Ancora diversa la lettura di Paolo Cattorini, bioeticista, che nel suo *Bioetica clinica e consulenza filosofica* esplora i punti di convergenza e le somiglianze tra due discipline che fino ad oggi non si sono confrontate molto da vicino, ma che invece dovrebbero avere maggiore attenzione reciproca.

La rubrica “Libri per la pratica” contiene in questo numero due lavori assai prossimi alla vera e propria “pratica filosofica”, ma al tempo stesso realmente fruibili da un pubblico vasto: la *Guida filosofica alla sopravvivenza*, di Davide Miccione, e *La vita bella*, del noto filosofo tedesco Wilhelm Schmid.

Phronesis

Saggi

Phronesis

Aspetti politici della consulenza filosofica

di Moreno Montanari

Questo lavoro ai limiti di noi stessi deve, da un lato, aprire un ambito d'indagini storiche e, dall'altro, mettersi alla prova della realtà e dell'attualità, per afferrare i punti in cui il cambiamento è possibile e auspicabile e, al tempo stesso, per determinare la forma precisa da dare a questo cambiamento (...) in alcuni ambiti che concernono i nostri modi di essere e di pensare, le relazioni di autorità, i rapporti tra i sessi, il modo in cui percepiamo la follia o la malattia; preferisco queste trasformazioni, anche parziali, che sono state fatte correlando l'analisi storica e l'atteggiamento pratico, alle promesse dell'uomo nuovo ripetute dai peggiori sistemi politici del XX secolo.

Michel Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*

Secondo Dal Lago l'impoliticità della consulenza filosofica sarebbe dovuta alla sua tendenza a realizzare «un'obliterazione gnosticizzante del mondo inteso come sfera pubblica» in favore di una prospettiva filosofica che seppur «non ignora il fuori», «lo subordina all'interiorità»¹. Più o meno consapevolmente - prosegue - la consulenza filosofica abbraccerebbe il convincimento agostiniano che è «nell'uomo interiore che abita la verità» e che pertanto non serva cercarla fuori di sé². Ciò darebbe vita ad «un'accettazione, ammantata di letizia, delle attuali strutture mondane, come immodi-

¹ Alessandro Dal Lago, *Il Business del pensiero*, Manifestolibri, Roma, 2007, p. 17.

² Dal Lago cita a più riprese il monito agostiniano a «Non uscire fuori, rientra in te stesso: nell'uomo interiore abita la verità»; una prima citazione in latino si trova a p. 17, la sua traduzione in italiano alla nota 29 a p. 26, ma il riferimento a questa prospettiva, a suo dire paradigmatica della consulenza filosofica, ricorre a più riprese nel corso del libro.

Phronesis

ficabili. Bisogna cambiare se stessi per abitare il mondo, quale che sia la nostra collocazione nel mondo» che si tradurrebbe in «un'intimazione letteralmente *reazionaria*», perché «si pone in antitesi sia con stagioni di ricerca della felicità pubblica, sia con spinte attuali a non accettare a priori, a partire dalla soggettività, il mondo com'è»³. È questa una delle tante tesi infondate del libro di Dal Lago che, infatti, non avendola mai riscontata nei testi di consulenza filosofica, è costretto a considerarla implicita in essi senza lo straccio di una citazione che possa suffragare la sua impressione. Questo perché a caratterizzare la consulenza filosofica, come notato da osservatori più seri, è semmai la consapevolezza che «dal momento che siamo relazione, è impossibile, comprendere se stessi, senza comprendere il mondo e che diventeremmo equivoci se appiattissimo le dimensioni del mondo alla modestia dell'io, riducendo le questioni della verità ai problemi della soggettività»⁴. È proprio questa capacità e determinazione a non ridurre l'analisi di ciò che ci dà pensiero ai soli vissuti dell'individuo e alla disamina delle possibili dinamiche psichiche ad essi soggiacenti, in favore di un approccio che sceglie invece di considerarne il significato anche alla luce dell'impatto che le condizioni storiche, sociali, culturali esercitano sul nostro modo di essere e di pensare, caratterizza esplicitamente l'approccio della consulenza filosofica⁵. Così ad esempio Achenbach:

La filosofia non incontra mai delle teste vuote, che si lasciano poi riempire con pensieri filosofici. Al contrario, quelle che la incontrano sono

³ *Op. cit.*, p. 18.

⁴ Salvatore Natoli, *Prefazione* di C. Brentari, R. Madera, S. Natoli, L.V. Tarca, *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Bruno Mondadori, Milano, 2006, p. 2.

⁵ Si tratta di una caratteristica che, come ho scritto altrove, è stata sin da subito indicata come la principale e più apprezzabile differenza rispetto agli approcci psicoterapeutici da parte di quei consultanti che hanno sperimentato anche la psicoterapia. Ne ho parlato, sulla base di un piccolo test condiviso con altri colleghi, in M. Montanari, *La filosofia della consulenza filosofica*, www.nonterapia.ch/media_db/filosofia.pdf, n. 33, p. 8.

Phronesis

piene di opinioni, di pareri acquisiti in qualche modo, di idee subliminali che riguardano ciò che è bene e ciò che è desiderabile e ciò che è giusto. Le convinzioni sono ormai stagionate, i giudizi sono consolidati. Le opinioni e i desideri si sono conformati, e nei mille e più discorsi si sono legati alla routine del modo di pensare e valutare del mondo contemporaneo. Hanno, cioè, imparato a pensare e a parlare come, appunto, si pensa e si parla nella propria epoca.

La critica sociale dalla quale parte l'idea di consulenza filosofica di Achenbach si concretizza quindi in una prassi dialogica che stimola il consultante a valutare quanto realmente propri siano alcuni *suoi* punti di vista, valori e modi di ragionare e a domandarsi se non possano invece essere stati inconsapevolmente assunti come ovvi e naturali solo perché socialmente e culturalmente dominanti e, in questo modo, incoraggia quell'accrescimento di consapevolezza del proprio ruolo all'interno del sistema-mondo che Marx considerava come preconditione di ogni possibile coscienza politica⁷. Ovviamente il compito della consulenza filosofica non è né può essere quello di orientare questa presa di coscienza verso uno specifico indirizzo politico, ma il fatto stesso di denaturalizzare la visione del mondo preminente, o se si preferisce dell'ideologia dominante⁸, costituisce un atto politicamente rilevante che nasce, come scrive Achenbach, da «un secondo pensare, ossia un prendere posizione sulle proprie prese di posizio-

⁶ Gerd Achenbach, *Saper vivere*, Apogeo, Milano, 2006, p. 8.

⁷ «La figura del processo vitale sociale, cioè del processo materiale di produzione, si toglie il suo mistico velo di nebbie soltanto quando sta, come prodotto di uomini liberamente uniti in società, sotto il loro controllo cosciente e condotto secondo un piano», Karl Marx, *Il Capitale*, I (1867), Editori Riuniti, Roma, 1964, p. 111. Per il passo e per la sua analisi sono debitore a Romano Madera, *Il codice genetico della civiltà dell'accumulazione nelle scoperte di Marx*, di prossima pubblicazione.

⁸ Si pensi ad esempio ai ripetuti attacchi critici che la consulenza filosofica muove all'ideologia della medicalizzazione della vita o al paradigma terapeutico come chiave di lettura di ogni forma di disagio o problematicità esistenziale.

Phronesis

ne»⁹. La portata politica di questo atteggiamento, ed i confini entro i quali deve restare se non vuole trasformarsi in ideologia, sono stati perfettamente indicati da Eric-Emanuel Schmitt:

La filosofia è un'attività marginale, è la facoltà di pensare contro e in un altro modo. Non è mai compiuta, è sempre da costruire. La società è formata da ideologie, mai da filosofie. La filosofia è nata per guarire dalle ideologie. Attraverso il pensiero, il ragionamento, il dialogo. È condannata ad essere un contropotere, altrimenti si trasforma in ideologia. È una lotta contro questa tendenza molto umana a voler dire qualcosa di definitivo. La filosofia è marginale ma non deve essere elitaria e può essere solo personale, un incontro con l'altro¹⁰.

Preferisco porre l'accento più sulla sua capacità di pensare in un altro modo che su quella di pensare contro ma, in ogni caso, la specificità della filosofia resta quella di problematizzare l'ovvio e di chiedere ragione, sia sul piano logico che su quello etico¹¹, di punti di vista, metodi, approcci, valori e significati che si sono sedimentati e dati per scontati o percepiti come naturali e, in questo senso, di essere una forma di contropotere rispetto ad ogni pensiero dominante. Ma tutto ciò, ancora una volta, non per fare la rivoluzione - compito che, come già detto, non le spetta - ma, più semplicemente, per chiarire che la maggior parte delle questioni sociali si presentano anche come personali, premono su queste e, non di rado, le strutturano - seppure non le determinano necessariamente¹². Non si capisce infatti per quale ragione proprio la

⁹ Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, Apogeo, Milano, 2004, p. 18.

¹⁰ Dario Olivero, *Intervista a Eric-Emanuel Schmitt*, "La Repubblica", 12 ottobre, 2008, p. 46.

¹¹ «La domanda "perché?" ci fa scoprire l'intreccio di etica e logica, su cui i filosofi s'interrogano da Platone a Husserl», Roberta De Monticelli, *Esercizi del pensiero per apprendisti filosofi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, p. 11

¹² La consulenza filosofica rigetta infatti ogni visione deterministica dell'agire umano scegliendo di porre piuttosto l'accento sulla possibilità-responsabilità di scegliere la direzione da dare alla nostra esistenza che, tuttavia, non dipende solo da noi ma, per

Phronesis

consulenza filosofica, luogo di un *con-filosofare* sempre in situazione, dovrebbe non capacitarsi della dimensione sociale dell'individuo e pensare il soggetto come un'entità disincarnata dal tessuto del mondo. Anzi, proprio perché ben consapevole che questa tendenza individualistica a ritirarsi in sé e a disinteressarsi dell'ambito pubblico e collettivo ha una matrice sociale e politica che lavora all'isolamento dell'individuo e alla sua spersonalizzazione nell'automatismo della vita sociale¹³, la consulenza filosofica s'impegna, sin dal suo modo di operare, a promuovere un incremento di dialetticità nella vita dei consultanti chiamati ad uscire da un autoreferenziale soliloquio con se stessi per confrontarsi dialetticamente non solo con il consulente ma anche con la realtà che, come si diceva in apertura di articolo, non può essere ridotta alla sola dimensione dei nostri personali vissuti, delle nostre speci-

l'appunto, da una vasta serie di concause e fattori che pertanto non possono essere appiattite sulla sola questione economica.

¹³ Le matrici politiche ed economiche del moderno isolazionismo dell'individuo espropriato di una dimensione sociale che non sa più fare mondo ha origine, quantomeno in chiave non antimoderna, con *Il Capitale* di Marx ed Engels e traccia una linea di pensiero che trova forse la sua massima teorizzazione nella Scuola di Francoforte, passa per la denuncia del paradigma della tecnica in Heidegger e nei suoi molti epigoni, interseca il disincanto denunciato da Weber e si manifesta come scadimento della condizione umana in Hannah Arendt - solo per citare alcuni suoi passaggi chiave. Si tratta di una denuncia mai venuta meno che anzi, di recente, ha tratto nuovi suggestivi impulsi dalle analisi di Jean Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano, 1979; di Guy Debord, *La società dello spettacolo*, (1967), Baldini & Castoldi, Milano, 1997; di Michel Foucault, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano, 1998; di Gilles Deleuze e Felix Guattari, *Millepiani*, Castelvecchi, Milano, 1990; di Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli, 1992; di John R. Searle, *Mente, linguaggio, società*, Cortina, Milano, 2000; di Richard Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 1994; di Christopher Lasch, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano, 2001. Sulla produzione filosofica americana rispetto al tema consigliamo *Comunitarismo e liberalismo* a cura di A. Ferrara, Editori Riuniti, Roma, 1992 con saggi di Larmore, MacIntyre, Moore, Taylor, Sandel ed altri. In Italia segnaliamo almeno Roberto Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna, 1988; Giorgio Agamben, *Homo sacer*, Einaudi, Torino, 1995; Romano Màdera, *L'animale visionario*, Il Saggiatore, Milano, 1999.

Phronesis

fiche proiezioni e men che meno all'idea che ce ne facciamo. In questo senso si può a buon diritto dire della consulenza filosofica ciò che Hannah Arendt scriveva dell'esistenzialismo, e cioè che il suo compito consiste nel «liberare l'uomo dal puro pensabile e permettergli di mettersi sulla strada giusta per la realtà»¹⁴ - strada che potrà essere diversa per ciascuno di noi ma, per l'appunto, muoverà sempre nella medesima direzione.

Ma prima di approfondire questo tema, che riprenderemo più avanti, vogliamo ritornare sulla citazione di Schmitt che, proprio sul finire, ci sembra offrire un'indicazione particolarmente interessante e calzante rispetto al tema di questo articolo: per non correre il rischio di divenire a sua volta ideologia la filosofia deve arrestarsi entro certi limiti, deve cioè restare personale, prendere forma dal confronto con altri possibili punti di vista, deve essere marginale ma non elitaria e non deve mai proporsi - né considerarsi - come la visione esatta, oggettiva o definitiva della realtà. In consulenza filosofica l'osservanza di questi limiti si traduce in una ferma determinazione a non promuovere una specifica posizione politica, quale che sia, esattamente come, più in generale, i consulenti filosofici rinunciano ad indirizzare il consultante filosofico verso uno specifico modello antropologico o morale da realizzare.

Ovviamente ciò non significa che il consulente filosofico non possa avere precisi riferimenti etici, politici e antropologici - dei quali è anzi importante che sia ben consapevole, proprio per non rischiare d'influenzare inconsapevolmente il consultante - ma, più semplicemente, che durante la consulenza filosofica egli deve sforzarsi di mettere questi presupposti tra parentesi o quanto meno scegliere di proporli, nel gioco dialettico del confronto, come propri e non come migliori, giusti o corretti, abbandonando per-

¹⁴ Hannah Arendt, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, Jaka Book, Milano, 2002, p. 77.

Phronesis

tanto ogni posizione militante.

Ma perché allora, per tornare all'accusa di Dal Lago, la consulenza filosofica invita il consultante ad occuparsi del “dentro”? Non certo perché lo immagini impermeabile al “fuori” - se proprio si deve, e non lo crediamo, ragionare secondo questa assurda dicotomia - quanto semmai perché sa benissimo che questi due ambiti non possono in alcun modo essere considerati autonomi l'uno dell'altro e che anzi la strategia più diffusa di ogni pensiero dominante consiste proprio nel passare per questa particolare forma di biopolitica che Foucault definì «materialismo dell'incorporeo»¹⁵. “Guardarsi dentro”, pertanto, non è che uno dei due tempi della dialettica “dentro-fuori”; se la consulenza filosofica non l'ha espressamente teorizzato - il che può anche essere criticabile - è perché la sua è una dimensione pratica e non teoretica per cui certe peculiarità non vengono stabilite a priori e spiegate didatticamente ma piuttosto praticate in consulenza cercando di farle emergere maieuticamente dal discorso consulenziale nel quale si prova a portarle alla coscienza per discuterle - senza necessariamente contestarle. Si tratta, insomma, di indagare insieme al consultante la possibile relazione che si dà tra questi due differenti piani di realtà provando ad illuminarla alla luce di talune particolari riflessioni e di specifici e contestualizzati contributi critici che sappiano metterne a fuoco la natura.

Senza necessariamente giungere a considerare, con Deleuze¹⁶, il “dentro” come una semplice piega del “fuori”, occorre quantomeno riconoscere che questi due piani di realtà non possono essere concepiti come reciprocamente indipendenti. Tuttavia, seppure da Marx a Foucault - con significative varianti - si è tendenzialmente provato a spiegare questa relazione considerando la sfe-

¹⁵ Michel Foucault, *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*, Mimesis, Milano, 1995, p. 83.

¹⁶ Gilles Deleuze, *Foucault*, Feltrinelli, Milano, 1982, p. 103.

Phronesis

ra sociale come preminente su quella personale, sino ad arrivare all'idea di un una determinazione sociale dei soggetti - che potrebbero dirsi tali solo nel senso che sarebbero *soggetti* (cioè assoggettati) ad un potere esterno che, attraverso la cultura ed altri dispositivi di potere, li manipola sino a costringerli a riconoscersi in un'identità forzata e funzionale al mantenimento di un determinato *status quo*¹⁷ - intendiamo qui proporre una differente lettura che, pur tenendo conto di questa evidente dinamica, legge la loro interazione in maniera bidirezionale e precisamente, e su suggerimento di Edgar Morin, in maniera ricorsiva:

*Una società è prodotta dalle interazioni tra individui, ma queste interazioni producono una totalità organizzatrice che retroagisce sugli individui per co-produrli quali individui umani. Perché essi non sarebbero tali se non disponessero dell'educazione, del linguaggio e della cultura. Il processo sociale è allora un anello produttivo ininterrotto nel quale, in qualche misura, i prodotti sono necessari alla produzione di ciò che li produce*¹⁸.

Da questo punto di vista, in pratica, il soggetto fa certo parte di una realtà sociale che in qualche modo lo sovradetermina ma che è a sua volta, quantomeno in parte, determinata dai singoli individui, dal loro modo di concepirla, di viverla, di abitarla e, in definitiva, di darle forma. Il misconoscimento di questa condizione e la conseguente oggettivizzazione e naturalizzazione di quanto è in-

¹⁷ È il famoso tema del “governo dell’individuazione” o della “biopolitica” così cari a Foucault che nei suoi lavori cerca di mettere in evidenza i dispositivi di potere attraverso i quali «la violenza di Stato, economica e ideologica, (...) amministra e determina chi siamo (...) categorizza l’individuo, lo segna nella sua individualità, lo fissa alla sua identità, gli impone una legge di verità che egli deve riconoscere e che gli altri devono riconoscere in lui (... rendendolo) Soggetto a qualcuno attraverso il controllo e la dipendenza”, oppure legato alla propria identità dalla coscienza o conoscenza di sé», Michel Foucault, *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*, op. cit., p. 108.

¹⁸ Edgar Morin, *Le vie della complessità*, in AA.VV., *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano, 1997, p. 53.

Phronesis

vece un prodotto umano è stato definito da Marx “reificazione”. Si tratta di una percezione distorta della realtà che tende a «considerare alcuni prodotti dell’attività umana come se fossero qualcosa di diverso dai prodotti umani, per esempio fatti di natura, risultati di leggi cosmiche o manifestazioni della volontà divina»¹⁹ (come quando si descrivono, ad esempio, il matrimonio eterosessuale o la famiglia come “naturali” o “come Dio li ha fatti”, anziché come prodotti storici della nostra civiltà).

L’esito di questo oblio del contributo umano nella costruzione sociale della realtà (un contributo di senso che ovviamente non coincide con la realtà nella sua interezza) si rivela particolarmente utile nella consulenza filosofica laddove i consulenti si trovano spesso a descrivere le loro situazioni come dati di fatto granitici ed immutabili anziché come sviluppi di un processo storico e, come tali, potenzialmente aperti a nuove possibili evoluzioni e modificazioni. Capacitarsene risulta spesso decisivo per rivitalizzare un pensiero ed uno slancio vitale inibiti da un castrante senso d’impotenza di fronte a ciò che, altrimenti, appare imm modificabile e spesso ripetitivamente uguale a se stesso²⁰. Rispetto a questa percezione la filosofia e la consulenza filosofica hanno da insegnare almeno due cose: 1) che il dato che ci appare sostanziale e

¹⁹ P. L. Berger, T. Luckman, *La realtà come costruzione sociale*, Il mulino, Bologna, 1969, p. 128. Il termine “reificazione” deriva dal latino *res* “cosa” e significa, da Marx in poi, il processo mediante il quale il soggetto *diventa una cosa*. Marx lo denuncia come il processo che porta l’uomo ad astrarsi da se stesso, dal senso della sua umanità, per considerarsi come semplice cosa tra le cose. In questo modo egli sente come se soggiacesse alle stessi leggi di mercato alle quali rispondono gli oggetti che produce con il suo lavoro. Il lavoro diventa quindi esso stesso merce tra le merci, e l’uomo oggetto tra gli oggetti. Ma, per estensione, il concetto di reificazione indica anche qualsiasi processo che tende a considerare concreto un concetto astratto, attribuendogli le qualità proprie della materia o della natura. Cfr. in particolare Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 1975, pp. 127-139; Karl Marx, Friedrich Engels, *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1980, pp. 180-187.

²⁰ Cfr. Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, op. cit., pp. 18-19.

Phronesis

immodificabile è in realtà qualcosa di posto in essere da una serie di relazioni e di processi che l'hanno generato e che, pertanto, come tale è modificabile; 2) che il modo di modificarne e d'influenzarne lo sviluppo, quanto quello di viverne il senso, dipende *anche* da noi - benché ovviamente, *non solo* da noi²¹ - ed in particolare dal nostro modo di comprenderne la processualità ed i possibili modi d'interazione e di prendere posizione rispetto ad essi²².

Quando si dice che la consulenza filosofica «non lavora con i metodi ma sui metodi» (Achenbach) s'intende che essa si sostanzia come un sapere operativo che anziché perseguire l'illusione di una corretta visione delle cose s'interessa ai processi del nostro modo di ragionare, al modo in cui elaboriamo giustificazioni etiche e logiche dei nostri punti di vista, alla consapevolezza o meno che abbiamo delle nostre precomprensioni della realtà, alla chiarificazione dei nostri abiti mentali - anche nel confronto con altri possibili punti di vista e modi di ragionare - e alla loro eventuale riformulazione concettuale e teoretica che, essendo sempre in situazione, mira a mettersi alla prova nella realtà, dalla quale nasce e sulla quale vuole intervenire. Per questo non è possibile delineare un approccio né una posizione definitivi ma, dato appunto il suo carattere situazionale e la sua funzione dialettica, solo prese di posizione e movimenti parziali e momentanei che differiscono a seconda dei casi e che si prefiggono lo scopo di mettere in moto il pensiero e porre sotto critica il reale facendo soprattutto leva su

²¹ Le cose, infatti, non stanno solo nella nostra testa e non dipendono esclusivamente dal nostro modo di viverle come invece propongono le diverse “filosofie” *new age*, per le quali valgono senz'altro le critiche che Dal Lago, impropriamente, muove alla consulenza filosofica.

²² Ho evidenziato e approfondito i possibili esiti di questo riposizionamento rispetto a presunte situazioni oggettive ripensate nella loro processualità nel mio *La filosofia come cura. Percorsi di autenticità*, Unicopli, Milano, 2007, al quale mi permetto qui di rimandare per una più ampia disamina che, per esigenze di spazio, non posso qui affrontare.

Phronesis

quello che, di volta in volta, appare il punto di vista più trascurato e dinamicamente fecondo.

Ciò non toglie che, quantomeno in fase teoretica, la consulenza filosofica abbia apertamente preso posizione contro alcune forme di pensiero dominante ed in particolare contro il pensiero della tecnica, di cui il paradigma terapeutico non sarebbe che un semplice corollario. Del pensiero tecnico critica innanzitutto la mentalità utilitaristica, che ragiona *solo* in termini di efficacia, e alla quale contrappone un pensiero maggiormente “disinteressato”, che si concretizza in un *confilosofare* che non mira affatto ad una soluzione efficace dei nostri problemi - certo non per questo trascurati - ma che intende innanzitutto creare le condizioni per una dimensione nella quale sperimentare una diversa postura del pensiero in un confronto dialogico, aperto e *in se stesso* capace di promuovere ed incrementare una maggiore presa di coscienza della propria condizione, del proprio modo di essere e del nostro specifico modo di abitare il mondo che, semplicemente aggiungendo una dimensione filosofica alla nostra vita (Lahav), potrà creare i presupposti per un suo diverso inquadramento ed una sua migliore comprensione e per un possibile riposizionamento rispetto ad esso.

Parafrasando Aristotele, potremmo dire che in questo modo la consulenza filosofica si delinea come un'attività che non è utile in quanto produce qualcosa d'altro rispetto a se stessa bensì perché permette di *attivare* quanto in noi altrimenti esisterebbe solo *in potenza*; in questo modo, come accadeva all'aristotelica saggezza (*phronesis*), essa può rivelarsi in grado di promuovere il benessere (*eudaimonia*) «ma non come la medicina produce la salute, ma nel modo in cui lo fa la salute stessa»²³.

Ma a ben vedere la consulenza filosofica prende concretamente

²³ Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1144a, Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 249.

Phronesis

le distanze anche dalla visione del mondo predominante nel pensiero della tecnica²⁴, ossia dalla sua trasformazione dell'individuo in un ingranaggio personalizzato, dai primati dell'oggettività sulla soggettività, della funzionalità sul senso, dell'atomismo sulla reciprocità, della delega all'esperto in luogo della personale assunzione di responsabilità per la cura della propria vita, offrendosi dunque come concreta e reale occasione di discontinuità rispetto a questa tendenza dominante e come opportunità per una sua *personale* e *sperimentale* rimessa in discussione e, dunque, anche per un eventuale nuovo inizio.

Lungi dall'esaurirsi nell'indagine e nella chiarificazione maggiormente consapevole del nostro modo di pensare, la consulenza filosofica, esercitando ad immaginare nuovi possibili scenari di senso, prendendo in considerazione la possibilità di comportamenti e ragionamenti diversi da quelli dominanti, evidenziando i limiti dello spazio d'intervento del soggetto rispetto alla situazione che sta vivendo, mettendo in discussione presunte necessità e possibilità, attuando una relazione di reciprocità e rinunciando ai principi di autorità e di prestazione, diviene una pratica di libertà e responsabilità che chiama kantianamente il consultante «ad assu-

²⁴ Diversamente da Galimberti, Natoli e Severino, alle cui opere sul pensiero della tecnica rimandiamo per una maggiore comprensione del fenomeno, riteniamo che la questione del predominio del paradigma della tecnica non preesista alla reificazione denunciata da Marx e trovi anzi nell'economia capitalistica - che trasforma, come si è visto, gli individui in cose tra le cose - la concreta possibilità di una sua attuazione che, conseguentemente, non ci sembra corretto ricondurre, come invece propongono i nostri, alla *techné* dell'antica Grecia.

Phronesis

mersi il coraggio della propria ragione» per aprirsi meno passivamente alla vita imparando a prendere concretamente posizione, certamente nella direzione che vorrà e che riterrà opportuna, rispetto ai valori dominanti del suo tempo e ponendosi come opportunità per sperimentare la concreta possibilità non solo di pensare diversamente ma anche di aprirsi diversamente al mondo.

Phronesis

Wittgenstein e i metodi filosofici come terapie

di Petra von Morstein

I risultati della filosofia sono la scoperta di un qualche schietto non-senso e di bernoccoli che l'intelletto si è fatto cozzando contro i limiti del linguaggio. Essi, i bernoccoli, ci fanno comprendere il valore di quella scoperta.

(*Ricerche Filosofiche*, §119)

Il problema filosofico ha la forma: "Non mi ci raccapezzo"

(*Ricerche Filosofiche*, §123)

La chiarezza cui aspiriamo è certo una Chiarezza completa. Ma questo vuol dire soltanto che i problemi filosofici devono svanire completamente... Non c'è un metodo della filosofia, ma ci sono, in effetti, metodi diversi, che rappresentano differenti terapie¹

(*Ricerche Filosofiche*, §133)

Introduzione

Sebbene il linguaggio debba essere pubblico, le asserzioni esprimono esperienze private. Propriamente, le esperienze private, o le componenti private delle esperienze, sono il «terreno del linguaggio» (R.F., §118) (*der Grund der Sprache*. Grund significa sia "ragione" che "terreno" o "fondazione"). "Privato" tecni-

¹ La traduzione corrente del §133 «metodi, come differenti terapie» è fuorviante. «*Methoden, gleichsam verschiedene Therapien*» significa che i metodi filosofici si presentano essi stessi come terapie.

Phronesis

camente significa: interno e singolare, impossibile da esteriorizzare od oggettivare, impossibile da prendere come punto di partenza per una generalizzazione, o da trasformare in un concetto. La privatezza è la ragione, *sine qua non*, del linguaggio - poiché un linguaggio è una forma di vita. La privatezza è il terreno nel quale il linguaggio si sviluppa (piuttosto che la sottostante fondazione). La realtà in quanto immediatamente *data* o presente nell'esperienza è privata, cioè indeterminata. Essa è determinabile, ma ogni determinazione è necessariamente incompleta.

Le asserzioni, entità linguistiche, non corrispondono alla realtà in quanto immediatamente data (R.F., §131). La realtà è immediatamente data per mezzo di quelle che Wittgenstein chiama *Vorstellungen*, "rappresentazioni" (*Vorstellungen* potrebbe essere meglio tradotto con "presenze" o "presentazioni"). Le rappresentazioni non sono immagini. Ma ciò che una frase descrive è un'immagine-ritratto, un *Abbild* della rappresentazione. Il linguaggio, le asserzioni, non corrispondono alla realtà. Un'immagine, comunque, può corrispondere ad una rappresentazione. Il fatto che vi corrisponda o meno, non può essere stabilito in base a criteri indipendenti, proprio a causa della privatezza della rappresentazione. Così una parola, sebbene correttamente usata secondo le regole semantiche e sintattiche, può non essere la "parola giusta". Una parola o una frase è "giusta" se l'immagine che essa descrive corrisponde alla sua rappresentazione. Tali relazioni di corrispondenza sono sfuggenti in quanto rappresentazioni - precisamente quei fattori immediati di esperienze che non possono essere mediati (concettualizzati, oggettivati). Dunque non ci possono essere stabili credenze circa la realtà, tanto meno verità filosofiche eterne. Se noi riteniamo che una credenza sia stabile, o che una verità filosofica sia eterna, diveniamo prigionieri di un'immagine (R.F., §115) e incappiamo in «bernoccoli che

Phronesis

l'intelletto si è fatto cozzando contro i limiti del linguaggio» (R.F., §119). Conseguentemente perdiamo l'orientamento nella realtà e le nostre asserzioni sono [sradicate] dal loro "terreno", divengono aride e morte (foglie disseccate nelle tasche del diavolo, per usare una frase di Roquentin, ne *La Nausea* di Sartre). A questo punto, "siamo afflitti" da un problema filosofico. Un problema filosofico si presenta sotto la forma: «Non mi ci raccapezzo» (R.F., §123). Dobbiamo trattarlo alla stregua di una vera e propria malattia e trovare metodi, terapie, che ci consentano di scorgere, attraverso le immagini, le rappresentazioni cui esse si riferiscono. Se e quando riusciamo a portare a compimento questo processo, il lavoro filosofico si arresta: abbiamo raggiunto la "completa chiarezza", non vi sono più domande, né alcun bisogno di riflessione; tutto va a posto e ci raccapezziamo. Abbiamo raggiunto il termine ultimo dell'attività filosofica, sebbene si tratti, necessariamente, di una conquista momentanea, giacché il flusso della coscienza non ha termine, a meno che non ci capiti di cadere morti stecchiti in uno stato di completa chiarezza. «La fine è il luogo da cui partiamo» (T.S. Eliot, *East Coker V*). La fine della filosofia è momentanea e sempre anche il suo inizio.

Si è ammalati se si viene catturati da una immagine ed intrappolati dalle frasi che si usano per descriverla. Immagini e credenze non sono malattie in sé; la patologia consiste nell'essere imprigionati da immagini ed irretiti da credenze. Il dualismo mente-corpo, la teoria dell'identità mente-corpo, il funzionalismo, l'idealismo, il positivismo, l'utilitarismo, il contrattualismo, l'etica della cura - tutte queste non sono malattie; ma per ammalarsi basta esser acchiuffati e travolti da una qualunque concezione filosofica. Tali teorie devono esser considerate in grado di fornire metodi filosofici che fungano da rimedio contro le malattie che da esse derivino. Ad ogni modo la chiarezza completa, ovvero la perfetta salute, non può essere garantita in alcun modo. Il filosofo-terapeuta,

Phronesis

guaritore ferito, è un convalescente *impegnato* in direzione della salute propria e degli altri.

I. Il terreno del linguaggio

Non c'è nessun metodo filosofico che possa costituire un solido punto di partenza per la consulenza filosofica. I metodi *se rigidi* sono malattie. Piuttosto i metodi filosofici sono da considerarsi pratiche curative. Così essi devono fondarsi su concrete esperienze vissute di ciò che Wittgenstein chiama “malattia”: l'essere sedotti da un'immagine, intrappolati in una frase. Se la capacità riflessiva di una persona è bloccata, sentimento e pensiero si irrigidiscono e ne consegue sofferenza. La quale può assumere molte forme, per esempio depressione, ansia, indecisione, mancanza di motivazione.

La consulenza filosofica non può puntare alla “cura” di tali sofferenze. Ma deve mirare a curare il soggetto dalla rigidità, dalla *stasi*, ed introdurre, al loro posto, flessibilità e movimento. I metodi e le idee filosofiche sono allora coinvolti quali fonti potenzialmente efficaci di rinnovata vitalità. Non sono considerati verità cui sottomettersi. Se si cadesse in tale errore, diverrebbero esse stesse malattie, “bernoccoli” dell'intelletto.

Il filosofo e il suo cliente non si impegnano a raggiungere delle conclusioni finali su una qualche esperienza esistenziale del cliente. La verità non sta nelle proposizioni, ma nello svolgimento del dialogo.

Wittgenstein si rende conto che la non verità sta nella fissità e che il malessere è provocato dalla rigida adesione a determinate asserzioni. Una proposizione va riportata di volta in volta entro il flusso dell'esperienza e, una volta individuata la rappresentazione sottostante, occorre esplorare i suoi cambiamenti attraverso i metodi filosofici di indagine. Alla comprensione critica dei metodi filosofici si giunge, non a partire da discussioni astratte, bensì dal

Phronesis

viverli come terapie per le sofferenze che derivano dallo scollamento tra l'esperienza effettivamente vissuta e il pensiero, tra l'esperienza e il linguaggio.

I filosofi accademici contemporanei non hanno, se non superficialmente, esplorato quest'idea di Wittgenstein. Neppure i praticanti delle cosiddette "professioni di aiuto" hanno ancora scoperto quali risorse mettesse loro a disposizione il pensiero di Wittgenstein, come hanno già fatto con quello di Heidegger². Questo saggio vuole essere un inizio, un «*zäugende Gebärde*» (*Philosophy Of Psychology*, vol. I, §39) in direzione del pensiero di Wittgenstein, quello giovanile e quello maturo, in quanto impegnato verso i metodi filosofici come terapie e come risorse per la comprensione dell'esperienza vissuta e del sé.

La presenza del pensiero di Wittgenstein nel mio studio di consulenza è pervasiva proprio perché apre spazi per un metodo filosofico come terapia, basato sull'esperienza del cliente. Naturalmente, Wittgenstein non offre un suo metodo di terapia, ma mostra che ogni metodo filosofico può essere terapia se fondato in modo appropriato. Le terapie sono contestualizzate in particolari esperienze di vita: nel dis-agio che segue quando una conclusione apparentemente dimostrata e fissata non riesce a raggiungere un'esperienza vissuta di rilievo; quando l'espressione di sé è bloccata, rigidamente separata dal sé che continua a vivere avendo smarrito un preciso senso di direzione o di unità.

Il linguaggio è esperito come limitato se disgiunto dall'esperienza vissuta, e la relazione tra l'esperienza e l'espressione linguistica viene avvertita come diadica. La nozione dei limiti del linguaggio può essere intesa in sé e per sé come un bernoccolo. I limiti del linguaggio contro i quali la comprensione sbatte la testa

² Per un quadro di presentazione dell'impatto di Heidegger sulla terapia psicologica si veda *Heidegger and Psychology*, di Keith Hoeller, in "Review of Existential Psychology & Psychiatry", Special Issue, Seattle 1988.

Phronesis

possono non essere reali.

I bernoccoli che l'intelletto si è procurato cozzando contro i limiti del linguaggio non sono altro che sintomi. Il disagio è causato dal distacco, presente nella stessa persona, del soggetto che usa il linguaggio rispetto al soggetto che fa esperienza: il linguaggio è diventato, per così dire, disincarnato.

Il linguaggio deve andare di pari passo con l'esperienza. Il linguaggio deve svilupparsi *nell'esperienza*. Quando pensiero ed esperienza procedono uniti, non si possono dare né concetti fissi, né verità permanenti. Piuttosto che deplorare i limiti del linguaggio dobbiamo prendere con noi i concetti e calarli nel flusso dell'esperienza, consentendo loro di essere una cosa sola con l'esperienza. Solo così possiamo renderci conto che il linguaggio in unione con l'esperienza è privo di limiti come la stessa esperienza.

Un'asserzione ha *sensu* se descrive un'"immagine" che corrisponde ad una "rappresentazione". Poiché una rappresentazione non può essere identificata separatamente dall'immagine a cui corrisponde - tale corrispondenza è immediata e sentita - ne segue che un'esperienza corrisponde in tutto e per tutto alle descrizioni fatte in prima persona. Un'esperienza, quindi, non è un evento discreto, bensì un processo aperto, senza fine, limitato essenzialmente solo dalla morte del soggetto che esperisce. La morte può essere solo parziale: si può sopravvivere ad un'esperienza. Siamo costretti ad agire in questa maniera con molte delle nostre esperienze. Se non ci siamo riusciti, o le circostanze ce l'hanno impedito, avremo un destino simile a quello di Funes el memorioso³. Possiamo anche negare con forza o deliberatamente un'esperienza, "giustificandola" in qualche maniera: "Ero proprio stanco"; "È la sindrome pre-mestruale, ecco tutto"; "Le tue paure

³ Jorge Luis Borges, *Funes the Memorius*, in *Labyrinths*, tr. Donald A. Yates e James E. Irby, pp. 59-66, New York, New Direction, 1964.

Phronesis

significano proprio gelosia”. Queste osservazioni possono anestetizzare per bene, se non addirittura negare, un’esperienza così come la si è sentita e vissuta. Per non dire che esse costituiscono bernoccoli nell’intelletto di chi parla. Indagare sul concetto che si è utilizzato e sul significato delle esperienze è terapeutico se rivitalizza le esperienze e genera espressioni, racconti in prima persona, tali che nella coscienza del soggetto diventino una sola cosa con l’esperienza, e siano intelligibili ad un ascolto empatico.

In ogni caso, per qualcuno sussumere un’esperienza sotto un concetto e comprenderla attraverso il suo utilizzo significa rifiutare l’idea di essersene appropriati e di dover convivere con essa. Questa è la più comune forma di negazione. Affermare un’esperienza vuol dire essere preparati a ri-viverla sempre di nuovo, a “ripeterla” nel senso che Kierkegaard attribuisce a questa parola⁴. Un’esperienza rivissuta, ridescritta, è necessariamente ricontestualizzata in un differente scenario di esperienze vissute, sempre di nuovo.

L’indagine per mezzo di metodi filosofici, impiegati alla stregua di terapie, può essere usata per “curare” una persona dalla negazione che minaccia la vita e per promuovere una veritiera comprensione dell’esperienza e del sé.

I temi originari e fondamentali in filosofia nascono da problemi concreti, vitali, come quelli con i quali si è confrontato Socrate al mercato di Atene. La filosofia si occupa, in primo luogo, di affrontare i concreti problemi del quotidiano. Wittgenstein riapre lo spazio per gli interessi primari della filosofia, perché la filosofia diventi, di nuovo, un aspetto integrale della vita e della vitalità umana. L’idea di metodi filosofici come terapie è essa stessa terapeutica, innanzitutto per i filosofi di professione che sono stati confinati per lo più nelle istituzioni accademiche durante l’ultimo

⁴ Si veda Soren Kierkegaard, *Repetition*, in *Fear and Trembling, Repetition*, ed. tr. Howard V. Hong e Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton N. J. 1983, pp. 131-330.

Phronesis

secolo e mezzo. L'affermazione di Wittgenstein che un filosofo tratta un problema come se fosse una malattia (R.F., §255) permette ai filosofi di unificare ciò che è stato tenuto separato: esperienza vissuta e attività filosofica professionale; filosofia nella vita e filosofia nell'accademia. Questo a sua volta permette loro di consentire ad altri, a prescindere dal fatto che abbiano o meno una preparazione "formale" in filosofia, di (re)-integrare metodi ed idee filosofiche all'interno delle loro vite.

Conseguentemente, la conversazione filosofica diventa principalmente dialogo tra due persone in carne ed ossa. La discussione filosofica di tipo accademico, incentrata sulla solidità e sulla validità degli argomenti e assolutamente incurante dei sentimenti e delle credenze delle persone che vi partecipano, rimarrà comunque indispensabile. Ma deve essere strumentale al dialogo tra persone vive e secondario rispetto ad esso.

L'attività filosofica è fondamentale, un aspetto integrale della vita e dell'esperienza umana. Cercherò di dimostrarlo analizzando alcune delle più note teorie di Wittgenstein.

II. Descrizione al posto della spiegazione

Ogni tentativo di spiegazione deve essere messo al bando, e il suo posto deve esser preso dalla sola descrizione. E questa descrizione riceve la sua luce, cioè il suo scopo, dai problemi filosofici. Questi non sono, naturalmente, problemi empirici, ma problemi che si risolvono penetrando l'operare del nostro linguaggio in modo da riconoscerlo: contro una forte tendenza a fraintenderlo. (R.F., §109)

Un fattore basilare nel fraintendere il lavoro del nostro linguaggio consiste nell'idea che (parole e) asserzioni corrispondano alla realtà, o falliscano nel farlo. Se diciamo «la comprensione di un'asserzione mira ad una realtà fuori dalla frase» (L.B., p.167), mostriamo questo basilare fraintendimento su come lavora il linguaggio. Come e perché si verifica tale fraintendimento? Wittgen-

Phronesis

stein spiega la nostra propensione a fraintendere il modo in cui funziona il linguaggio in termini psicologici, per non dire fisiologici:

Una delle cause principali della malattia filosofica - una dieta unilaterale. Nutriamo il nostro pensiero con un solo tipo di esempi. (R.F., §593)

E perché mai avremmo l'inclinazione a nutrire il nostro pensiero con un solo tipo di esempi?" Giacché «un'immagine ci teneva prigionieri. E non potevamo venirci fuori, perché giaceva nel nostro linguaggio, e questo sembrava ripetercela inesorabilmente» (R.F., §115). Un'immagine ci tiene prigionieri nell'assunto che essa è «un'immagine che sembra già determinare *inequivocabilmente* il senso di questi enunciati» (R.F., §352). Ma un'immagine non può fare questo. Che possa farlo è solo una nostra *assunzione*, tale da farci cercare la stessa immagine ripetutamente allo scopo di illustrare il significato di una parola o di una frase, con il risultato di una dieta a base di un solo tipo di esempi. Impediamo così all'immagine di cambiare, e alla parola di essere in contatto con (tanto meno, fondata su) ogni particolare esperienza in cui essa è pronunciata. Riteniamo che un'immagine punti a un particolare uso di una parola (del linguaggio) e così non sentiamo alcun bisogno di lavorarci sopra e di esplorare: «Ciò che dobbiamo farci con l'immagine, il modo in cui deve essere usata» (R.F., p.184). Una frase può descrivere un'immagine, ma non può corrispondere a un'immagine. Ma, secondo Wittgenstein (R.F., §301), un'immagine può corrispondere a una rappresentazione (R.F., §300: «In un certo senso la rappresentazione del dolore entra davvero nel gioco linguistico, soltanto non vi entra come immagine»).

La rappresentazione in un'esperienza è immediata e interna, e non è essa stessa un'immagine. È unica, costituisce un'esperienza *attuale, vissuta* qui ed ora. Non può essere generalizzata. Deve perciò sfuggire ad ogni resoconto oggettivo dell'esperienza. L'uso di

Phronesis

“rappresentazione” da parte di Wittgenstein è affine a quello di “apparire” di Kant, il suo uso di “immagine” all’uso da parte di Kant di “fenomeno”. Una “rappresentazione” è immediatamente data, interna e particolare; per contrasto, un’immagine è un modello che indica, o in realtà corrisponde ad una rappresentazione. Io posso (e normalmente lo facciamo) concepire un’immagine a partire dalla rappresentazione presente nella mia mente, un’immagine “mentale”, o posso riprodurre un’immagine su un pezzo di carta. È solo attraverso tale immagine, interna o esterna, che posso essere *consapevole* di me stesso nel momento in cui sto facendo una determinata esperienza. L’“apparire”, la rappresentazione è primaria; l’immagine è secondaria: una rappresentazione è momentanea, un’immagine è duratura. La corrispondenza tra immagine e rappresentazione può, perciò, non essere continua. Deve essere continuamente rinnovata; altrimenti l’immagine deve essere modificata o sostituita.

Come faccio a sapere (vedi *R.F.*, §301) che un’immagine corrisponde (o non riesce a corrispondere) ad una rappresentazione? Certamente non in base a criteri oggettivi, data la privatezza e la (stretta) unicità della rappresentazione. Al massimo, ferma restando l’impossibilità di rifarci a criteri oggettivi, possiamo dire: l’immagine corrisponde alla rappresentazione se riconosco me stesso nell’immagine mentre sto vivendo una data esperienza, come in uno specchio o in una fotografia; mi permette di rivivere l’esperienza. In altre parole, la corrispondenza tra immagine e rappresentazione (*Bild* e *Vorstellung*) è come la corrispondenza tra la mia faccia e una fotografia della mia faccia. Se sono in grado di dire, rivolto all’immagine dello specchio o alla fotografia, immediatamente, senza pensarci su: “Sì, questo sono io”, allora l’immagine (secondaria) corrisponde alla rappresentazione (primaria). Si noti che la questione non è, né può essere, quella di una buona somiglianza. Devi immaginarti una situazione nella quale, a

Phronesis

proposito di un'immagine allo specchio o di una fotografia che ti ritrae, in maniera assolutamente *irriflessa* esclami: "Questo sono io". Tereza, un personaggio dell'*Insostenibile leggerezza dell'essere* di Milan Kundera, non nega la somiglianza della sua immagine riflessa allo specchio, ma non vede se *stessa*, finché l'equipaggio della sua anima non sale dalle viscere al ponte di coperta del suo corpo.

Tereza cercava di vedere se stessa attraverso il proprio corpo. Per questo, sin da quando era bambina, sarebbe stata così spesso davanti allo specchio. E avendo paura di essere sorpresa dalla madre, gli sguardi che dava allo specchio avevano il marchio di un vizio segreto. Quello che l'attirava verso lo specchio non era la vanità bensì la meraviglia di vedere il proprio "io". Dimenticava che stava guardando il quadro di comando dei meccanismi del corpo. Credeva di vedere la sua anima che si rivelava nei tratti del suo viso. Dimenticava che il naso è soltanto l'estremità di un tubo che porta aria ai polmoni. In esso vedeva l'espressione fedele del proprio carattere. Si guardava a lungo e a volte la contrariava vedere sul proprio viso i tratti della madre. Allora si guardava con più ostinazione, cercando con la forza della volontà di cancellare la fisionomia della madre, di sottrarla, così da far rimanere solo ciò che era lei stessa. Quando ci riusciva, era un momento di ebbrezza: l'anima saliva sulla superficie del corpo, come quando un equipaggio irrompe dal ventre della nave, riempie tutto il ponte di coperta, agita le mani verso il cielo e canta (Milan Kundera, L'insostenibile leggerezza dell'essere, p. 48-49).

L'immagine che teneva prigioniera Tereza era quella del suo corpo rassomigliante a quello di sua madre. Ella lottava continuamente per vedere attraverso quest'immagine la rappresentazione dell'"io", la sua reale presenza. Aveva bisogno di distaccarsi dal concetto di se stessa in quanto somigliante a sua madre.

La corrispondenza tra immagine e rappresentazione, se intesa come una relazione binaria, è particolare: data l'*immediatezza* della

Phronesis

rappresentazione, l'immagine cessa di corrispondere ad essa non appena la rappresentazione scompare. Le rappresentazioni, come le "apparenze" kantiane, sono del qui-e-ora, prive di durata (misurabile). Non possiamo *fissare, immobilizzare* la corrispondenza tra immagini e rappresentazioni. Se noi blocchiamo la relazione di una determinata immagine con una rappresentazione e riteniamo che l'immagine rispecchi ancora la realtà, di fatto perdiamo il contatto con la realtà: la nostra dieta (cognitiva) diventa unilaterale. Per quanto possibile, le immagini devono cambiare assieme alle rappresentazioni. Altrimenti diventiamo loro prigionieri. In quanto filosofi o scienziati, in tal caso, ci disporremo a spiegare una realtà illusoria alla quale (aggiungendo errore ad errore) riterremo falsamente le nostre asserzioni debbano corrispondere.

Noi descriviamo immagini (*Abbilder*); non possiamo descrivere rappresentazioni (*Vorstellungen*). Non esiste nessuna immagine ideale e nessuna descrizione ideale. Piuttosto, nel nostro tentativo di comprendere la realtà mettiamo immagini accanto ad immagini.

"Dunque propriamente volevi dire..." - con questo modo di dire conduciamo l'interlocutore da una forma di espressione a un'altra. (R.F., §334)

Come si fa ad ottenere una corrispondenza tra immagini e rappresentazioni, sempre che la cosa sia possibile?

Nel suo lavoro "giovanile" Wittgenstein delinea esplicitamente una *Abbildtheorie der Sprache* (Teoria raffigurativa del linguaggio). La speculazione più matura, invece, si limita ad implicarne una. In entrambe le fasi ci è dato sapere *cosa* è *abgebildet* (raffigurato) solo *nell'Abbild* (immagine), non separatamente da essa. Una differenza tra la prima e la seconda fase è nella concezione di Wittgenstein di che *cosa* è *abgebildet*: nel lavoro tardo non sono più i fatti atomici e la logica del mondo, ma piuttosto le concrete esperienze vissute, le "rappresentazioni" (*Vorstellungen*). I fatti atomici e la logica del mondo preesistono all'esperienza. Le *Vorstellungen* sono nell'espe-

Phronesis

rienza, ma non continue nel tempo. Le *Abbilder* sono continue nel tempo. Le immagini, descritte dalle asserzioni, *mostrano* le rappresentazioni - se vediamo attraverso le immagini, piuttosto che essere intrappolati da esse.

Ritornero ora sulla relazione tra asserzioni e immagini, e cercherò di stabilire perché Wittgenstein pensa che «per noi ogni *spiegazione* deve essere messa al bando, e soltanto la descrizione deve prendere il suo posto» (R.F., §109). Come fa una rappresentazione ad entrare in una nostra descrizione (dentro un nostro gioco linguistico)? *Non* come immagine, secondo R.F., §300. Ma ciò che noi *descriviamo* è un'immagine. Wittgenstein ci dà un esempio decisamente complesso dell'immagine che possiamo farci dell'evoluzione degli animali superiori e degli esseri umani:

L'immagine è pressappoco questa: nonostante tutte le vibrazioni dell'etere che lo riempiono, il mondo è buio. Ma un giorno un uomo apre il suo occhio che vede. E si fa chiaro.

In primo luogo (zuerst einmal) il nostro linguaggio descrive un'immagine. Che cosa si debba fare di quest'immagine, in qual modo la si debba impiegare, rimane oscuro. Ma è chiaro che, se vogliamo comprendere il senso di quello che diciamo, dobbiamo esplorare l'immagine. Ma l'immagine sembra risparmiarci questa fatica; allude già ad un impiego determinato. Così si beffa di noi. (R.F., p. 244)

L'esempio, *tuttavia*, non appartiene a un modo unilaterale di nutrire il pensiero: l'immagine è straordinaria e complessa. Ma, dal punto di vista di Wittgenstein, l'immagine che ci afferra non deve essere necessariamente comune, lineare o stereotipata. Piuttosto, tale immagine - a prescindere dal suo grado di ordinarità o complessità - non è stata adeguatamente esplorata. “[Essa] deve essere esplorata se vogliamo comprendere il senso di ciò che diciamo”. Vale a dire che dobbiamo comprendere un'asserzione non solo come immagine in sé, quanto piuttosto come immagine che corrisponde ad una rappresentazione/*Vorstellung*. Il *senso* di

Phronesis

un'asserzione è la rappresentazione che corrisponde all'immagine che tale asserzione descrive. È questo il motivo per cui una parola muta "carattere" a seconda del contesto in cui è impiegata. L'immagine costituisce semplicemente la sua fisionomia.

(...) comprendere un'espressione, diciamo, punta ad una realtà fuori della frase. Mentre dovremmo dire: "Comprendere un'espressione significa entrare in possesso del suo contenuto; e il contenuto dell'espressione è nell'espressione. (L.B., 167)

Sebbene - a qualcuno verrebbe da dire - ogni parola ha un differente carattere in differenti contesti, allo stesso tempo c'è un carattere che ha sempre: una singola fisionomia. Essa ci guarda. (R.F., p. 181)

Il carattere di una parola, differente in ogni contesto, è peculiare ed in funzione delle occasioni *particolari* in cui è utilizzata. Essa, cioè il suo senso, non può essere determinato una volta per tutte.

Wittgenstein tratta questo punto in maniera piuttosto concisa, esaminando quelle esperienze che per loro natura risultano completamente ed esclusivamente interne, in particolare i sogni. L'oggetto di "interpretazione" non può essere il sogno stesso (una nozione fasulla), ma il sogno così come viene esposto nel racconto iniziale del sognatore: l'interpretazione costituisce uno sforzo per avvicinarsi (il più possibile) al (alla realtà del) sogno come accadimento *immediato*, aggiungendo ulteriori descrizioni a quella iniziale sino a quando non giungiamo (lo psicanalista e il paziente?) a descrivere un'immagine che, a nostro avviso, ci *mostra* il *senso* della narrazione, ossia la "rappresentazione" del sogno. Ma il senso non può essere detto, lo si può solo mostrare.

Nel prossimo paragrafo, proverò ad illustrare più dettagliatamente la teoria wittgensteiniana dei sogni. Ho voluto accennarvi qui per mostrare che i sogni, in quanto esperienze interne, sono indistinguibili da (identiche a) un flusso aperto di descrizioni, il cui senso consiste nella rappresentazione del sogno (si ricordi che "rappresentazione" *non* significa "immagine"), vissuta e ri-vissuta.

Phronesis

La “rappresentazione”, come abbiamo visto, non può essere fissata, non ha continuità. L’immagine alla quale il sognatore dice “sì” oggi, non è necessariamente quella cui dirà “sì” domani: a meno che non sia “prigioniero” di un’immagine, e si ritrovi, in tal caso, a sbattere la testa contro i limiti del linguaggio, piuttosto che a trascenderli verso ciò che può soltanto essere mostrato, ma non detto.

Il limite del linguaggio si mostra nell'impossibilità di descrivere il fatto che corrisponde ad una espressione (che è la sua traduzione) senza meramente ripetere quella espressione. (Pensieri Diversi)

Come si applica questo alle esperienze che non sono completamente ed esclusivamente interne (per esempio esperienze percettive, esperienze di fenomeni esterni)? Ebbene, il fenomeno esterno (sempre che non se ne abbia un’idea fissa) non è separabile dalla “rappresentazione”, né la sua descrizione dal senso che gli attribuisco (a meno che non cozzi contro i limiti del linguaggio). Perciò, anche l’esperienza di un fenomeno esterno risulta non distinguibile da un flusso aperto, senza fine di descrizioni, una narrazione continua. Le immagini vengono modificate, rimpiazzate. Dobbiamo pensare alle esperienze come processi, non come eventi. Questi processi sono, in linea di principio, in(de)terminabili. Pertanto non si dà alcuna spiegazione di essi, li si può soltanto descrivere. Le spiegazioni presuppongono la stabilità delle immagini. Così le spiegazioni non possono non perdere il “senso” che è costituito dalle “rappresentazioni”. Una spiegazione risulterebbe adeguata soltanto a condizione che l’esperienza cui si riferisce potesse effettivamente essere “detta” sotto ogni aspetto; ma non può essere “detta” dal punto di vista delle “rappresentazioni”; nella misura in cui non può essere detta ma solo mostrata, la si può rappresentare solamente ricorrendo ad un flusso aperto ed indeterminato di descrizioni. Qualche volta può capitare che si giunga ad una descrizione perfetta, indiscutibile

Phronesis

(per un certo lasso di tempo non c'è bisogno di riflettere) - sono momenti di “completa chiarezza” riguardo ad un'esperienza. Abbiamo trovato la “parola giusta” nella quale l'esperienza si mostra pienamente ed intimamente vitale. Tali momenti, tuttavia, non possono durare, o più precisamente, non ci è dato far sì che duri. Attimi del genere, solo la poesia ha il potere di renderli eterni.

Ciò che si mostra in un flusso di descrizioni è una serie di immagini, l'una mescolata all'altra, fianco a fianco. Le serie non possono (completamente) essere delimitate da regole. (Le descrizioni dei sogni non possono essere affatto delimitate da regole. Per questo non esistono *leggi* scientifiche nell'interpretazione del sogno). Una spiegazione scientifica - nelle scienze empiriche - non è sufficiente per una comprensione adeguata dell'*esperienza(e)*. Come lo stesso Kant lamentava: non è possibile ricondurre la psicologia dentro il sicuro sentiero della scienza.

Nel momento in cui la descrizione si sostituisce alla spiegazione «riceve la sua luce, cioè il suo scopo, dai problemi filosofici» (R.F., §109). Un problema filosofico ha la forma: «non mi ci raccapezzo» (R.F., §123). Esso sorge dall'essere “imprigionati” da un'immagine e, perciò, accecati nei confronti della realtà in quanto *data nelle* “rappresentazioni”. Lo scopo della descrizione consiste nel collocarci sulla giusta strada verso la realtà in sé in modo che, nella sua datità, ci si possa raccapezzare. In altri termini, ogni descrizione deve far sorgere domande, onde evitare che si sbatta la testa contro i limiti del linguaggio e ci si ammali. - La descrizione, potremmo dire, è una fase necessaria nel movimento della coscienza, nell'esperienza come processo. La descrizione è un aspetto costitutivo dell'esperienza; le descrizioni e le immagini descritte non hanno alcuna autorità. I parlanti sì. Occorre sostenere il loro sforzo, aiutarli a manifestare tale autorevolezza attraverso la propria voce, ascoltarli e comprenderli. Una “buona” consulenza filosofica dovrebbe, in senso metaforico, ottenere il risul-

Phronesis

tato di annullare la maledizione gettata da Apollo su Cassandra.

Quanto si è detto sopra a proposito della relazione tra “rappresentazione”, “immagine” ed espressione linguistica, rende plausibile affermare che la comprensione dell’esperienza si attiva passando attraverso processi simbolici piuttosto che ricorrendo a sistemi governati da regole basate su simboli fissi. I simboli devono aver luogo nelle esperienze, e non possono esserne disgiunti. La realtà delle esperienze include, in maniera indissolubile, i propri simboli. Le esperienze e i simboli che le rispecchiano sono un tutt’uno. Posso pure essere veritiero, perfettamente in linea con le mie “rappresentazioni”: sta di fatto che non vi è alcun criterio con il quale stabilire se la mia descrizione rispecchia fedelmente la rappresentazione cui si riferisce.

Supponendo che i sogni ci possano dare informazioni importanti su colui che sogna, allora sarebbe il racconto veridico del sogno a darci l’informazione. La questione, se la memoria di colui che ha sognato lo inganni, quando, dopo il risveglio, ci racconta il suo sogno, potrebbe non sorgere; a meno che non introduciamo un criterio interamente nuovo per la “concordanza” del racconto con il sogno, un criterio che distingue, qui, una verità dalla veridicità (R.F., p. 291).

Ne consegue che l’immaginazione, - non l’immaginazione come fantasticheria, ma l’immaginazione (nel) del reale - debba essere considerata come una (se non la) capacità cognitiva centrale. Nel tentativo di comprendere il mondo empirico bisogna che l’immaginazione soppianti la riflessione basata sulla teoria. L’immaginazione riporta all’interno dell’esperienza ciò che da essa è derivato. Il mondo empirico non è fatto, fundamentalmente, di oggetti empirici, ma di esperienze vissute, intese come processi.

I processi simbolici, dunque, sono in inseparabile unione con le esperienze vissute. Di contro, è impossibile sceverare i processi simbolici dalle esperienze ricorrendo a teorie e spiegazioni scientifiche. Piuttosto, le esperienze *sono* processi simbolici - almeno fin-

Phronesis

ché non cozziamo contro i limiti del linguaggio, col solo risultato di farci spuntare dei bernoccoli “intellettuali” per i quali poi necessitiamo di terapia. Fino a quando le nostre esperienze *sono* processi simbolici siamo in terapia-e-in-convalescenza, ovvero stiamo facendo filosofia con qualche *chance* di vivere un momento di “chiarezza completa”.

Ora, come entrano nei processi simbolici i metodi filosofici intesi come terapie?

III. Il “fascino” di Wittgenstein

(...) nessun fenomeno è, in se stesso, particolarmente misterioso, ma ciascuno può diventarlo per noi, e proprio questa è la caratteristica di un risveglio dello spirito nella gente.

Wittgenstein, *Osservazioni su Il Ramo d’Oro di Frazer* (citato da Hilmann, *Re-Visione della Psicologia*, p. 149)

Lo sforzo di conoscere o di comprendere una “rappresentazione” (*Vorstellung*), cioè qualcosa di reale come immediatamente dato, non può fermarsi a un’immagine o alla descrizione di un’immagine. Piuttosto, immagini e descrizioni devono generare domande, problemi: non perché le immagini siano da considerarsi deludenti o le descrizioni false; non perché le domande debbano trovare risposta: è necessario, anzi, che esse siano dissolte. Sono perfettamente dissolte nei momenti di “perfetta chiarezza”. Dubitare significa liberarsi dalla prigionia delle immagini (dalla malattia); muoversi in direzione della salute; nel momento in cui tutti i dubbi si dissolvono si è ottenuta la completa chiarezza, la completa salute. Abbiamo già visto quanto fugaci siano, di necessità, tali momenti.

Come i metodi psicoterapeutici possono essere impiegati per dirigere il processo di progressiva comprensione delle proprie espe-

Phronesis

rienze individuali, allo stesso modo i metodi filosofici possono essere adoperati per guidare il processo di consapevolezza della realtà in quanto immediatamente data. Evidentemente, non è possibile tracciare una linea di demarcazione netta tra problemi individuali (psicologici) e problemi filosofici. Dobbiamo vedere *attraverso* le immagini che descriviamo piuttosto che guardarle *tout court*. Essere intrappolati da un'immagine significa non riuscire a guardare attraverso essa, esser ciechi rispetto alla realtà come immediatamente data. Prendo a prestito la nozione di “vedere attraverso” da James Hillman (*Re-visione della Psicologia*). Egli considera il processo della scoperta psicologica (o meglio: la dis-coperta) come “processo di vedere attraverso” e lo descrive come segue:

Muoversi dal di fuori verso l'interno è un processo di interiorizzazione; muoversi dalla superficie del visibile al meno visibile è un processo di approfondimento; muoversi dai dati di eventi impersonali alla loro personalizzazione, è un processo di soggettivazione. (Hillman, *Re-visione della Psicologia*, p. 40)

I momenti di “completa chiarezza” sono momenti senza dubbi, cioè non-riflessivi, privi di autocoscienza; la completa chiarezza è conoscenza *immediata*, comprensione *immediata*. Tali momenti comportano la dissoluzione dei dubbi ed escludono che il soggetto, in quei dati frangenti, si interroghi intorno alla loro soluzione. La completa chiarezza può (ma non necessariamente) derivare dalle attività critiche. Non può discendere automaticamente dal fatto di essere stati catturati da un'immagine. I problemi e le domande filosofiche mirano al “vedere attraverso”. Non si danno criteri indipendenti per identificare ciò che scorgiamo quando vediamo attraverso, proprio perché ciò che scorgiamo è immediatamente dato ed impedisce la riflessione (preclude l'intenzionalità; si potrebbe dire che la “completa chiarezza” è una questione di attenzione ed immaginazione piuttosto che di intenzione): come Levin quando taglia l'erba, si è un tutt'uno con ciò che si è. In-

Phronesis

sieme ai problemi filosofici, il tradizionale dualismo interno/esterno è stato dissolto in un momento di “completa chiarezza”. Un momento di “completa chiarezza” è un momento di autotrascendenza, non in una dimensione oltremondana, ma - al contrario - all'interno della realtà come immediatamente e illimitatamente data. È un momento di libertà dal *principium individuationis*.

Ritorniamo alla nozione di Wittgenstein dei metodi filosofici come terapie, e rammentiamoci che il trattamento dei problemi filosofici mira alla “completa chiarezza”, ovvero alla completa dissoluzione delle questioni di partenza, alla fine dell'attività filosofica, che non deve essere altro che il suo re-inizio. Wittgenstein pensa ai metodi filosofici come terapie per promuovere questo processo e provvedere alla guarigione dai bernoccoli dell'intelletto.

Wittgenstein non descrive il ruolo dei metodi filosofici coinvolti in questa pratica, né lascia intendere come dobbiamo scegliere i metodi con cui lavorare, né distingue, o rinuncia a distinguere, in tale processo, tra metodi più o meno *adeguati*.

Qual è il ruolo dei metodi filosofici nel processo di convalescenza e di terapia? Non ci si può affidare ad un solo metodo filosofico, concepito come *il* metodo per eccellenza. Da quanto detto sin qui, ciò risulta assai chiaro. Un filosofo praticante non dovrebbe *essere* un platonico, un aristotelico, o un cartesiano, un dialettico, un fenomenologo, un neopositivista, un esistenzialista, o un analitico. Né, data la loro vicendevole compatibilità, può aderire a qualche sottoclasse dei suddetti, o di tutti i metodi filosofici disponibili. *Strictu sensu*, non si dovrebbe *aderire* ad alcun metodo. (Sappiamo che Wittgenstein trovava l'idea di essere filosofi “wittgensteiniani” inaccettabile e personalmente da aborrire). Dato che lo scopo ultimo dell'interrogarsi è la completa chiarezza - cioè una comprensione *immediata* e senza restrizioni della realtà

Phronesis

come *immediatamente* data - e non l'istituzione di risposte certe in base ad un determinato metodo, i metodi acquisiscono lo status di strumenti. Le differenti fasi di un processo critico (come le differenti fasi di un lavoro di carpenteria o di cucina) possono richiedere rispettivamente differenti strumenti che risultino adeguati ad ogni stadio raggiunto nel processo. L'adeguatezza, pertanto, è decisa in base al contesto particolare, non al generale. Va ricordato che il processo critico è aperto e senza limiti definiti e non deve quindi concludersi con una determinata risposta. Se il processo termina in maniera appropriata - e non c'è garanzia che questo accada - si risolve in un momento di completa chiarezza, ossia di dissoluzione di ogni dubbio.

Attraverso la problematizzazione (R.F., §334) collochiamo le immagini l'una accanto all'altra, passando da una espressione linguistica alla successiva. Il processo di problematizzazione deve trovare fondamento nell'esperienza. Le parole usate, assieme alla loro continua, riconoscibile "fisionomia", mostrano un differente "carattere" o "atmosfera" in ogni occasione del discorso:

Il fenomeno del vedere e del dire le parole sembra avvolto da una particolare atmosfera. (Libro Blu, p. 167)

La medesima fisionomia e la differente atmosfera evocata da una parola, di fatto sono, e devono essere considerate, inseparabilmente intrecciate in ciascuna occasione del discorso; l'adeguatezza dei metodi, ossia degli strumenti, si determina in relazione ad entrambi gli aspetti, considerati come un tutt'uno - e dato che l'"atmosfera" è "privata" e quindi imprevedibile, non è possibile predisporre alcun piano metodologico per l'intero processo di problematizzazione o per ciascuna delle sue fasi. Occorre battere la via del "prova, sbaglia e riprova", alla ricerca dell'"attrezzo" che funziona.

La cosa può essere dura da accettare per un compassato filosofo accademico, ma immaginate cosa accadrebbe se si procedesse

Phronesis

in maniera diversa. Se decidete che un determinato metodo sia *quello* appropriato, o che vadano selezionati criteri indipendenti per stabilire l'adeguatezza dei metodi, finireste col condizionare il vostro pensiero a nutrirsi di «una dieta unilaterale di esempi» (R.F., §593), di immagini predeterminate nelle quali rimanere impantanati; in realtà il processo di problematizzazione risulterebbe pre-determinato e non più fondato all'interno di esperienze concretamente vissute. Invece di risultare terapeutico, farebbe spuntare bernoccoli su bernoccoli, provocando ulteriori nonché molteplici attacchi di malattie. Finiremmo con l'essere catturati dai nostri stessi strumenti. Il processo terapeutico non serve solo a vedere attraverso le immagini (*Abbilder*), ma è finalizzato a vedere anche attraverso i metodi, così da poter discernere la loro adeguatezza in relazione a particolari problemi filosofici, vale a dire situazioni di disorientamento nella realtà. Se si fallisce nella pratica del vedere attraverso i metodi, la stessa volontà di vedere attraverso le immagini (e le descrizioni) potrebbe venirne inficiata. Ma vedere, e vedere attraverso, senza gli strumenti dei metodi e delle idee filosofiche può, di fatto, risultare impossibile; se così fosse, il processo di problematizzazione si dimostrerebbe privo di riflessione e senza guida.

Una considerazione parallela può essere fatta per la psicologia. Prendendosi una maggiore libertà metaforica di quanto io faccia e osi fare, Hillman, per esempio, commenta il bisogno di strumenti nel processo del vedere attraverso come segue:

Ritorniamo ancora una volta alle idee, giacché le idee sono gli strumenti dell'anima. Senza di esse non possiamo vedere, e tanto meno vedere attraverso. Le idee, come gli occhi dell'anima, forniscono alla psiche la sua capacità di visione interna, i suoi mezzi per poter curiosare senza remore, per mettersi a nudo, per penetrare le cose. [...], senza idee l'anima è vittima di apparenze letterarie ed è soddisfatta dalle cose, così come si presentano. Non ha idea di ciò che c'è oltre, è priva di dubbi ovvero di

Phronesis

stimoli a guardare attraverso. (Re-visione della psicologia, p. 141)

Comunque, come mostra Jung riguardo ai disturbi psicogeni:

È del tutto impossibile descrivere un percorso tipico di trattamento come pure fare una diagnosi specifica.

E avverte che

si può impiegare un metodo a caso, per così dire, senza tener conto dei fattori individuali; si può ipnotizzare, suggestionare, addestrare la volontà, psicoanalizzare in modo tale che la nevrosi individuale ammonti a poco più che a un disturbo del metodo impiegato (La pratica della psicoterapia, p. 327).

L'idea di Wittgenstein che non c'è un metodo filosofico, e che molti risultati della tradizione filosofica sono bernoccoli che l'intelletto si fa cozzando contro i limiti del linguaggio, è paragonabile al seguente passaggio tratto da Hillmann:

Tutti gli strumenti hanno una loro vitalità al di là della nostra moderna fantasia tecnologica che li considera attrezzi freddi, passivi. Uno strumento ideativo può possedere il suo possessore, plasmando tutti gli eventi a sua immagine e somiglianza, bloccandoci nel suo proprio aspetto letterale. Quando lo strumento è più semplice del problema al quale è applicato, ne deriva una riduzione psicologica.

Così se le mie idee sono freudiane, diciamo, o junghiane, troverò che ciò che ho scoperto si conforma alle idee che me lo hanno rivelato, riducendo il problema che sto sondando alla scala dello strumento. (Re-visione della psicologia, p. 143/4).

Posso essere *posseduto* («ci impigliamo nelle nostre proprie regole», R.F., §125) dalle idee a prescindere dal fatto che esse derivino da una teoria riduzionista (probabilmente freudiana) o non-riduzionista (probabilmente junghiana); di contro, posso essere ugualmente capace ed efficace nel vedere attraverso adoperando, diciamo, l'idea freudiana di “inibizione” in un caso, e quella junghiana di “ombra” in un altro. I costruttori di strumenti ideativi non possono essere ritenuti responsabili del loro grado di effica-

Phronesis

cia nel processo del vedere attraverso. Noi convalescenti e terapisti possiamo farli lavorare o tenerli in ozio. Sono in ozio quando non sono usati affatto, naturalmente; ma, di più, lo sono quando riduciamo il problema ad essere sondato in base alla scala della loro "fisionomia"; cioè soccombono alla dieta unilaterale di esempi. «I problemi filosofici sorgono quando il linguaggio se ne va in vacanza» (R.F., §38).

Vogliamo mettere ordine nella nostra conoscenza dell'uso del linguaggio: un ordine per uno scopo determinato; uno dei molti ordini possibili, non l'ordine. A tale scopo metteremo continuamente in rilievo quelle distinzioni che le nostre comuni forme linguistiche ci fanno facilmente trascurare. Da ciò può sorgere l'apparenza che consideriamo nostro compito riformare il linguaggio.

Una siffatta riforma volta a determinati scopi pratici, come il miglioramento della nostra terminologia al fine di evitare fraintendimenti nell'uso pratico, è pienamente possibile. Ma non sono questi i casi con i quali abbiamo a che fare. Le confusioni di cui ci occupiamo sorgono, per così dire, quando il linguaggio gira a vuoto, non quando è all'opera. (R.F., §132)

Non riformiamo il linguaggio cambiando o sostituendo le regole che lo governano. Lo cambiamo per amore della comprensione delle esperienze vissute in concreto - ed è questo il principale obiettivo che, nella mia visione ed interpretazione del pensiero di Wittgenstein, filosofia e terapia hanno in comune. È la riforma per «particolari scopi pratici, un miglioramento per prevenire fraintendimenti nella pratica». In altre parole, noi dobbiamo tenere il linguaggio in movimento e all'opera da una situazione *particolare* alla successiva. Jung era consapevole di questo quando affermò che con ogni nuovo paziente, nella sua pratica psicanalitica, doveva mantenere i suoi precedenti pensieri in sospenso e sotto revisione, e cominciare tutto di nuovo. È l'interesse, la cura per l'ordine *nel particolare*, piuttosto che in quello universale, che ci

Phronesis

consente di fare filosofia come terapia, e terapia come filosofia. Inutile dire che non tutti i filosofi e psicoterapisti sarebbero d'accordo, ma, per esempio, Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Jung, Hillman, Murdoch, Hampshire (vedi il suo recentissimo *Innocenza ed esperienza*), se ne avessero l'occasione, potrebbero essere d'accordo o trovare un accordo su questo punto. Persino Freud, con il "fascino" che Wittgenstein gli riconosceva, potrebbe entrare a far parte del club.

Concluderò questo articolo con alcune osservazioni sul "fascino". Wittgenstein osserva che si potrebbe fare questo commento intorno all'interpretazione freudiana dei sogni:

Le connessioni che egli fa interessano immensamente la gente. Hanno fascino. È attraente distruggere un pregiudizio. (L.C., p. 24)

Invero il fascino può essere considerato un "criterio" per la correttezza di un'interpretazione psicoanalitica:

Un altro criterio consiste nel fatto che, in base a regole certe dell'esperienza, l'interpretazione è corretta, se la persona alla quale viene data la adotta o meno. Molte di queste spiegazioni vengono adottate perché hanno un fascino particolare. L'immagine che la gente abbia un pensiero subconscio è affascinante. L'idea di un mondo sotterraneo, una cantina segreta. (L.C., p. 25)

Le immagini possono avere una particolare attrazione su di noi.

Abbiamo visto che Wittgenstein ammette la corrispondenza tra "rappresentazioni" ed "immagini", mentre nega la corrispondenza tra linguaggio e realtà. Siamo invitati a prendere in considerazione l'idea che tale corrispondenza non può essere che *sentita*: non può esservi alcun criterio *oggettivo* per discernerla e determinare la correttezza di un'immagine. La correttezza, quindi, non ha valore di verità, e l'attrazione non rappresenta una prova. Le condizioni di verità si mantengono valide per la relazione tra immagini ed espressioni linguistiche, ma non per la relazione tra realtà (come immediatamente data) e linguaggio.

Phronesis

Ci sono almeno due generi di esperienze per le quali il suggerimento di Wittgenstein che la descrizione debba sostituire la spiegazione, è del tutto convincente: le impressioni estetiche e i sogni⁵. Sono queste esperienze ad aver destato più acutamente la nostra brama di comprensione razionale e a resisterle con maggiore vigore. Ma «il disorientamento [circa le impressioni estetiche] può essere curato da particolari tipi di comparazione, per esempio, dall'arrangiamento di certe figure musicali, confrontando i loro effetti su di noi» (*L.C.*, p. 20). L'effetto della *Sinfonia in Mi maggiore* di Schubert (la n° 9, *La grande*) su un ascoltatore potrebbe esser produttivo e rilevante attraverso un'analisi tecnica delle innovazioni di Schubert sulla forma della Sonata, o nei termini di *himmlische Längen* come fece Schumann. Per me la descrizione di Schumann ha certamente “fascino” - al punto che mi consente di ri-vivere le impressioni che tale sinfonia ha suscitato in me. Essa è “la parola che sembra riassumerla” (*L.B.* §167). Sono spesso in grado di dire che l'espressione di Schumann corrisponde alla mia “rappresentazione”, *Vorstellung*, quando ascolto la sua opera. Sovente non posso separare la mia *Vorstellung* da questa espressione. Comunque sia, non devo “adottare” questa espressione se non voglio essere catturata da un'immagine. Posso muovermi da un'espressione all'altra (*R.F.*, §334). Ma tali espressioni non possono arrivare ad una spiegazione, causale o di altro genere.

Il modo in cui un'opera d'arte ci impressiona può costituire un'informazione su di essa e contribuire alla nostra comprensione di essa. Ma abbiamo accesso alle nostre impressioni solamente attraverso le nostre immagini e le loro descrizioni. Non c'è modo di decidere in maniera indipendente se tali descrizioni sono vere o false rispetto alla mia “rappresentazione”. Esse sono “veritiere” (*Ricerche Filosofiche*, p. 222) se hanno “fascino”, se e quando mi

⁵ Si veda in particolare Cyril Barret, ed., *Lectures and Conversations*.

Phronesis

consentono di ri-vivere l'esperienza. Un'espressione è "veritiera" (*wahrhaftig*) se rivela la "reale presenza" di un'opera d'arte. Ma, allora, la "reale presenza" di un'opera d'arte è sfuggente come un sogno.

Non è solo per le impressioni estetiche e i sogni che «Noi dobbiamo mettere al bando ogni spiegazione e solo la descrizione deve prendere il suo posto» (R.F., §109). Questa ingiunzione concerne tutte le esperienze, quelle non intenzionali (per esempio le impressioni estetiche e i sogni) e quelle intenzionali, poiché la rappresentazione" è un fattore costitutivo di tutte le esperienze.

Naturalmente, produciamo (e dobbiamo farlo) teorie per ogni area dell'esperienza. Wittgenstein ci invita a considerare, seppure a non concludere, che tutte le teorie sono "dinamiche" e in questo modo si avvicina alla teoria dei sogni di Freud:

Ora abbiamo una teoria; una "teoria dinamica" della proposizione, del linguaggio; ma essa non ci si presenta come una teoria. Infatti, la caratteristica di una teoria di questo genere è che essa considera un caso particolare, chiaramente intuitivo, e dice: "Questo mostra come vanno comunque le cose; questo caso è l'archetipo (Urbild) di tutti i casi". - "Naturalmente! Così dev'essere", diciamo noi, e siamo soddisfatti. Siamo arrivati a una forma di rappresentazione che ci appare intuitiva. Ma è come se ora avessimo visto qualcosa che sta sotto la superficie (Zettel, p. 79, sez. 444).

In altre parole, le teorie ci mettono in condizione di "vedere attraverso". Ed è proprio in questo che Freud si sbaglia, secondo Wittgenstein, ossia nel pensare che per le esperienze oniriche si possa avere un "archetipo di tutti i casi". Chiunque pensi, formulando una teoria, che esista un archetipo valido per tutti i casi rilevanti è in errore. Jung lo sapeva, ma Wittgenstein non era al corrente che Jung fosse giunto a tale conclusione. Gli archetipi trovano un uso limitato nelle teorie che riguardano le esperienze intenzionali, ma non vengono affatto utilizzati in quelle relative

Phronesis

alle esperienze meramente interne, come le impressioni estetiche o i sogni.

Osservazioni conclusive

Ciò che abbiamo sin qui delineato mira ad una nuova interpretazione dell'idea di Wittgenstein che un linguaggio è una forma di vita. La forma è *data* nelle esperienze vissute. Una forma di vita non può essere separata dalla vita, né può avere limiti. La forma deve essere ricercata e vista. «Non pensare, guarda». La forma non è possibile né costruirla, né ottenerla tramite astrazione. Il lettore può pensare ad un'appropriata variante della poesia di Jan Skacel:

I poeti non inventano le poesie

La poesia è in un qualche posto là dietro

È là da moltissimo tempo

Il poeta non fa che scoprirla⁶.

Le forme di vita sono là da moltissimo tempo. Il filosofo si limita a scoprirle. Dove? Nelle esperienze vissute, naturalmente. Dove il poeta scopre la poesia. Nel mio o nel vostro essere-al-mondo, come in quello di ciascun altro; daccapo, sempre di nuovo. Così il filosofo deve, in verità, lasciare ogni cosa così com'è e tuttavia continuamente ricontestualizzarla e rinnovarla. Come mostra Nietzsche (*Gaia Scienza*, §292), per il filosofo *ogni cosa* è straordinaria, al di fuori da ogni ordine pre-concepito. Compito del filosofo è scoprire forme nell'esperienza vissuta, ma non fissarle nell'astrazione. Ogni astrazione, se le si consente di stabilirsi e radicarsi, si trasforma in un bernoccolo dell'intelletto e richiede terapia.

Solo se affermiamo ciò che è, in virtù del suo stesso essere e non di ciò che si concepisce come essere, possiamo cambiarlo.

⁶ Citato da Milan Kundera, *In qualche posto là dietro*, in *L'arte del romanzo*, Adelphi, Milano, 1988.

Phronesis

Affermare fatti, vivere con loro, piuttosto che contro di loro, significa cambiarli mutando il proprio essere-al-mondo. Questo richiede che ri-viviamo, ri-contestualizziamo e ri-descriviamo le nostre esperienze sempre di nuovo, le possediamo come processi. Ed è precisamente questo che i metodi filosofici come terapie, in particolare nella consulenza filosofica, possono metterci in condizione di fare.

Nei dilemmi morali, nelle esperienze di malattia, nelle relazioni travagliate, nei conflitti che vengono dal passato, nelle crisi professionali; nella depressione, nell'ansia, nella disperazione, siamo inclini a desiderare ardentemente una completa chiarezza. La quale, come abbiamo visto, rappresenta il perfetto stato di salute. Ma tale stato, di fatto, è raggiungibile solo in alcuni momenti perfetti, ed è privo di durata. Nessuna terapia, nessuna consulenza filosofica può *ottenere* completa chiarezza. Nessun *know-how* professionale è in grado di garantire un'azione efficace in vista della completa chiarezza. Essa accade. O non accade. Ma grazie all'uso "terapeutico" dei metodi filosofici possiamo ottenere una certa mobilità ed imparare a vedere le nostre esperienze come processi. Possiamo fare spazio allo svolgimento dell'essere. Ed è questa una delle mete cui occorre far puntare i nostri interlocutori nella consulenza filosofica.

Bibliografia

- Jorge Luis Borges, *Funes, The Memorious in Labyrinths*, New Direction, New York, 1964.
- Thomas. S. Eliot, *Four Quartets*, in *Collected Poems 1909-1962*, Faber and Faber Ltd, London, 1963.
- James Hillman, *Revisioning Psychology*, Harper and Row, New York, 1975.
- Søren Kierkegaard, *Fear And Trembling. Repetition*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1983.

Phronesis

- Milan Kundera, *In qualche posto là dietro*, in *L'arte del Romanzo*, Adelphi, Milano, 1988.
- Milan Kundera, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, Adelphi, Milano, 1997.
- Ludwig Wittgenstein, *Lectures and Conversation on Aesthetics, Psychology, and Religion Belief*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1967.
- Ludwig Wittgenstein, *The blue and Brown Book*, Basil Blackwell, Oxford, 1958.
- Ludwig Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, Einaudi Editore, Torino, 1995.
- Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I, University of Chicago Press, Chicago, 1980.

Traduzione di Claudio Nosella

Edizione originale: *Wittgenstein on Philosophical Methods as Therapies*, in "Zeitschrift für Philosophische Praxis", 2/94

© Petra von Morstein

Phronesis

Conversazioni

Phronesis

A dialogo con Giuseppe Ferraro

di Aldo Elefante

Docente di Etica dell'ambiente presso l'Università Federico II di Napoli, Giuseppe Ferraro - come suggerisce Remo Bodei - appartiene alla schiera di quei filosofi che hanno il coraggio di andare verso gli estremi, non solo nel campo del pensiero, ma anche in quello della pratica. Ha infatti portato la filosofia *fuori le mura* proponendola nelle scuole e nelle carceri. Da queste esperienze sono nati dei libri - *La filosofia spiegata ai bambini*, *Filosofia in carcere* e *L'innocenza della verità* - che sono anche racconti di relazioni filosofiche.

Phronesis: Hai scritto che la filosofia è un'educazione sentimentale, è vedere quel che manca in quel che c'è, è un'arte della fuga, è l'arte della traduzione, è un sapere che sta al limite, è infine un modo per restituire il sapere che è un possesso senza proprietà. In fondo queste non sono definizioni di filosofia ma sono definizioni di te, in quanto personale ed unico fare/pensare, ripetizione differente dell'esistenza umana. Forse non esiste la filosofia, esistono i filosofi.

Ferraro: Non esiste la filosofia esiste il filosofo che te la indica e, indicandola, ti mostra un luogo che è un altrimenti di quello che c'è. Lo penso di tutti i saperi. Husserl si pone una domanda sull'origine della geometria e va a Talete. Com'è che un sapere come la geometria è legato ad una persona? Quando spiegavo ai bambini Talete, una bambina mi fece questa domanda stupenda: "Ma Talete queste cose le disse in pubblico o in privato?". Credo che sia proprio questo il punto. Non esiste un sapere che

Phronesis

non sia legato ad una persona e quella persona non è neanche più privata, è pubblica e privata nello stesso tempo.

Phronesis: Questo sapere-di qualcosa - di giusto, di vero, di buono - di cui parlava Socrate e che tu riproponi, mi sembra vicino alla capacità di saper vivere che è l'oggetto delle riflessioni di Achenbach, o a quella nuova dimensione di profondità alla cui ricerca si spinge la consulenza filosofica di Ran Lahav. Oggi si chiede al filosofo di essere saggio: la saggezza pare tornata ad essere un modello per la filosofia.

Ferraro: Quando l'essere ha a che fare con chi lo dice, allora quella parola si deve misurare sulla saggezza e non sul sapere. È uno spostamento importante: perché quando noi parliamo dell'essere nel modo del che cos'è, allora noi non troviamo più la filosofia, o almeno non troviamo la filosofia come forma sapienziale e quindi come modo d'essere. Noi possiamo dire dei modi d'essere e non dell'essere. La filosofia non si chiede che cos'è qualcosa, ma come qualcosa sia quello che è. Si chiede cioè della qualità dell'essere. Pensa a Leonardo da Vinci che guardava la luna e non si chiedeva che cos'è la luna, ma formulava la domanda in questa forma, che per me è rimasta emblematica: "La luna, come sta la luna?". Abbiamo tradito questa scientificità nel moderno, cioè questo modo di fare scienza nel senso di chiedersi delle relazioni delle cose a loro stesse e delle relazioni delle cose con chi se le chiede.

Phronesis: Il sophos è l'uomo che ha senno ma è anche l'uomo che ha naso, così come successivamente sapere e nello stesso tempo aver sapore ed aver senno. Gli uomini hanno un sapore che forse il filosofo è in grado di assaggiare per dirti se sai di qualcosa o non sai di niente. Il filosofo finta la ve-

Phronesis

rità. Il tuo insistere sulla differenza fra sapere cosa e sapere di cosa, mi sembra un modo saggio di riproporre l'idea di una filosofia non fondata soltanto sul corpus delle dottrine, ma costruita anche sull'esperienza vis-suta, come era la sophia socratica.

Ferraro: Se un artista si mettesse a fare l'artista non sarebbe tale: se pensasse di fare l'artista semplicemente con gli strumenti tecnici a disposizione diventerebbe solo bravo a fare quello che fa, mai un artista.

Il filosofo non è uno che sa *che cosa*, il filosofo è uno che sa *di cosa*, dove in quel *di* effettivamente ci sta il corpo del filosofo.

Phronesis: Il filosofo di cui parli nei tuoi saggi e che probabilmente sei, assomiglia un po' all'artista novecentesco in questo tentativo di mostrare l'invisibile; mi ha ricordato De Chirico, che distingueva in ogni cosa due aspetti: uno corrente, che viene visto dagli uomini in generale; l'altro spettrale o metafisico, che solo rari individui in momenti particolari possono vedere. Questa similitudine però può reggere solo a patto che il filosofo non pretenda immediatamente di organizzare l'invisibile, ma ne rispetti le incongruenze, come ha provato a fare l'arte contemporanea, senza tradirlo.

Ferraro: Il filosofo è uno che non può tradire se vuole restare filosofo. Il filosofo è chi si occupa delle cose vere e le cose vere - come l'amore vero e l'amicizia vera - non si oppongono al falso, ma al tradimento. Chi dice la verità è chi non tradisce. Vedere ciò che manca in quello che c'è, perché quello che c'è sia veramente quello che è, questo è l'esercizio della filosofia. Si tratta di un esercizio disciplinare, in quanto ti mette in condizione di vedere quello che non si vede, perché è nascosto dal visibile. L'invisibile ha quindi a che fare con una modificazione dello sguardo. Il nostro sguardo entra in una sorta di organizzazione

Phronesis

abitudinaria, in conseguenza della quale quello vede che c'è, ma non è capace di vedere l'invisibile, ciò che il vedere stesso nasconde. Allora come non tradire? Non organizzare, non preformare lo sguardo, non arrivare ad un'organizzazione chiusa, lasciare sempre un resto.

Phronesis: Parli ripetutamente dell'ascolto, di come bisogna farsi cavi per poter accogliere. Forse è questa la grande scoperta/ riscoperta della pratica filosofica: il dialogo. La filosofia è stata per lungo tempo un soliloquio incapace di ascolto?

Ferraro: Noi abbiamo vissuto l'epoca della *filosofia non applicata*, la filosofia è rimasta chiusa nelle università che si sono arrogate il diritto della filosofia. Ancora oggi Derrida e Foucault si fa fatica a tenerli dentro le università, eppure sono persone che hanno fatto filosofia in maniera applicata, pagando pure un prezzo. Si tratta quindi di portare la filosofia in giro. Per me è stata una cosa importantissima portare la filosofia nei luoghi, per vedere se avesse da dire qualche cosa; ed essa parla, dice, ha da dire tante cose in ogni luogo. In merito poi all'ascolto, bisogna dichiarare che ascoltare non è mettersi in una condizione di passività. Bach non *si* ascolta, ma *è* ascolto, ti mette cioè in una *dimensione* di ascolto che è una dimensione proprio fisica, ti dispone in un certo modo. Quelle persone che ascoltiamo fanno di noi qualche cosa.

Phronesis: Tu fai ridiventare il filosofo mobile. Lo mandi dove non si dà luogo al sapere, lo fai passare da un mondo ad un altro. Molti temono che questa "filosofia di strada" possa snaturare la filosofia.

Phronesis

Ferraro: Se fare filosofia significa scrivere un testo su “Essere e tempo in Heidegger”, allora io dico che questa non è la natura della filosofia. Spinoza ha scritto l’*Etica* mica perché voleva scrivere un libro. Allora io debbo portare fuori dal libro tutto questo. Il libro è assolutamente necessario ma è uno strumento. Quando andavo in carcere con i ragazzi mi presentavo con un libro in mano, per far capire che quello era uno strumento. Ora quello strumento io lo potevo utilizzare aprendolo e leggendo una pagina, oppure dandogli quel valore simbolico, affinché i ragazzi potessero capire per esempio - e questa è una cosa che ho capito con il tempo - che i nostri errori sono errori di scrittura: non semplici errori di ortografia sulla pagina scritta, ma errori di scrittura sul nostro corpo, i nostri segni. Il nostro stesso corpo è un libro scritto.

Phronesis: Nel tuo discorso ritorna spesso il corpo. E questo mi fa pensare alla pratica filosofica come un modo per riguadagnare il corpo del filosofo. Dice Galimberti che per fare il consulente filosofico ci vuole oltre che una bella testa, una bella pancia, una componente emotiva forte. Questo ritorno del corpo sembra anche connesso ad un riscatto delle modalità conoscitive e relazionali dell’esistere, penalizzate da un abuso della ragione. La pratica filosofica è capace, secondo te, di rappresentare e sostenere la complessità degli attori che ne sono protagonisti, accogliendo tutte le istanze in gioco?

Ferraro: Potrei dire addirittura che la filosofia scatta come sapere nel momento in cui si ha a che fare con il corpo, anche se in una maniera del tutto particolare. Noi siamo stati abituati a ridurre il corpo del filosofo al *corpus scriptum*, l’*opera omnia* è il “corpo” del filosofo. Evidentemente non è così. Ed ancora più evidente è che, quando si tratta di corpo, la filosofia interviene. Penso al corpo di Socrate e ad Alcibiade, alla morte di Socrate

Phronesis

anche. A proposito poi di quanto detto da Galimberti, non avrei utilizzato la parola pancia: noi il corpo lo troviamo e lo sentiamo nel *toccare*. Ci vuole *tatto*, direi, non pancia. Nel toccare io devo rendere intoccabile ciò che tocco. Le persone che si amano veramente non si toccano. Il filosofo non può parlare del corpo come del materiale. Parliamo del corpo come ciò che tocca ed è toccato. Se uno che fa consulenza non viene toccato, e non riesce neanche a toccare a sua volta, che consulenza può fare? La consulenza filosofica non può emettere ricette, proprio perché il corpo si presenta in questa espressione che, evidentemente, mette in gioco la relazione ad un livello altissimo.

Phronesis: Se la filosofia va fuori le mura dell'accademia, deve anche assumersi la responsabilità di una sorta di terremoto che interessa tutti i reali che abitano coloro che incontrano il filosofo. La filosofia provoca un'ansia di libertà in grado di modificare la soggettività, le relazioni e quindi i mondi ai quali si appartiene. Ne "L'innocenza della verità" tu accenni al cambiamento come fine della filosofia.

Ferraro: È chiaro che il cambiamento si misura in termini di relazione. Per me un principio è questo: le condizioni spiegano cose e situazioni, ma sono poi le relazioni a cambiarle. Questo lo dico soprattutto ai miei detenuti, perché lì la situazione è più co-cente. Questo discorso è immediatamente politico, però è di una politica senza correnti.

Phronesis: Nel libro "La filosofia può curare?" Rovatti mette la consulenza filosofica - ma il campo può allargarsi alla pratica della filosofia - di fronte ad un problema politico. Dato che la consulenza non è sospesa nel vuoto, è difficile pensare - dice l'autore riprendendo Foucault - ad una cura di sé (

Phronesis

degli altri) che non sia anche una critica del potere. Nell'ambito di un'istituzione totale come il carcere questa posizione può essere anche molto pericolosa.

Ferraro: Noi ci dobbiamo sforzare di rendere pubblica la filosofia, con tutti i rischi che questo comporta. E questo è un rischio. La filosofia non è pubblica, è considerata una sorta di privilegio. Io ribadisco che la filosofia, se mai sia stata un privilegio, deve oggi diventare un diritto che risponda ad un bisogno. *Questo è politico.* La filosofia deve diventare pubblica, deve diventare una parola che entra nel pubblico. Allora qui diventa politica, considerando però che la pratica politica della filosofia è l'etica. Ricordo il *Protreptico* di Aristotele che è rivolto ad una persona che ha un sacco di soldi, un potere nella sua cittadina. Aristotele intende sottolineare che più responsabilità pubbliche hai più devi fare filosofia, perché devi mantenere una disciplina che noi chiamiamo etica. Quelli che comandano se non sanno di filosofia sono pericolosi.

Phronesis: Tu sostieni che la filosofia è un bisogno sociale e spesso i consulenti filosofici rilevano che c'è un diffuso bisogno di filosofia. Potremmo supporre invece che la filosofia sia diventata sempre di più un sapere di minoranza perché corrispondente ad una posizione esistenziale rifiutata. Desiderio costante dei gruppi umani appare quello di un contesto più angusto ma certo, dell'ordinario piuttosto che dello straordinario. Una richiesta diffusa di normalità pare in contrasto con l'adozione della filosofia come infinito processo di definizione e ridefinizione.

Ferraro: C'è questo bisogno del pilota automatico, dico io, perché l'ordinario alla fine è questo. Dobbiamo pensare che forse la felicità è quanto di più ordinario ci possa essere. Quando siamo

Phronesis

felici il pilota automatico scatta. Il problema, comunque, lo sposterei: non riguarda tanto l'ordinario e lo straordinario, quanto l'essere solo e lo stare con gli altri, quindi non tanto il bisogno di un ordinario quanto il bisogno di stare insieme agli altri e, a questo punto, una qualità dello stare insieme agli altri.

Phronesis: Tornare in se stessi è divenire ciò che si è, scrivi raccogliendo l'invito di Nietzsche. Ma per incarnare la propria verità la pratica filosofica dovrebbe sollecitarci a diventare ciò che diventiamo, senza il presupposto di essere qualcosa al di là di questo divenire. Perché pensiamo sempre di essere altro? Anche nel vedere l'invisibile c'è in fondo sempre quest'ansia di trovare qualcosa laddove a volte l'invisibile non c'è, non perché invisibile ma perché assente. Andy Warhol dice proprio questo: "guarda soltanto la superficie dei miei quadri, dei miei film e di me, io sono lì. Dietro non c'è niente".

Ferraro: Tu dici delle cose giustissime. Io potrei dire che vedere l'invisibile è vedere ciò che semplicemente è dato. Il problema è che noi vediamo sempre qualcos'altro e questo non ci permette poi di vedere veramente - ed uso ancora questa parola perché chi fa filosofia deve usare solo questa parola - quello che c'è. Anche quello che vedo diviene. Diventare ciò che si è semplicemente significa essere vivente, cioè quello che continuamente diviene ciò che è e quello che è, è ciò che diviene continuamente. Mi sentirei di non tradire Nietzsche se usassi l'espressione *diventare viventi*.

Phronesis: La tua pratica filosofica extra moenia e la consulenza filosofica spesso entrano in contatto con organizzazioni, istituzioni, aziende. Noi ci chiediamo spesso se "l'appartenenza" delle persone a questi luoghi possa intervenire sulla relazione che si va a creare. Non credi che la pratica filo-

Phronesis

sofica in qualche modo cambi segno, o comunque possa subire il potere di una committenza/richiesta/domanda che non è dell'individuo ma dell'istituzione?

Ferraro: Riguardo a questo io ho avuto un'esperienza felice, credo in ragione del presupposto da cui muovo, che non è quello individuale ma quello del luogo. Le persone non sono mai fuori dai luoghi e i luoghi non sono se non le persone che li abitano. Anche quando incontro una persona non la immagino mai senza luogo. Per me la cosa più semplice è stata sempre lavorare per le aziende e forse per questo preferisco la cosa più complicata che è quella del carcere. La filosofia è assolutamente fondamentale nelle aziende. Le aziende si fondano su una filosofia perché si costituiscono in base a un'organizzazione di relazione, quindi il terreno è già dato in partenza. È chiaro che la filosofia delle aziende si definisce in base ad una strategia di successo; però noi sappiamo pure che il bisogno di un'azienda di chiamarti è determinato dal fatto che noi europei viviamo in un'epoca dove l'economia non funziona senza l'apporto etico. Bisogna considerare che la crisi economica che stiamo vivendo in realtà non è economica, bensì è una crisi etica. Quindi tu entri in una strategia che già di per sé è una filosofia e vi accedi mostrando come queste regole interne non devono essere regole cieche, non vi devono essere relazioni selvagge, ma si devono incontrare regole e relazioni. Io mi sono trovato davanti ad una platea di migliaia di persone a fare un discorso di etica e ti posso assicurare che quella platea sembrava che avesse sentito una rock star. Erano felici di sentire cose di cui avevano bisogno.

Phronesis: Uno dei nodi problematici del dibattito attuale sulla consulenza

Phronesis

filosofica e sulla pratica filosofica è quello della costruzione o meno di un metodo. Achenbach dice la filosofia non lavora con i metodi ma sui metodi. Altri autori invece hanno elaborato una schematizzazione in fasi da adottare nell'ambito di un rapporto di consulenza. È necessario forse ribadire, come fai tu, che i dialoghi filosofici procedono senza un metodo, rimanendo sempre aperti e privi di soluzione e conclusione.

Ferraro: La filosofia non guarisce, ti mette nelle condizioni di prendere cura, perché la filosofia non cura una malattia ma cura la salute. Non cura l'altro, altrimenti l'altro diventerebbe un oggetto, ma fa in modo che l'altro si prenda cura di sé. Devo trasferire la cura nel tuo prenderti cura. Non si tratta di capire come si fa consulenza filosofica, ma come si è consulenti filosofici. Quelli che si preoccupano di avere degli schemi sembrerebbero pensare alla trasmissibilità. Attenzione però, perché il principio sacrosanto della filosofia è che essa ha a che fare con delle sostanze che socraticamente appartengono alla categoria dell'*adidakton*, non sono trasmissibili. Quindi questi schemi non funzionano se non per chi li ha inventati. È evidente che ogni relazione è assolutamente singolare.

Phronesis: Ma allora i rapporti sulle consulenze filosofiche, che assomigliano molto spesso ai resoconti dei casi trattati dalla psicologia, avrebbero senso solo come narrazioni, racconti.

Ferraro: Penso di sì. Io dico sempre che un'esperienza didattica si può dire riuscita quando è raccontabile e lo potrei dire pure di una relazione di consulenza.

Phronesis: L'idea del filosofare maturata nell'ambito della consulenza filo-

Phronesis

sofica sembrerebbe implicare un riconoscimento del consultante come filosofo. C'è chi invece marca la differenza fra filosofi e non-filosofi nella pratica della filosofia. Qual è la tua posizione?

Ferraro: Alla domanda se si potesse insegnare filosofia ai bambini io ho risposto sempre così: non si può insegnare filosofia, si tratta di stare con i bambini filosoficamente, con filosofia. È una relazione. Preferisco al *confilosofare* il filosofare inteso come una relazione, come una modalità di stare insieme. Freud in una lettera parlava di un *comunismo delle idee*. Arriva a dire questa cosa dopo essersi chiesto di chi sono le idee che escono fuori da una discussione. Hölderlin parlava di un *comunismo degli spiriti*. È chiaro che una relazione filosofica è una relazione di comunità.

Phronesis: Rilevo una sovrabbondante retorica che riguarda il fare filosofia. Non credi che fra noi ci siano dei sofisti che fanno della pratica filosofica una mercanzia?

Ferraro: Assolutamente sì ed è la mercanzia che vende il narcisismo, è una vendita di sé. È difficile essere ciò che si fa, perché corri anche il rischio di un'identificazione personalistica. Ti sembrerà paradossale ma uno è ciò che fa nel momento in cui non è più se stesso.

Phronesis

Repertorio

Phronesis

Analisi

**Basili, Cavadi, Dipalo, Giacometti, Miccione,
Montanari, Pollastri, Regina, Sesino, Zampieri,
Filosofia praticata
(Trapani, Di Girolamo, 2008)**

di Lucrezia Piraino

«Un giorno un sultano volle decorare in modo particolarmente bello una sala del suo palazzo. Per questo fece venire due gruppi di pittori da luoghi molto lontani tra loro: Bisanzio e la Cina. Ogni gruppo avrebbe dipinto l'affresco in una delle due grandi pareti parallele del salone, senza poter sapere ciò che avrebbe dipinto l'altro. Assegnò a ciascun gruppo una parete senza permettere che entrassero in comunicazione; nel mezzo della sala una tenda debitamente collocata impediva qualsiasi tipo di comunicazione tra i pittori ai due lati. Quando l'opera fu terminata il sultano si diresse prima ad ispezionare l'affresco dipinto dai cinesi. In verità era di una bellezza meravigliosa. “Nulla può essere più bello di questo” disse il Sultano e, con questa convinzione, fece scorrere la tenda perché apparisse la parete dipinta dai greci di Bisanzio. Ma in quella parete non era dipinto nulla, i greci l'avevano soltanto pulita e ripulita fino a mutarla in uno specchio di un biancore misterioso che rifletteva come in un mezzo più puro le forme sulla parete cinese. Le forme ed i colori acquistavano una bellezza inimmaginabile che non sembrava più appartenere a questo mondo: una nuova dimensione, diremmo, per gli occhi e per lo sguardo umano».

In questa parabola appartenente alla tradizione “sufi” raccontata dalla filosofa spagnola Maria Zambrano può essere racchiusa

Phronesis

una delle cifre nascoste di questa ricca e variopinta raccolta di saggi dedicata all'approfondimento teorico dello *status quo* e delle prospettive future della Pratica filosofica in Italia.

Infatti, non si può non concordare con Miccione, che nel puntuale lavoro di apertura al volume delinea - «senza pretesa alcuna di esaustività» (p. 18) - le principali peculiarità del movimento italiano rispetto agli altri presenti sulla scena mondiale; tuttavia, è anche vero che, accanto ad una positiva e dinamica ricezione del pensiero di Achenbach, ad una critica al paradigma terapeutico ed al *counseling*, e ad un rifiuto di metodologie rigide, gli autori sembrano essere tutti accomunati da un profondo e proficuo ripensamento delle coordinate teorico-pratiche della consulenza filosofica, coinvolgendovi al contempo una feconda, precisa e scardicante riflessione sullo statuto metodologico della filosofia, *tout court*. A tale proposito è Pollastri a precisare: «quando, nel corso di incontri pubblici o conferenze mi viene chiesto cosa sia la consulenza filosofica la mia prima risposta di solito è molto netta: è *filosofia*, *pura e semplice filosofia*, e ha la forma di una *conversazione* tra due persone, una almeno delle quali è un filosofo» (p. 21).

Quasi a suggerire che - ritornando alla parabola del sultano e dei pittori - la filosofia è un meraviglioso affresco. Un orizzonte di senso che, se viene staccato dalla vita, o se viene sganciato dal «gesto interiore» (Sesino, p. 110), dal movimento del «filosofare» (Pollastri, p. 24), e, infine, dalla pratica critica che ripulisce le visioni del mondo e sgombra «il campo dai luoghi comuni, dalle certezze non meditate, dalle acquisizioni prive di valore» (Zampieri, p. 64), rischia di perdere la dimensione concreta, e di rimanere quindi uno sfondo incantevole, ma fisso ed immobile, penosamente incollato alle pareti della sua illustre ma eterna Storia della filosofia.

Allora, in questo gioco di continui rispecchiamenti tra filosofia e consulenza filosofica, se grazie alla forza chiarificatrice e deco-

Phronesis

struttrice propria della consulenza la filosofia è ritornata paradossalmente al suo moto originario, alla sua «idea elementare» (Pollastri, p. 25), altrettanto, la consulenza filosofica si caratterizza per il suo «essere un genere di *pensiero radicalmente e metodologicamente critico*, che si avvale *potenzialmente* di tutte le suggestioni teoriche messeci a disposizione dalla storia del pensiero, senza però porne *nessuna* a proprio specifico fondamento. Un procedere argomentativo libero e autoguidato, che trova in se stesso, strada facendo, il proprio metodo e la propria giustificazione - come accade nelle opere dei grandi pensatori della storia» (p. 24), come ben sottolinea Pollastri.

In questo orizzonte, al di là della polemica con la filosofia accademica - che è certamente responsabile di un monopolio «sulla formazione sinora sganciato da un adeguato investimento in termini di studio e di sperimentazione» (Miccione, p. 16), ed anche colpevole di una «impostazione prevalentemente storicistica» (Dipalo, p. 35) o di una visione della filosofia come «una materia di studio, un oggetto d'apprendimento, qualcosa di esterno cui ci si avvicina per curiosità o per caso, come ci si avvicinerebbe a qualsiasi altro oggetto del sapere» (Zampieri, p. 60) - gli autori sembrano soprattutto suggerire un rinnovamento profondo del modo di intendere la filosofia, e testimoniano contemporaneamente, ciascuno secondo le proprie esperienze e le proprie diverse sensibilità, una trasformazione appassionata e consapevole dell'intreccio creativo tra consulenza filosofica e vita.

Più volte infatti il lettore è portato a riflettere sul ruolo e sulla professione del consulente filosofico oggi, a partire dal modo in cui - parafrasando Achenbach - «il filosofo ... è la consulenza filosofica», e, quindi, a partire da come gli stessi filosofi-consulenti incarnano materialmente e vivono le loro diverse visioni filosofiche.

Una sfida, questa, che, secondo quanto dice Basili, deve essere

Phronesis

accolta con responsabilità da ciascun filosofo-consulente, mettendo in campo «un percorso di crescita personale e di cura di sé senza il quale la stessa “professione” sembra che venga a mancare della sua giustificazione più profonda» (p. 49).

Rifiutando qualsiasi approccio teorico applicato alla persona e recuperando l'attitudine alla meraviglia - l'atto originario del pensiero - Basili invita allora a «vigilare sulle nostre assunzioni teoriche anche al costo di correre il rischio di trovarsi, a volte, senza risposte, sbalorditi e meravigliati appunto» (p. 55), al fine di riposizionare la consulenza filosofica nell'alveo specifico della filosofia.

Habitus filosofico per eccellenza, lo sbigottimento viene in questa sede indicato come una pratica vitale sia per la filosofia che per la consulenza filosofica, e viene suggerito come una concreta possibilità per sfuggire al rischio di cedere alle lusinghe di «teorie e di tecniche efficaci» (cfr. pp. 54-55), che spesso “tentano” il consulente filosofico e lo fanno scivolare sul terreno per lui ostico e poco conosciuto delle psicoterapie.

Certamente coinvolto nella celebrazione della consulenza filosofica come una continua meraviglia sul mondo che apre a prospettive intersoggettive e dialogiche è il saggio di Zampieri. L'autore infatti descrive questa affascinante pratica come una profonda apertura al senso della realtà, come una costante «ripetizione dell'origine del mondo» (p. 66), che, nel suo farsi parola scambiata e condivisa, oltre a contribuire al processo interiore di formazione della soggettività, costruisce materialmente la «pluralità, del *con*, del *noi*. Nel momento in cui ci si dispone insieme al colloquio si dà origine al mondo e si apre questa dimensione del senso, la cui naturale condizione è quella di essere comunicazione» (pp. 66-67).

Attento, peraltro, alle sfumature del linguaggio filosofico, Zampieri sottolinea anche l'interessante sviluppo linguistico che si sta

Phronesis

attuando grazie alla Pratica Filosofica nel panorama generale della filosofia. Nata da un'esigenza sociale, la pratica filosofica, infatti, affidandosi ad un «dispositivo linguistico» certamente meno tecnico e meno specialistico di quello dell'Accademia, riporta prepotentemente il pensiero al luogo della sua origine, ovvero all'esistenza; ma contribuisce anche a scardinare ed a rifondare dall'interno un linguaggio filosofico ormai obsoleto, astratto e purtroppo ristretto alla sempre più esigua nicchia degli addetti ai lavori.

In questo orizzonte che vede sempre più pressante la domanda sociale di filosofia si inserisce il saggio di Giacometti.

Estremamente attento alla definizione puntuale dei criteri filosofici e delle procedure normative che tentano invano di fissare i confini di una «professione impossibile», come è la consulenza filosofica, Giacometti riproduce e sviluppa nella scrittura il continuo rimando di interrogativi in cui si sostanzia l'intreccio problematico di pensiero e vita, e dà a questi interrogativi la paradossale concretezza del ritmo dell'ironia.

Muovendosi con agilità attraverso una serie di domande che rimangono filosoficamente aperte, l'ipotesi di lavoro abbracciata dall'autore, che si rifà alla nozione di «ironia complessa» di Gregory Vlastos, parte dal presupposto tangibile che i consulenti filosofici si trovano, oggi più che mai, dinanzi alla «*necessità storica* di proporsi come consulenti nel rigoroso rispetto di quei *requisiti formali* che soddisfano insieme la *domanda sociale* di consulenza e le esigenze poste dal *contesto giuridico e politico* del suo sorgere» (p. 105), proprio grazie e/o a causa della crescente domanda di filosofia da parte dei non filosofi.

Sulla linea di una maggiore “teoreticità per tutti”, si inseriscono quindi anche le numerose, variegata e tra loro diverse esperienze di pratiche filosofiche esplorate negli anni da Cavadi. «I “colloqui a due” (...), ma anche le conversazioni di gruppo nel corso di

Phronesis

“vacanze filosofiche per... non filosofi”, i “*week-end* filosofici”, “cenate filosofiche”, “seminari di formazione filosofica”, etc.» diventano allora degli strumenti privilegiati per saggiare la dimensione vivificante e comunitaria della «filosofia-in-pratica» (p. 126).

Esercizi plurali di pensiero, questi, che, non possedendo alcuna metodologia prestabilita, né alcuna finalità estrinseca al filosofare, diventano possibilità condivise di chiarificazione intellettuale e di unione in un «contesto ludico-spirituale».

In tale ottica, grazie alla «destrutturazione dell'equazione spirituale=religioso=confessionale» (p. 133), Cavadi propone una interessante alternativa laica alle tradizionali forme di spiritualità connotate religiosamente e confessionalmente, in modo da «incrementare la dimensione spirituale come fondamento di una prassi esistenzialmente e socialmente più significativa» (p. 133), come una sfera privilegiata per accedere a prospettive di vita che coniughino la ricerca esistenziale con la pratica intersoggettiva e *cordiale* della condivisione.

Le possibilità di accedere ad un tipo di “spiritualità altra”, che si nutre della prospettiva razionale della filosofia e che tende all'approfondimento della dimensione della saggezza sulla scorta degli esercizi spirituali di Pierre Hadot, sono esplorate con limpidezza, chiarezza ed essenzialità da Francesco Dipalo.

Attento a ripensare la consulenza filosofica come un coerente stile di vita che mette in gioco la filosofia tradizionale attraverso l'indagine esperienziale di nuovi percorsi, l'orientamento proposto da Dipalo si presenta come una interessante riattualizzazione del pensiero ellenistico.

La pratica concreta dell'*epochè* scettica, quella della *prosochè* stoica e l'analisi epicurea dei desideri qui esposte diventano, quindi, inedite occasioni per una declinazione etica della consulenza filosofica, la quale viene così trasformata in una «possibilità che non punta a risolvere i problemi della gente, riconducendoli all'alveo

Phronesis

del comune sentire, quanto a dischiudere nuove prospettive di saggezza, più ricche e profonde, ma non per questo blandamente più rassicuranti» (p. 45).

Pratica profondamente a-metodologica ed antimetodologica, la consulenza filosofica fa comunque emergere la sua valenza etica soprattutto grazie all'attenzione del consulente nei riguardi delle profonde e nascoste implicazioni problematiche soggiacenti all'analisi dei concetti.

È Luciana Regina che, affermando di non concentrarsi direttamente sulla persona ma sui concetti, si pone l'obiettivo di «saper e poter aiutare in occasione di crisi di pensabilità, o di concepibilità» (p. 73), rendendo in tal modo chiaro il rapporto esplosivo tra l'analisi concettuale, le sue implicazioni etiche e l'azione.

Attraverso una decisa attività di perforazione concettuale si ottiene una «metamorfosi dello sguardo» (p. 74) che porta la persona a concrete assunzioni di responsabilità nei confronti delle proprie azioni: non «appena emerge la coscienza che la teoria è un complesso ed esigente sistema, offerto bensì alla nostra creatività, ma pieno di implicazioni e si capisce che la posta in gioco è il nostro accesso alla realtà (...), la convinzione che con le teorie si possa fare quel che si vuole, perché poi ciò che conta davvero è la pratica, si svela nella sua colpevole banalità e nasce la responsabilità per i propri pensieri» (p. 79). Chiari gli echi in questo passo della *Banalità del male* di Hannah Arendt.

Se non è facile descrivere la caratteristica atmosfera che si manifesta nello spazio unico ed irripetibile del *setting* di consulenza, né tantomeno è semplice riprodurre attraverso la fissità della parola scritta la particolare dimensione riflessiva ed al contempo creativa che lega i due protagonisti del dialogo filosofico, tutti gli autori concordano nel considerare come peculiare della consulenza filosofica il gesto dialogico, intersoggettivo, critico e decostruttivo.

Anche Montanari evidenzia come l'attività del consulente, lungi

Phronesis

dal dirigere il consultante lungo percorsi prestabiliti, lo accompagnerà verso la scoperta di itinerari personali, totalmente inediti, autonomi, originali e densi di significato, nel difficile tentativo di portare a compiutezza quella particolare attitudine relazionale, quella disposizione all'apertura al mondo, quell'interiore raccoglimento che esplora, indaga, approfondisce e sviscera l'interesse partecipato di ciascun essere umano per ciò che esiste, e che prende il nome di "cura".

Solo in questo senso la consulenza filosofica può essere considerata come una relazione di cura: «come ogni cura autentica» continua Montanari «la consulenza filosofica si guarda infatti bene dal procurare alle persone che si rivolgono ad essa la soluzione delle loro questioni problematiche, ma s'adopera piuttosto per promuovere la loro capacità di interrogazione, ascolto e soprattutto comprensione delle stesse nel convincimento che ciò permetta di sviluppare una maggiore capacità di orientarsi al loro interno, ancora una volta, non secondo uno schema prestabilito e invariabilmente valido per ciascuno di noi, ma cercando e realizzando la propria personale maniera di stare al mondo» (pp. 86-87).

Il legame positivo tra la consulenza filosofica e l'attitudine umana della cura, che coinvolge non soltanto l'ambito del pensiero, ma anche quello delle emozioni, emerge particolarmente nel momento in cui ci si trova dinanzi a quelle che Jaspers ha chiamato le "situazioni limite", ovvero la malattia, la sofferenza, la morte.

In tale contesto, Luisa Sesino ripercorre con sensibilità e delicatezza la sua esperienza di affiancamento sia dei malati terminali che dei loro familiari, troppo spesso imbrigliati da «una certa banalizzazione esistenziale contemporanea» (p. 112), e perciò incapaci di trovare orizzonti di senso più ampi, che trascendano la piatta dimensione del quotidiano e che siano in grado di maturare risposte di senso al problema della morte, della sofferenza, della

Phronesis

malattia, della vita. Dato che «nella nostra società tecnologizzata, il tempo del morire si è dilatato. È un fatto culturalmente nuovo che richiede una duplice preparazione, sia tecnico-scientifica, sia umana» (p. 112), Sesino fa notare come la pratica filosofica, con la sua analisi chiarificatrice dei concetti di “aiuto”, di “cura” e di “assistenza”, può affiancare proficuamente i professionisti sanitari, troppo spesso colpiti da *burnout* lavorativo a causa dell’incapacità di sostenere la fatica della convivenza con temi così impegnativi da un punto di vista esistenziale, e può aiutare a colmare la distanza tra loro ed il malato (cfr. pp. 120-121).

Intravedendo potenzialità ancora inesplorate per la consulenza filosofica sia nel campo sanitario che nel campo delle cure palliative, Sesino offre preziosi spunti di approfondimento e suggerisce nuovi percorsi teorico-pratici per la stessa consulenza. Percorsi che, mettendo in primo piano l’orizzonte filosofico e tangibile della cura, esprimono il massimo rispetto per il dolore e per l’intrinseca fragilità della condizione umana.

Introdotta da Ran Lahav e concluso con due interessanti schede bibliografiche, il volume *Filosofia praticata* restituisce al lettore l’intrinseco dinamismo della Consulenza Filosofica in Italia e testimonia la vitalità di una pratica concreta della filosofia che, oggi più che mai, si presenta come un racconto senza fine.

Un racconto che, per tornare alla parabola dei pittori, grazie all’umile «esercizio di Consulenza Filosofica» (Zampieri, p. 64) amplia lo sguardo della filosofia, guidandolo nel difficile sforzo di permanere consapevolmente nell’opacità del reale, dimostrando in tal modo di essere «capace di riscattare ogni bruttura, ogni mediocrità, purché sia lo sguardo di chi sappia, guardando, creare un mezzo purificato e lavato come la parete bizantina» (Maria Zambrano).

Phronesis

Phronesis

Analisi

Walter Bernardi, Domenico Massaro,

La filosofia, una cura per la vita. Contro il disagio dell'esistenza e i problemi dell'uomo contemporaneo

(Marinotti, Milano, 2007)

di Lunella Semenzato

In questa lettura vorrei cercare di comprendere quale visione della filosofia sia alla base del pensiero degli autori, per mostrare come questa li allontani dagli aspetti costitutivi della consulenza filosofica e dal suo essere essenzialmente un con-filosofare in cui centrale è sia la figura, unica e irripetibile, del filosofo che conduce il dialogo, sia quella, altrettanto unica e irripetibile, del consulente alle prese con dilemmi esistenziali.

Il modo di considerare la consulenza filosofica che emerge nel testo si fonda principalmente sul recupero dell'antica tradizione sapienziale delle scuole ellenistiche, in quanto si basa sull'identificazione della filosofia con l'approccio tecnico-strumentale della disciplina medica, considerate entrambe alla stregua di "tecniche" che operano con specifiche ricette di farmaci: «non diversamente da un consulto medico la consulenza filosofica, (...), *prescrive* a suo modo anche delle *medicine*; ma il più delle volte i *farmaci filosofici* riguardano la lettura di un buon libro e, più in generale, l'esercizio del pensiero» (p. 11). La concezione della lettura come una cura terapeutica per guarire il disagio si riflette anche nella struttura formale del libro: un "farmaco" di auto-aiuto che non prevede intermediari, scritto intenzionalmente con uno «stile piano e accessibile anche a chi si cimenta per la

Phronesis

prima volta con la filosofia» (p. 12) e dove, alla fine di ogni capitolo che affronta alcuni grandi temi esistenziali, fanno seguito dei brani tratti da testi classici, una sorta di “farmaci filosofici” da somministrare a seconda del disagio presente.

L'identità tra la filosofia e la medicina emerge anche dal largo uso di termini tratti dal linguaggio medico e farmaceutico: la filosofia è intesa come una «medicina intellettuale» (p. 43), una «pratica terapeutica» (p. 44), una «medicina dell'anima» (p. 68), una «terapia dei mali dell'anima» (p. 72); di conseguenza, il filosofo appare come un «medico dell'anima» (p. 46), «anatomista delle forme dell'anima, chirurgo degli idoli della mente, (...) pietoso farmacista, benevolo distillatore di farmaci» (p. 44), «ostetrico di anime» (p. 45) ecc.

Gli autori sembrano ignorare la critica del paradigma terapeutico a partire dalla quale nasce la stessa pratica di consulenza filosofica, distinguendosi da un tipo di agire strumentale e strategico volto al raggiungimento di obiettivi edificanti e conciliatori¹. In più luoghi nel testo emergono gli scopi “produttivi” della filosofia, che la rendono una pratica che offre sollievo a buon mercato, come quello «di liberare l'uomo dalle angosce e dagli affanni della vita, assicurandogli la tranquillità dell'animo (...) e, per quanto è possibile la felicità» (p. 46) o, ancora, «assicurare a tutti (...) i rimedi spirituali indispensabili per vivere bene e felici» (p. 47).

Se, per certi aspetti, la consulenza filosofica si richiama all'originaria impostazione della filosofia, recuperando il suo essere un'attività pratica e dialogica, per molti altri ne prende invece le distanze, in primo luogo abbandonando l'idea della filosofia come tecnica terapeutica, come mero strumento funzionale all'alleveramento della sofferenza che, a tal fine, somministra teorie pre-

¹ Sulla torsione terapeutica subita dalla “creatura” di Achenbach si legga *Achenbach come educatore. Considerazioni inattuali sulla pratica filosofica* di Davide Miccione in Davide Miccione, Neri Pollastri, *L'uomo è ciò che pensa*, Di Girolamo Editore, Trapani, 2008.

Phronesis

confezionate su come la vita debba essere vissuta. Achenbach è molto chiaro a riguardo: non solo il filosofo non possiede nessun metodo pre-stabilito - che presupporrebbe una dogmatica definizione della natura umana - da applicare al “caso”, nel pieno rispetto dell'unicità e particolarità del consultante, ma non si pone nemmeno come scopo principale il raggiungimento della *felicità*, perché se il suo compito è quello di ampliare la visione del mondo e di mettere il pensiero in movimento, l'esito, sorprendentemente, potrebbe essere quello di moltiplicare i problemi piuttosto che di risolverli, al punto che Achenbach cita Schopenhauer per dire che «quanto più ristretta è la sfera della nostra visuale, della nostra azione e dei nostri contatti, tanto più felici noi siamo; quanto più ampia, tanto più sovente ci sentiamo tormentati e angustati. Con tale sfera infatti si accrescono e si ingrandiscono le preoccupazioni, i desideri e le paure»².

Il filosofo professionista che si rifà all'originaria impostazione achenbachiana della consulenza filosofica non è «*contro* il disagio dell'esistenza e i problemi dell'uomo contemporaneo», come recita il sottotitolo del testo, visto che non concepisce il dolore come il male patologico da cui liberarsi e fuggire, bensì come parte ineliminabile dell'esistenza finita e mortale dell'essere umano e come evento che potrebbe offrire la possibilità di attivare riflessioni e sentimenti, di porre domande sull'esistenza, di ampliare la visione del mondo fino a poter costituire l'atto di nascita di una nuova coscienza. Semmai, il filosofo praticante è “contro” il modo attuale di concepire il dolore (in cui tenderebbe a rientrare anche quello degli autori), ovvero come una malattia da curare, e quindi “contro” la tendenza della nostra società di considerare lo stato ideale-normale come totale assenza di disagio esistenziale.

Il fatto che la consulenza filosofica venga intesa come «un con-

² Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, Apogeo, Milano, 2004, p. 85.

Phronesis

sulto medico» e come una tecnica terapeutica che offre contenuti sapienziali da somministrare, come se fossero pillole di saggezza, porta logicamente ad eliminare sia la straordinaria novità della consulenza filosofica nel panorama contemporaneo, sia l'importanza in essa della presenza del filosofo in carne ed ossa.

Infatti, secondo gli autori la consulenza filosofica non costituirebbe una scoperta dei nostri tempi perché «molti filosofi antichi e moderni l'avevano già praticata: da Socrate a Seneca, da Epicuro a Marco Aurelio, da Agostino a Montaigne» (p. 9). L'unica novità riguarderebbe non la pratica filosofica in quanto tale bensì l'attuale contesto storico, caratterizzato dal crollo dei tradizionali punti di riferimento e dal tipo di problemi esistenziali, sconosciuti alle epoche passate. In questo modo, però, non viene colta la profondità dell'intuizione di Achenbach e la straordinaria originalità della consulenza filosofica da lui fondata, che consiste proprio nel suo definirsi principalmente in negativo, come una pratica che non è una terapia, non è una cura, non risolve i problemi, non aiuta, non somministra nessuna visione filosofica ecc. che, lungi dall'essere indice di vaghezza o di una debole identità, costituisce una chiara e decisa presa di posizione “contro” l'attuale egemonia del paradigma terapeutico, che riduce ogni intervento sulle difficoltà esistenziali a un “mezzo” in vista dell'efficacia. Ed è proprio questo suo essere una “reazione critica” contro l'opera devastante e invasiva del processo di medicalizzazione della nostra cultura che la rende un'assoluta novità nel panorama attuale e che la fa essere, come direbbe Neri Pollastri, «*soversiva e rivoluzionaria*»³. E che gli autori non la intendano come ciò che si oppone al processo di normalizzazione della nostra epoca emerge anche dal loro modo di ridurla a forma di intervento tecnico-strategico, non solo nei confronti dei dilemmi individuali, ma anche nei confronti

³ Neri Pollastri, *Consulente filosofico cercasi*, Apogeo, Milano, 2007, p. 53.

Phronesis

delle problematiche della società post-moderna. L'obiettivo da raggiungere sarebbe in questo caso «la prosperità e la competitività di una nazione» (p. 34), così che e la filosofia finirebbe per trasformarsi in una risorsa «di sorprendente utilità», offrendo «potenti fattori di dinamismo sociale ed economico» (p. 35), perché «nella società post-moderna è la conoscenza il motore dello sviluppo; la ricchezza è creata direttamente dal sapere» (p. 34). Anche qui viene ignorata l'essenza critica della filosofia e «il risultato è che la filosofia alla quale era attribuito il compito di fungere da coscienza critica della società si è trasformata ora nell'ennesima rotella dell'ingranaggio sociale (...) invece di mettere in discussione lo spirito dell'economia di mercato e del consumismo, adesso si lascia asservire alla legge della domanda e dell'offerta»⁴.

Per quanto riguarda la seconda conseguenza, nel momento in cui la consulenza filosofica viene intesa come un corpus di saperi da “applicare” alla realtà, al fine di modificarla, si finisce per rendere superflua la presenza reale del filosofo, e questo perché il “pensiero” filosofico continua ad essere concepito come separato dalla “vita” del filosofo. A tale riguardo gli autori sono molto chiari: «Non importa, (...), recarsi da un consulente filosofico in carne ed ossa; si può anche prenderne uno dal passato ed esporre a lui i propri problemi. Basta passare in libreria!» (p. 85).

Questa auto-terapia, che fa a meno del filosofo consulente “vivente”, è in perfetta coerenza con la concezione medicocurativa della consulenza filosofica, centrata principalmente sul disagio da sanare attraverso l'applicazione di teorie filosofiche, in aperto contrasto con quella di derivazione achenbachiana centrata invece sul *libero dialogo* nel quale la figura del filosofo è talmente costitutiva che Achenbach arriva ad affermare che «la forma con-

⁴ Ran Lahav, *Contributo per un ripensamento critico della filosofia pratica* (Riflessioni I-V), in “Phronesis”, n. 6, 2006, p. 10.

Phronesis

creta della filosofia è il filosofo e questi, (...), è la consulenza filosofica»⁵. Ciò che conta nella consulenza, e che elimina il dislivello terapeutico tradizionale tra colui che sa e colui che non sa, è che il nuovo discorso non è una proprietà acquisita che il filosofo si limita a trasmettere, come potrebbe farlo un libro, ma sarà un “prodotto comune” in quanto frutto del dialogo e del confronto con l'altro. Il filosofo non insegna, né trasmette verità universali, perché non possiede percorsi esperienziali pre-definiti da applicare ad ogni singolo caso, ma impara egli stesso dall'interazione con l'altro, disponibile anche a rimettere in discussione la sua visione del mondo e il suo modo di accedere alla realtà perché «la consulenza filosofica è per entrambe le parti uno sbalordimento prodotto nel dialogo»⁶. Il filosofo consulente non è colui che possiede un *corpus* di saperi da applicare, ma colui che, nel dialogo, mette in gioco la sua stessa esperienza di vita perché «il pericolo più grande sarebbe che mi servissi di un pensiero che non potessi poi giustificare con la mia stessa intera esistenza»⁷.

Ora, secondo Bernardi e Massaro, di fronte a questo scaffale di una «ideale farmacia filosofica» (p. 47) la persona in difficoltà dovrebbe autoprescrivere la ricetta, rendersi «artefice della propria guarigione» (p. 75), essere cioè malato e medico al tempo stesso. Parole-farmaci da somministrarsi da soli perché «nessuno meglio di noi conosce la propria anima e sa quali sono i suoi problemi, da dove vengono i suoi disagi, quali possono essere le cure più adatte» (p. 70), «nessuno può aiutarsi meglio di se stesso a conquistare la felicità» (p. 12). Anche qui è forte l'influenza delle dottrine epicuree nelle quali domina un'eccessiva valorizzazione della soggettività e un autarchico ritirarsi in se stessi per raggiungere la felicità, che non prevede la presenza di altri uomini nel percorso

⁵ Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 29.

⁶ *Op. cit.*, p. 83.

⁷ *Op. cit.*, p. 22.

Phronesis

di ri-descrizione della propria esistenza. Questa forma di auto-terapia che promuove una ricerca solipsistica del benessere si inserisce, senza criticarla, nella tendenza individualistica ed egocentrata della nostra società e che le pratiche filosofiche dovrebbero avere il compito di mettere in questione per tentare di recuperare ciò che la nostra cultura tecnico-virtuale sta progressivamente spazzando via, ovvero la concretezza delle relazioni umane.

Come orientarsi, per mettere ordine nella propria biografia, di fronte all'immensa e caotica mole di libri filosofici? È già un'impresa ardua e complicata per gli stessi filosofi: i modi di interpretare la realtà e la vita offerti dalla storia del pensiero filosofico sono davvero tanti e spesso in contraddizione tra loro, al punto che il filosofo non è colui che sa ma colui che è disposto a fare del suo amore per il sapere una continua e mai conclusa ricerca. La lettura di alcuni testi filosofici, per chi non possiede quella vasta gamma di competenze ed abilità che si conquistano attraverso anni di studio e di esperienza, potrebbe (ammesso che vengano compresi) addirittura diventare pericolosa qualora mancassero lo spirito critico per accedere ad essi e la conoscenza di teorie alternative capaci di relativizzare certe posizioni dogmatiche, oppure quando si fosse privi della capacità di collocare certi pensieri in un determinato contesto storico. Ce lo immaginiamo un uomo che ha difficoltà a rapportarsi con l'altro sesso imbattearsi in un saggio come *L'arte di trattare le donne* di Schopenhauer? Oppure un depresso con istinto suicida leggere *Il funesto demiurgo* di Cioran? Gli effetti potrebbero essere devastanti. Oppure, non pertinenti, come nel caso di chi, dopo aver sacrificato per molti anni tutti i suoi desideri, emozioni e passioni in nome del "dovere", si trovasse ad assumere il farmaco dell'*apatia* degli stoici, oppure quello dell'*aponia* e dell'*atarassia* degli epicurei.

Inoltre, gli autori si dimenticano non solo che quando il consultante si rivolge al filosofo è spesso in preda al caos provocato

Phronesis

dal turbamento emotivo che sconvolge la sua capacità di comprendere serenamente il proprio dilemma, ma anche che è esattamente questo caos l'oggetto principale su cui deve operare il filosofo e che, in quanto esperto nell'interpretazione delle visioni del mondo, egli dovrebbe aver acquisito nel tempo tutta una serie di abilità (astrattiva, logica, critica, analitica ecc.) tali da renderlo capace di "mettere un po' di ordine" nella molteplicità caotica del racconto biografico, di evidenziarne i presupposti impliciti dati per scontati, di coglierne le contraddizioni, i paradossi, le assottizzazioni, le incoerenze ecc. Tutte cose che un libro non può fare perché - a causa della sua forma unidirezionale e orientata univocamente alla massa indistinta dei lettori - non può né "partire dal concreto" e particolare dilemma esistenziale del lettore, né tanto meno comprenderlo e chiarificarlo. Il libro impedisce anche il dialogo, perché la sua forma è quella della «*parola senza risposta*»⁸, offre parole senza dare la possibilità di rispondere a chi le riceve, rompendo così la reciprocità dello scambio relazionale che è il fondamento della consulenza filosofica. Certo, è vero che ogni lettore interpreta un libro in modo diverso a partire dal suo vissuto particolare, per cui anche la lettura può essere considerata una sorta di dialogo per intraprendere il cammino verso se stessi; ma tutto ciò non è affatto consulenza filosofica. Questa, infatti, può anche offrire testi filosofici da meditare, senza tuttavia che ciò sia quanto la costituisce essenzialmente, poiché essa è e vuole essere in primo luogo «un'attività dialogica che si nutre dello scambio attivo e vivo con i nostri simili»⁹.

Per concludere, la possibilità di questa auto-terapia che promuove un'assistenza spirituale a distanza, in compagnia dei filosofi del passato e delle loro sagge avvertenze, non è legata sola-

⁸ Jean Baudrillard, *Per una critica dell'economia politica del segno*, Mazzotta, Milano, 1978, p. 182.

⁹ Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita*, Apogeo, Milano, 2004, pp. 14-15.

Phronesis

mente alla concezione medico-strumentale della filosofia che gli autori fanno propria, ma anche alla loro alta considerazione della filosofia antica e moderna a scapito di quella contemporanea, caratterizzata dal crollo di tutte le certezze, per cui arrivano a concludere che attualmente «il ricettario dei filosofi è troppo vario e di incerta efficacia per essere preso alla lettera!» (p. 75).

Il filosofo contemporaneo, dopo aver assistito all'erosione dei tradizionali punti di riferimento, non sarebbe più in grado di offrire quel tipo di contenuti sapienziali cui si riferiscono gli autori: «ricette semplici e di sicuro effetto» (p. 69), «facilmente reperibili e alla portata di tutti» (p. 71), «poche e semplici verità di buon senso» (p. 72), «poche, sagge avvertenze di buon senso» (p. 75) ecc. Queste chiare e semplici evidenze offerte dai maestri dell'età classica e moderna, facili da somministrare, sono nettamente in contrasto con il tipo di sapere promosso dalle pratiche filosofiche. Un sapere che non pretende né di offrirsi come "efficace", né - ancor meno - di essere "preso alla lettera", tanto che Achenbach pone come base e punto di partenza della consulenza filosofica il fallimento delle tradizionali "filosofie della pretesa", in quanto depositarie di un tipo di verità che astrae dalla concretezza della realtà esperienziale - ovvero proprio ciò che le pratiche filosofiche intendono recuperare. Le pratiche filosofiche sono portatrici di un tipo di sapere vario e molteplice che sa accogliere i diversi punti di vista, un sapere sempre incerto, disperso e mutevole perché così è l'esistenza. Un tipo di sapere che se intende partire dalla vita concreta deve tentare di demolire tutte quelle teorie definitive e stabili offerte dalla filosofia accademica tradizionale. Un tipo di sapere fatto di "idee viventi" capaci di esprimere la realtà umana che «è assai più complessa e ricca, molto più poliedrica ed indefinita, contraddittoria, dinamica e personale rispetto alle formule universali. E la filosofia ortodossa è decisa-

Phronesis

mente troppo ristretta e rigida per darle il giusto valore»¹⁰.

Certo, ci si sente più sicuri e protetti a trattare l'altro attraverso teorie pre-confezionate, applicabili a tutti indistintamente¹¹, ma il filosofo che ha praticato in modo autentico la consulenza filosofica “sa” che il discorso filosofico *in situazione* tende a portare sempre “altrove” rispetto ad esse, tanto che la sua più grande abilità dovrà essere quella di superare la paura di affrontare questo «*altrove ignoto*» che “resiste” ad ogni riconduzione dell'identico, e che riguarda non «soltanto la gente, i non filosofi, le persone che vivono un disagio, ma riguarda prima di tutto lui stesso»¹².

¹⁰ Ran Lahav, *Contributo per un ripensamento critico della filosofia pratica* (Riflessioni XVI-XX), in “Phronesis”, n. 9, 2007, p. 21.

¹¹ Come quelle esposte dagli autori: «E poi, alla fin fine, oggi come duemila anni fa, la cura dell'anima si riduce a poche, sagge avvertenze di buon senso: prendersi cura di se stessi, della propria mente e del proprio corpo; vivere con consapevolezza e ragionevolezza, appagati di quello che il destino ci riserva; dare il giusto valore alle cose e agli eventi; porre un limite ai desideri, secondo l'antico ideale della *giusta misura*; essere disposti ad accettare di buon grado il dolore, le lacrime e la morte; improntare i propri comportamenti ai valori nei quali si crede, come hanno sempre cercato di fare (non sempre riuscendovi) i filosofi di ogni epoca».

¹² Stefano Zampieri, *L'esercizio della filosofia*, Apogeo, Milano, 2007, p. 11.

Phronesis

Analisi

**Paolo Cattorini, *Bioetica clinica e consulenza filosofica*
(Milano, Apogeo, 2008)**

di Giusy Venuti

Profonda complessità teorica animata da forte tensione etica. Basterebbero, forse, queste due battute per definire il lavoro di Paolo Cattorini, studioso poliedrico che riesce a tenere insieme la competenza scientifica, acquisita grazie agli studi in medicina, con l'arte, sapiente ed ironica, di fare domande propria del *buon* filosofo. L'aggettivo, qui, non è pleonastico. Per il nostro autore, infatti, buon filosofo non è chi si trincerava nell'astrattezza di perfette teorie sillogistiche, ma chi, come Socrate, mette a disposizione le proprie competenze per invitarci a «bonificare le zone paludose della nostra esistenza, per farci rendere conto dei salti logici, dei fraintendimenti emotivi e dei luoghi comuni che siamo soliti accettare acriticamente» (p. 2).

Per uno che, come lui, da anni si occupa di bioetica clinica e che quindi conosce la crisi che sembra, oggi, stringere come in una morsa il sapere e l'agire del medico, intraprendere un dialogo serrato con «il promettente movimento, che va sotto il nome di consulenza e pratica filosofica» (p. 4) significa «invitare Socrate in corsia e addirittura chiedergli di aprire accanto ai diversi reparti medico-chirurgici, anche una vera e propria *Etical Division*, significa rifocalizzare sulla *storia del malato* tanto l'impegno sanitario quanto la domanda filosofica (...). Il consulente filosofico in ospedale lavora con la stessa sregolata intelligenza del Dr. House. Al pari di quest'ultimo il filosofo è per così dire zoppo, senza camicie e distante dai malati (un po' alieno e impotente rispetto all'indaffarata gestione al capezzale) e tuttavia ha molto da di-

Phronesis

re sulle decisioni diagnostico-terapeutiche che lo staff sta prendendo» (p. 4).

E proprio l'attenzione alla storia del soggetto fa del bioeticista clinico un consulente filosofico, «perché aiuta operatori individuali, staff di reparto, o istituzioni sanitarie ad approfondire i dilemmi morali che incontrano e ad elaborarne una soluzione convincente» (p. 7). Cattorini si rende ben conto che dietro la linearità di tali ragionamenti si celano, ancora, molti pregiudizi intorno a queste figure. Ci si sente minacciati, probabilmente perché non si coglie la portata etica di questo ruolo e lo si pensa come un'*aggiunta superflua* alla pratica clinica che pare già affollata da una moltitudine di figure specialistiche. Si assiste, così, ad una situazione schizofrenica per cui, da una parte, sorgono sempre più insistenti domande di carattere etico, dall'altra, si mantiene inalterato lo statuto epistemologico della medicina come scienza e si pensa di poterne sostenere la portata relazionale nel nome della medicina come arte (individuale), puntando tutto sulla - tanto presupposta quanto imprecisata - attitudine empatica del medico. Questo castello di carta è, però, destinato a crollare se solo si prova a chiedere al medico il senso del termine malattia che pure egli usa più volte al giorno. «Presumibilmente, sostiene il nostro autore, il medico vi dirà che non ha tempo da perdere (...). Ma la nozione di malattia (e per converso quella di salute) è essenziale per discriminare se quel medico stia propriamente svolgendo i suoi compiti, oppure non li stia travalicando, abusando del proprio potere» (p. 10). Come ogni altro essere umano il medico è sempre posto all'incrocio *tra* autentico *aver cura* ed inautentico *prendersi cura*; a differenza di qualunque altro essere umano egli ha, però, in questa situazione un potere innegabile perché strutturale, e si trova di fronte ad una persona che, contestualmente, è priva di potere. Nella seduzione che viene dalla manipolabilità della vulnerabilità, il paziente corre allora il serio rischio di essere ri-

Phronesis

dotto ad oggetto.

Come uscire dall'*impasse*? Come considerare l'altro nella *sua* alterità, come ri-conoscerlo realmente come soggetto e non come mero oggetto? Come rispettarlo?

Bisogna, sostiene Cattorini, *reintegrarlo* facendone il soggetto della narrazione. Il compito non è dei più semplici ed è per questo che i medici, decentrandosi, devono fare un passo indietro, lasciando che sia il bioeticista clinico, abile nell'utilizzare tutti i dati della narrazione che sorgono «al letto del malato» (p. 7), ad affrontare l'ostacolo senza rimuoverlo. Questo passo indietro rappresenta, per il nostro autore, «un movimento di ordine filosofico ed è realizzabile per il fatto che la volontà scientifica di sapere custodisce una valenza filosofica la quale può venire riattivata ed esplicitata quando sorgono problemi di fondo» (p. 11).

Non bisogna, tuttavia, sottovalutare il rischio di indottrinamento, di deriva chiesastica o di fanatismo che si corre. Il rischio esiste, inutile nascondere ed è segno del pluralismo che ci ha, ormai, reso niente più che *stranieri morali*. Con questa consapevolezza il nostro autore si dispone ad affrontare uno degli argomenti più controversi della consulenza filosofica.

Una delle questioni non risolte al suo interno riguarda, infatti, l'atteggiamento da assumere in consulenza: bisogna essere direttivi o no? Bisogna indossare una maschera, restare nell'anonimato o dichiarare, onestamente, la propria parzialità? E ancora, il consulente svolge, a suo modo, un'azione di cura o no?

Per Cattorini è bene comportarsi come un onesto taxista. Il taxista non decide la meta ma indica la strada più breve per arrivarci, sta, poi, all'utente stabilire se accettare o no il consiglio. È chiaro che nel fornire le indicazioni il taxista «non è asettico dato che è anch'egli coinvolto nel trasporto e le sue stesse propensioni, paure, preferenze verranno ad espressione anche nella più metodica e impersonale delle indicazioni viabilistiche» (p. 50). Per

Phronesis

quanto suggestiva, la similitudine utilizzata tradisce però, a mio avviso, un'intima fragilità dell'argomentazione. Nelle indicazioni - comunque procedurali - che il taxista fornisce, non vedo, infatti, quell'*interesse* (diverso dal coinvolgimento) da cui muove la fastidiosa e appassionata domanda socratica. Non vedo l'invasione di campo, né l'incontro/scontro dialettico, ma solo un formale riguardo a che tutto si svolga nel nome del politicamente corretto. Per *interesse* intendo l'assunzione di un atteggiamento quasi indisponente come di chi, non limitandosi a prestare un servizio, chiede le ragioni per cui ci si voglia recare proprio in quel posto e non in un altro. Questo chiedere non è sintomo di un atteggiamento direttivo, come comunemente si pensa, perché non vuole limitare la libertà del soggetto, semmai, provocandola, ha la pretesa di verificarne il senso e le ragioni.

Chiaramente questo farà problema a quanti ritengono che l'incontro di consulenza avvenga in piena simmetria dialogica, in cui non c'è uno che conduce il dialogo e l'altro che segue, perché entrambi, *confilosofando*, sono in cammino. Per restare nella similitudine proposta, è come se i due, insieme, guidassero una macchina con i doppi comandi. Ma questo non dovrebbe far problema a Cattorini, il quale sa bene che chi si rivolge a lui, in qualche modo, dipende (fosse solo per il fatto di non avere l'auto) e vuole essere condotto da qualche parte. Emblematico, in questo senso, mi pare sia il caso del Signor Sergio.

Nel testo capitoli di ordine teoretico si alternano, infatti, a capitoli di ordine pratico in cui vengono narrati dei casi.

Consapevole che i tempi non siano ancora maturi per la consulenza, il nostro autore colloca la storia in un futuro 2015, anno in cui «l'*équipe* fiorentina dedicata ai pazienti psichiatrici di lungodegenza comprende anche un consulente filosofico. Le sue funzioni sono quelle di aiutare l'*équipe* a considerare criticamente i presupposti teorici delle scelte assistenziali, di coordinare il comitato eti-

Phronesis

co di istituto, di curare i rapporti con le discipline e le tecniche riabilitative umanistiche, fra cui quelle di biblio e arteterapia» (p. 97).

Stando a queste parole la consulenza non sembra essere un'attività di cura, perché si limita a svolgere un ruolo critico di supervisione e di riflessione meta-pratica, eppure, più avanti, Cattorini scrive: «... in alcuni casi, come quello del Signor Sergio, l'équipe affida al filosofo il compito di svolgere alcuni colloqui diretti con i pazienti» (p. 98). E qui le cose si complicano, perché la riflessione meta-pratica diventa pratica clinica e quindi incontro con un *paziente*, con una persona che ha sì pari dignità dialogica, ma che contestualmente (Sergio è *soggetto* ad impulsi auto ed etero lesivi) appare incapace di dialogare. Qui ad avere problemi non è uno sano di mente, come spesso dicono molti consulenti nel tentativo di delimitarne l'ambito di azione, ma è un uomo affetto da un grave disturbo di tipo bipolare che a periodi di profonda depressione alterna incontenibili esplosioni maniacali. E allora come la mettiamo? Mi pare innegabile che, se accolto nell'équipe, il consulente debba svolgere, *iuxta propria principia*, un'azione di cura. Tant'è vero che «lo psichiatra, dopo alcuni mesi, conferma che la pratica filosofica svolta (una pratica tesa a problematizzare criticamente gli assunti morali che hanno guidato il Signor Sergio in età evolutiva, fra cui la convinzione che meritasse elogio solo la persona laboriosa, obbediente, spasmodicamente oblativa) ha avuto buone ripercussioni nella vita sociale del paziente e, a giudizio dello psicoterapeuta, ha introdotto una figura benevolmente dialogica nella sua vita mentale» (p. 102).

Allora, ragionando in situazione, per il caso del Signor Sergio vale, ancora, la similitudine del taxista? Io ho qualche perplessità. Se lo psichiatra non avesse, paternalisticamente, deciso che sarebbe stato un *bene* fargli intraprendere dei colloqui con il consulente, se non lo avesse, per così dire, *caricato* su quel taxi, probabilmente

Phronesis

il signor Sergio, costretto in una soffocante *visione del mondo*, non sarebbe stato in grado di decidere dove voleva andare. In un rapporto tale in cui c'è uno che conduce ed uno che è condotto non c'è simmetria, *stricto sensu*, perché si sta in una situazione di necessità in cui la competenza di uno è posta di fronte all'incapacità, contestuale, di un altro. E lì dove c'è una tale situazione dialettica il rischio di misconoscimento dell'altro, in quanto *altro*, è altissimo ed inaggirabile. Su questo, a mio avviso, Cattorini glissa. Si nota, infatti, una incertezza teorica (mista ad un'incertezza argomentativa) tale per cui appare un po' strano che, dopo tante parole spese sulla centralità dell'incontro relazionale, Cattorini riduca il soggetto ad utente, dicendosi quasi disposto, in nome del rispetto dell'autonomia decisionale (?), a scaricarlo al primo incrocio. Come appare ancora più strano che si faccia passare il coinvolgimento del soggetto in consulenza attraverso la firma sul modulo del consenso informato che il bioeticista, al pari del medico, non manca di sottoporre ai suoi consultanti (cfr. pp. 141-144). Ma può una firma tutelare la *specificità* di quel rapporto? Presentarsi al primo incontro con un documento non mantiene il dialogo in una asetticità estranea alla modalità socratica? Non è pregiudicante, non lo costringe dentro un apparato burocratico in cui il bisogno soggettivo di giustizia (del consulente) appare più forte della necessità oggettiva di *cura* (del consultante), non lo appiattisce rendendolo tanto insoddisfacente ed ambiguo quanto il rapporto medico-paziente?

Da questo punto in poi il discorso mantiene, così, una vaghezza di fondo che lascia la questione della relazione consulente-consultante in un groviglio teorico-pratico in cui il desiderio di fare chiarezza appare soffocato dalla paura per le conseguenze. Nel capitolo dedicato, infatti, al tema dell'empatia, il nostro autore sottolinea l'illusorietà dell'atteggiamento neutrale. Dissentendo da chi, come Neri Pollastri, ritiene che l'empatia non sia, nella

Phronesis

consulenza, importante, perché ciò che conta è intendersi, Cattorini ritiene che sia un momento fondamentale di quello che ora viene nuovamente definito come un'incontro.

Come evitare, infatti, il contagio emotivo? Lo si può tenere a distanza, ma non lo si può padroneggiare, è un fatto inevitabile. «Sarebbe pertanto contraddittorio che un filosofo, mentre cerca di interpretare il messaggio che un consultante gli consegna, precinda grossolanamente dalle espressioni emotive, dagli atti mancati, dai lapsus e dalle altre scritture *involontarie*, che connotano il *testo*, in cui tale messaggio viene a parola» (p. 81). Contro questa ingenuità e contro l'ingenuità di quanti ritengono, sulla scorta di uno psicologismo trionfante, che l'empatia sia riducibile all'intuito o alla predisposizione che abbiamo a metterci nei panni degli altri, Cattorini sottolinea come essa sia «l'esito di un lavoro a due ben riuscito, solo dopo il quale è possibile ritenere di essere a contatto con i diversi aspetti, emotivi e cognitivi dell'interlocutore» (p. 81). Per questo motivo egli ritiene che tra consulenza filosofica e psicoterapia ci sia un'intima ed inaggirabile embricazione. È questo un altro tema caldo. Molti consulenti ritengono, infatti, che le due sfere debbano rimanere ben distinte, perché la filosofia, a differenza della psicoterapia, non vuol sanare il soggetto consegnandolo alla comune infelicità, come direbbe Freud, non vuole curarlo, *tout court*, ma vuole spingerlo a capire il senso di quel dolore, anche a costo di farlo, immediatamente, soffrire di più. E qui Cattorini risponde che è vero, ma solo per una certa psicoterapia, non per quella che ha come riferimento l'analisi esistenziale in cui «la componente medica o benefica risulta secondaria all'obiettivo, inevitabilmente filosofico, di ricerca della verità, intesa come interpretazione (...)» (p. 105).

Il concetto di *visione del mondo* che quest'impostazione introduce può, secondo Cattorini, favorire una maggiore attenzione ai segni di sofferenza che la persona mostra e può rendere più esplicita

Phronesis

quella richiesta di aiuto che spesso il medico, schiavo del metodo positivista, non coglie, ma che il buon bioeticista clinico sa interpretare. Ma bastano le conoscenze teoriche a fare del bioeticista un buon consulente, si chiede il nostro autore? No, «è necessaria la vocazione filosofica, la lealtà, la capacità di aggiornarsi su aspetti che ignora, un allenato tatto psicologico, una certa sensibilità nel riconoscere le dinamiche emotive in gioco. Sarebbero altresì utili abilità comunicative idonee a sostenere empaticamente gli attori della decisione, con o fra i quali si deve spesso facilitare una delicata discussione» (p. 126).

Sintetizzando potremmo dire che non basta *sapere*, ma bisogna *saper fare* e *saper essere*. Pienamente d'accordo, ma perché attribuire queste qualità, cui pure si ispirano le cosiddette *Life Skill Education in Schools* propugnate dall'Organizzazione Mondiale della Sanità, ai soli bioeticisti clinici o ai soli consulenti filosofici? Perché pensare quella che dovrebbe essere una buona attitudine umana frutto di una seria formazione (*Bildung*) come una professione a sé stante? Perché pensare all'etica come ad una *division* che lavora accanto ad altri reparti e non come ad una disciplina che, animando dall'interno l'impianto scientifico della medicina, contribuisca a rendere consapevole il medico circa la specificità del proprio compito?

Stando ad Heidegger, «opposta a questa (la cura *sostituente-alleggerente* in cui il soggetto dell'azione è estromesso dal proprio posto) è quella possibilità di aver cura che, anziché porsi al posto degli Altri, li presuppone nel loro poter-essere esistentivo, non già per sottrarre loro la Cura, ma per inserirli autenticamente in essa. Questa forma di aver cura che riguarda essenzialmente la cura autentica, cioè l'esistenza degli altri e non qualcosa di cui essi si prendano cura, aiuta gli altri a divenire consapevoli e liberi per la

Phronesis

propria cura¹.

Si badi, non sto rigettando le analisi di Cattorini, le sto solo, in pieno esercizio filosofico, problematizzando, perché ho il timore che la consulenza etico/filosofica così proposta realizzi, in modo *tacito* e *dissimulato*, quel modo difettivo dell'aver cura denunciato da Heidegger. Stando così le cose, non sono, infatti, persuasa del fatto che i medici (anche nel 2015) siano disposti a decentrarsi dal loro ruolo per fare posto ad altri. E non credo che si tratti solo di cattiva volontà o di pregiudizio, ma anche e soprattutto di incomprendimento. Temo che, nei termini in cui è posta, i medici, quelli onesti almeno, non riescano a cogliere il senso della consulenza, perché si sentono espropriati e sollevati dalla complessità di un atto che, per sua intima natura, è posto all'incrocio tra la scienza (che mira all'aggiustaggio del pezzo andato a male) e l'arte (di rispondere alla domanda di aiuto). Più chiaramente potrei dire che nel quadro prospettato da Cattorini il paziente è il centro della relazione, il consulente gli ruota attorno e il medico è ridotto a mero tecnocrate o, che è lo stesso, a «nulla d'esserci». Ora, se il medico è un tecnocrate, il paziente, checché ne dicano psicologi, filosofi, psichiatri, resta un utente. È un circolo dal quale non si esce, a patto che non si sia disposti a ruotare la prospettiva, facendo, tutti, consulenti compresi, un passo indietro, per cercare di capire se, evitando di ragionare per centrature e opposizioni, non ci possa essere un modo diverso per integrare il soggetto in medicina senza estromettere il medico dal suo posto e dal suo compito.

Se l'apporto della consulenza alla medicina, nel quale io credo, vuole avere un carattere davvero *scuotente*, è necessario rendersi conto che la crisi che oggi investe la medicina non è solo una crisi “della” medicina dettata dalla burocrazia asfissiante e dai tempi

¹ Martin Heidegger, *Essere e Tempo*, UTET, Torino, 1969, p. 210.

Phronesis

sempre più ridotti, non è qualcosa che ha subito un guasto o delle avarie, come un qualsiasi impianto idraulico. Se la si continua a pensare così, l'approccio resta quello classico del *problem solving*. È questa la ragione per la quale si continua a parlare di rapporto con il malato, o di comunicazione, o di consulenza.

In realtà, a mio avviso, questo approccio non è esaustivo, perché rimane dentro la razionalità dell'impianto. Cioè alla fine è conservativo. Sostituisco il pezzo da cambiare o ne aggiungo un altro, ma conservo il sistema nel quale il pezzo si colloca.

Se, invece, ci si rende conto, così come Weizsäcker² pensa, che la crisi non è *della* ma *nella* medicina e che, quindi, non si può pensare di aggiungere il modello biopsicosociale al tradizionale modello biomeccanico, il discorso cambia completamente di segno.

Conviene, allora, tentare un altro approccio e vedere la crisi come un processo che da sempre abita la medicina e che riguarda proprio il suo impianto concettuale.

L'esigenza di oggettività che da sempre la caratterizza ha, infatti, favorito una finzione. Solo prendendo consapevolezza del fatto che il metodo oggettivo non rappresenta la realtà, ma solo un modo di conoscerla, si può fondare una scienza alternativa del vivente, una nuova biologia che non rinnega la peculiarità dell'oggetto/soggetto.

Anche la medicina, come la fisica, si trova nella situazione tragica sancita dal principio di indeterminazione secondo cui non è possibile separare soggetto ed oggetto, non è possibile identificare con precisione gli oggetti microfisici, non è possibile ripetere gli esperimenti e non è possibile continuare a credere che non esistono limiti di *principio* alla possibilità di sperimentazione oggettiva. L'incapacità di gestire il rapporto con il paziente non può allo-

² Viktor von Weizsäcker (1886-1957) è considerato in Germania, con Groddeck, Simmel e la cerchia psicoanalitica viennese intorno a Freud, tra i pionieri della medicina psicosomatica.

Phronesis

ra essere pensato come una crisi esterna alla medicina, ma come una crisi che la spacca dall'interno, imponendole di modificare il proprio statuto epistemologico. La medicina, come la fisica, - se vuole veramente fronteggiare, e non risolvere, la crisi - deve accettare la complessità della realtà: prendendo atto della relazione di indeterminazione che la costituisce, deve prendere coscienza del fatto che il mondo sul quale opera non è quello reale, ma quello costruito in laboratorio.

Accettare la complessità non significa soccombere, ritenendo che l'unica via percorribile sia quella del nichilismo o dello scetticismo; significa piuttosto accettare la sfida.

E allora come conciliare queste due realtà? Per quanto paradossale, la risposta non può, a mio avviso, che essere questa: tenere viva la dimensione della lotta e del conflitto, anziché conciliare. Nei termini specifici del rapporto medico-paziente questo significa mantenere la tensione tra il desiderio di sapere sempre di più sulla patologia ed il dovere di rispondere alla domanda di aiuto anche quando non ci sia più alcuna possibilità di guarire. In questa prospettiva l'essenza dell'essere malati non sta più nel guasto, ma è uno stato di bisogno e si esprime come richiesta di aiuto. «Definisco malato - scrive Weizsäcker - colui che mi chiama come medico e in cui come medico riconosco lo stato di bisogno».

Il *prius* dell'atto medico si definisce allora non nell'astrarre dal contesto e nel decodificare i dati raccolti attraverso l'esame, non nell'interrogare secondo il modello dell'intervista centrata sul paziente, ma nel domandare offrendo disponibilità.

Il buon medico fa seguire non un esame, ma una domanda: «Cosa c'è che non va?». Questa domanda è fondamentale per noi; è nella direzione verso la concretezza; chiede «cosa» e conserva nell'«a te» implicito l'elemento personale stabilito nell'«io». E non è un esame obiettivo bensì una domanda, e con ciò costituisce un dialogo; e non è nemmeno una riflessione o un'intuizione, so-

Phronesis

prattutto non è un afferrare qualcosa di esistente, ma è una domanda. Con questa prima domanda si realizza finalmente un passo in avanti in quanto chi la pone si rivela come medico. Con la domanda: «Cosa c'è che non va?» l'oggettività ed il fenomeno originario dell'essere medico vengono inseriti nella realtà³.

Secondo le indicazioni di Weizsäcker, che condivido, la medicina deve allora aprirsi ad una concezione che superi il meccanicismo attraverso l'*intersoggettività* da considerarsi non come *un'aggiunta filosofica* o come psicologia applicata alla medicina, ma come il *fondamento* dell'atto medico.

Ma allora, mi si potrebbe obiettare, stando così le cose, non c'è alcun bisogno della consulenza etica? Secondo me il bisogno c'è e resta, a patto che lo si intenda come tensione a che - in un mondo accademico in cui la libertà di spirito dello studioso sembra soppiantata dalla Cortesia, Puntualità, Efficienza dell'impiegato dell'ikea⁴ - si realizzi un nuovo concetto di formazione.

³ *Ibidem*, p. 94.

⁴ L'espressione è di Maurizio Ferraris, cfr. *Una ikea di università*, Raffaello Cortina, Milano, 2008.

Phronesis

Libri per la pratica

Phronesis

Analisi

Davide Miccione, *Guida filosofica alla sopravvivenza*

(Milano, Apogeo, 2008)

di Stefano Zampieri

Entrando con piglio deciso nella categoria degli “apocalittici” in compagnia di personaggi come Günther Anders, Galimberti, Cioran, Davide Miccione inaugura questa riflessione certamente non accondiscendente, né indulgente intorno alla nostra condizione di uomini nel tempo estremo della tecnica, facendo luce sulla categoria del “perplesso” cioè di colui che si trova ad affrontare l’esistenza senza l’ausilio del luogo comune della tradizione e senza l’illuminazione del saggio. Una condizione quasi sotterranea, perché difficile, socialmente, da interrogare e da manifestare: meglio tenerla per sé, nasconderla, perché a esibirla troppo vivacemente si finirebbe per attirare l’attenzione del medico.

Una volta l’inquietudine dell’esistenza era materia da filosofi ma, fa notare Miccione, da molto tempo ormai i filosofi hanno smesso di agire conformemente a quel che dicono e pensano e sono anch’essi dunque responsabili di quella «schizofrenia ideale» (p. 8) dell’occidente dove nessuno più si aspetta che a certe idee corrispondano comportamenti conseguenti.

Nel migliore dei casi il filosofo è anch’esso un perplesso, ma egli proprio perché non subisce la perplessità ma la interroga, ne fa motivo di studio e di pensiero e così si mette nella condizione di poter fornire «guide di mera sopravvivenza» (p. 13) all’uomo comune, come quella che abbiamo fra le mani.

Così, dunque, si presenta questo straordinario libretto, come una guida filosofica nella perplessità del presente. Ovvero in un

Phronesis

tempo in cui bisogna difendersi dalla velocità ottusa della tecnica, dall'idea che essa possa supplire ai nostri difetti senza sforzo, senza fatica alcuna da parte nostra (così la liposuzione è meglio della palestra, le pastiglie più efficaci dell'esercizio con il quale potremmo imparare a vivere la nostra tristezza).

Ciò che appare necessario è difendersi dagli oggetti che condizionano la nostra esistenza chiedendo di esserne la parte essenziale, prima che gli oggetti stessi possano fare a meno di noi. Per questo Miccione si trova a dover evocare «un'etica e una pratica della fatica, dell'agone con le cose» (P. 38), per tornare a «fissare il senso profondo della fatica per l'uomo» (p. 39) e così prendere le distanze da quella condizione di dipendenza dalle cose che ci ammaliano con il loro potere di rendere facile la vita divorando però le nostre residue energie, la nostra capacità di essere.

In questa prospettiva si comprende bene l'esilarante rappresentazione del «tecnopellegrino», quello che fa il cammino di Santiago di Compostela spedendo i bagagli col taxi: insuperabile emblema di questo modo di intendere l'esistenza come un avere senza lottare, un ottenere senza competere, un vincere senza fatica e senza sforzo, un provare esperienze senza esserci mai veramente, un «progettare le cose che facciamo senza calcolare noi stessi in queste cose» (p. 44); è questo il modello cui ci induce la moderna civiltà occidentale, un modello in cui l'artificio tecnico si offre di liberarci dal dolore, dalla paura, dalla fatica, ma così lentamente e inesorabilmente ci sottrae la realtà stessa.

Da questo punto di vista, fa notare Miccione, la scuola buonista, accogliente, garantista, tollerante, terrorizzata dei suoi effetti traumatici, incapace di suscitare passioni, e di esigere responsabilità, incapace di porsi, direi io, come *esercizio* in funzione della vita stessa, rappresenta di certo «l'avamposto della follia» (p. 47), e non fa altro che coltivare un modello di uomo di «incredibile debolezza», un uomo che «conosce poco le frustrazioni dei suoi de-

Phronesis

sideri, poco il dolore, poco le privazioni, è inoltre abituato a considerare l'autocontrollo come un delitto di lesa spontaneità, l'autodisciplina come un castigo autoinflitto, la volgare sincerità a tutti i costi come espressività» (p. 51).

Le istituzioni della moderna civiltà, dalla scuola al mondo del lavoro, dalla famiglia alle pratiche della società di massa, fanno la loro parte per evitare il vero cambiamento che l'uomo d'oggi percepisce come troppo rischioso; egli preferisce illudersi di cambiare senza cambiare davvero, perché non ne è in grado, perché non sarebbe capace di sopportare un cambiamento vero, tale cioè da mutare profondamente il suo stesso mondo. E, d'altra parte, anche volendo gli mancano comunque i modelli cui paragonare il meglio e il peggio di qualsiasi trasformazione; tutto ciò che può fare allora è scegliere tra diverse versioni di sé.

In questo quadro si arriva all'assurdo per cui solo la *malattia* e la relativa terapia possono garantire l'anelata trasformazione; se non è più possibile pensarsi migliori o peggiori, almeno pensiamoci nella differenza tra malato e guarito che porta con sé l'apologia universale della categoria Nocivo/Curativo che ha definitivamente soppiantato quella antica Bene/Male, ma persino quella moderna Utile/Inutile, dando vita a quel *paradigma terapeutico* ormai dominante, in base al quale ci troviamo a dire «risolvete il mio problema (...) sono disposto a pagare qualsiasi prezzo tranne quello di mettermi anche minimamente in gioco, in discussione, di mutare anche solo minimamente il mio stile di vita o il mio modo di intendere l'esistenza» (p. 70).

Così ogni debolezza o scelta sbagliata diviene una patologia da curare e la responsabilità si sposta dal singolo alla scienza.

Miccione coglie perfettamente il legame tra questa visione della modernità e la Consulenza Filosofica (cfr. pp. 73-77) che nasce eccentrica rispetto a questo quadro ma non può fare a meno di esserne coinvolta, cedendo talvolta alla tentazione di lasciarsi ac-

Phronesis

creditarlo come una “professione d’aiuto” e così di farsi prendere anch’essa dal vortice della terapizzazione universale, anzi della «mondoterapizzazione» (cfr. 56 e sg.) come la chiama Miccione. È una preoccupazione del tutto condivisibile, dietro la quale c’è la realtà di una scelta che la Consulenza Filosofica nel suo complesso non ha ancora compiuto, una scelta radicale, quella che ci pone di fronte al bivio tra il proporsi come una possibile forma alternativa (e in fondo poco originale) di terapia della parola, e l’assumere su di sé il rischio di una radicalità di pensiero che non può che metterci di fronte alla scena sconvolgente di una modernità prepotentemente volta alla propria autodistruzione.

Quella che si apre di fronte a questa seconda possibilità - che il libro di Miccione non esplicita ma lascia senza equivoci all’intelligenza del lettore - è una scena carica delle macerie di una condizione storica nella quale siamo invischiati e dalla quale non usciremo né presto né bene, ma ciò non toglie che ci appartenga la responsabilità, e quindi la necessità di essere presenti al nostro tempo.

In questa direzione si colloca anche la lucida ed efficace critica alla diffusa tentazione di cercare rifugio in un oriente che rappresenta prima di tutto una occasione di fuga dall’occidente, ovvero la possibilità «di uscirsene alla chetichella dalla responsabilità della contemporaneità» (p. 102). Spesso, infatti, non ci si avvede che quanto affascina nelle dottrine orientali era già contenuto in qualche recesso della tradizione culturale e filosofica occidentale.

In generale quel che di meglio sembra emergere in questa improvvisa attenzione alle pratiche dell’oriente è una effettiva attenzione all’uomo come insieme di contro allo sguardo sezionatore della scienza occidentale tutto concentrato sui singoli organi e sostanzialmente dimentico dell’unità della persona. L’osservazione è corretta, ma falsa, come fa notare Miccione, perché era già patrimonio della medicina greca, ed è, aggiungo io, acquisizione fon-

Phronesis

damentale di tutto il pensiero fenomenologico. La tentazione orientalistica invece schiaccia l'occidente in una sua versione, quella scientifica, e ignora che esiste un'altra via del pensiero (quella via lungo la quale incontriamo anche la pratica filosofica).

In definitiva dal panorama rappresentato da Miccione, pur con la sottile ironia e la leggerezza disincantata di chi ha fatto, o cerca di fare un passo indietro, emerge il compito impegnativo per chi sappia cogliere il valore di novità contenuto in un modo diverso di avvicinarsi alla filosofia a partire da quel semplicissimo e insieme terribile principio di coerenza che appare capace da solo di smontare buona parte della cultura filosofica contemporanea, non perché intellettualmente inadeguata ma piuttosto perché esistenzialmente inetta, piegata su se stessa, ripiegata in una attività tecnica e funzionale, ma scissa nel gesto concreto dei filosofi, tra un dire ed un agire che non si intersecano se non per sbaglio. Ecco, ricominciare da questo principio di coerenza, che diventa, a cascata, un principio parresiasico e insieme un interrogativo mai stanco di sé, che piglia con forza il nostro essere incerti nella vita, il nostro essere perplessi, e lo torce verso un dovere etico di presenza a noi stessi e al mondo.

Phronesis

Analisi

Wilhelm Schmid, *La vita bella. Introduzione alla filosofia dell'arte della vita* (Milano, Apogeo, 2007)

di Giacomo Pezzano

L'obiettivo dichiarato dell'autore è quello di contribuire alla costituzione di un "altro Moderno" rispetto a quello attuale - che ha rifiutato lo «spazio per la formulazione delle domande vitali, per il soffermarsi intorno alla domanda su se stessi e sul proprio tempo, insomma per il lavoro su di sé» (Wilhelm Schmid, *La vita bella. Introduzione alla filosofia dell'arte della vita*, Apogeo, Milano 2007, p. 26) - in modo da tornare a riflettere sulla vita e giungere così a elaborare un'arte di stare a capo dell'esistenza. Non si tratta tanto di cambiare il mondo, quanto piuttosto di insistere sulla possibilità che ogni singolo ha di plasmare la propria vita: sfuggendo agli imperativi moderni del tempo onnivoro, che impone continuamente cambiamenti e trasformazioni, della fuga dal dolore e dalla sofferenza, ritenuti inaccettabili e di ostacolo al raggiungimento della felicità, e del pensare positivo, che soffoca le contraddizioni e tenta addirittura di cancellare il pensiero della morte.

La questione fondamentale dalla quale parte l'itinerario proposto da Schmid è se sia veramente nostra la vita che noi stessi viviamo; la soluzione a questo problema non avrà forma *normativa*, ossia di «norme e forme di obbligazioni universali»¹, bensì *ottativa*, volta cioè ad aprire opzioni e possibilità, interrogandosi sulle condizioni di possibilità di un'arte della vita e lasciando libero spazio alla scelta del singolo soggetto: curarsi di rendere bella la

¹ *Op. cit.*, p. 10.

Phronesis

vita significa «non prendere la vita semplicemente così come viene, seguendo la legge di inerzia, ma occuparsi dell'esistenza e renderla consapevolmente oggetto da plasmare»².

Può la filosofia fornire il suo contributo in vista di tale scopo? A parere di Schmid indubbiamente, dato che la riflessione filosofica è ricerca di ragioni e di motivazioni, è chiarificazione concettuale, è rinvenimento di connessioni e di strutture fondamentali, è esame delle condizioni, è esplicazione delle possibilità: è cioè in grado di fornire una più adeguata comprensione delle situazioni della vita e delle possibilità proprie di ciascun individuo di fronte agli accadimenti della vita. È sul piano del pensiero che la filosofia

*presta la sua opera di consulenza per affrontare i problemi della vita, se è vero che tante volte non siamo vittime di anonimi poteri esterni o di strutture psichiche interne, bensì di un pensiero che ci lascia pensare solo in un modo e non altrimenti. Il pensiero può influenzare atteggiamenti e comportamenti e liberarci dalle strettoie*³.

Schmid sostiene che ci si avvicina alla filosofia nel momento in cui iniziano a venir poste domande su se stessi in prima persona, domande con un significato non *morale* bensì *esistenziale*, riguardo cioè alla possibilità di sopportare la problematicità e l'insondabilità dell'esistenza, «senza negare il dolore che ne deriva»⁴. Chi è scontento di sé e della propria vita si pone, secondo Schmid, sette domande fondamentali intorno alla possibilità e alle forme dell'arte della vita: I) domanda sul *senso* dell'arte della vita: *perché la vita si deve comunque mettere in forma?*; II) domanda *fondamentale*: *come posso dirigere la mia vita?*; III) domanda *strutturale*, sulle situazioni di applicazione: *qual è la situazione in cui vivo? Come è possibile creare situazioni in cui si possa vivere?*; IV) domanda relativa alle

² *Op. cit.*, p. 12.

³ *Op. cit.*, p. 11.

⁴ Wilhelm Schmid, *La vita bella*, cit., p. 21.

Phronesis

opzioni: quale scelta ho io?; V) domanda relativa al *soggetto: chi sono io?*; VI) domanda *ermeneutica: qual è la mia comprensione della vita?*; VII) domanda *pratica: cosa posso fare concretamente?*.

A parere di Schmid il fatto che la vita sia breve rappresenta “l’argomento finale” che giustifica la messa in forma della vita: una volta presa coscienza del proprio *mortale limite* ha inizio il tentativo di appropriarsi della propria vita, secondo la scelta assoluta assunta dal soggetto che, allo stesso tempo, tiene conto del contesto sociale, di potere e di strutture intersoggettive che rappresentano l’orizzonte della sua esistenza, giungendo così a una comprensione del significato di sé e degli altri, cosa che richiede l’organizzazione e la messa in forma del soggetto tramite la *cura di sé*, la quale si esplica nella messa in opera di esercizi e tecniche specifici.

Pertanto a parere di Schmid la filosofia dell’arte della vita «comprende un’ascetica (...), l’esercizio, da attuare sul piano fisico, psichico e spirituale, grazie a cui il Sé forma e trasforma se stesso e la propria vita»⁵: il *lavoro della cura* è quello di apprendere l’*abitudine*, la cui regolarità e il cui martello della ripetizione incessante conducono verso la padronanza di sé e verso l’esercizio cosciente dell’arte della vita, causando un *esonero dalla scelta* che favorisce la familiarità con l’ambiente circostante e l’uscita dal caos che caratterizza ogni momento di scelta; l’*abituarsi* permette un più comodo *abitare*.

Le diverse abitudini hanno la capacità di dare origine a quel particolare *potere* che dà forma alla padronanza di sé e si basa sul *principio di inerzia*, ovvero sulla *passiva perseveranza* essenziale a ogni abitudine. Schmid, a questo punto, segnala due dilemmi, tra loro collegati: innanzitutto «l’abitudine consente un modo di vivere

⁵ *Op. cit.*, p. 35.

Phronesis

tranquillo, tuttavia porta con sé anche un certo ottundimento»⁶, rischiando così di rendere il soggetto schiavo delle abitudini; inoltre, radicalizzando il primo punto, l'abitudine si sostituisce alla necessità naturale, con il pericolo di cancellare lo spazio per la libertà delle scelte di vita e per la riflessività dell'agire. La soluzione a questi dilemmi va ricercata nella *flessibilità* che contrasta l'irrigidimento in forma di abitudini, nella *spontaneità* che crea le condizioni per orientare il Sé nell'inconsueto e nella *sensibilità del Sé* che mantiene l'attenzione sempre vigile: il Sé sarà così costantemente al lavoro anche per "abituarsi a non abituarsi".

Il momento successivo a quello del lavoro ascetico è quello della *soppressione della cura*, che consiste nella distrazione dalla concentrazione e nel godimento sensibile, azioni che non annientano la cura, ma la rendono anzi nuovamente possibile, dato che «non solo (...) la cura e i piaceri non si escludono, ma la cura è ciò che procura al Sé il pieno godimento dei piaceri»⁷: in questo senso la soppressione del Sé è il presupposto per la sua ricostituzione e va ricercata tramite la *limitazione intenzionale*, l'*autocontrollo* e la *selettività*, strumenti per impedire che un *uso cosciente* dei piaceri si trasformi in un *consumo* volto allo sperpero e alla dissipazione. A tal fine, Schmid parla della necessità di una rinnovata *arte dell'erotica* che sappia guidare verso «la pienezza dei piaceri, la loro composizione e l'abilità nel modo di rapportarvisi»⁸ e sappia inoltre insegnare che la pienezza della vita abbraccia la contraddizione di piacere e dolore.

Avviene così il passaggio al terzo momento della cura, quello dell'*impulso*, che si interroga sul *sensu del dolore* e porta alla consapevolezza che «è solo tra piacere e dolore che la vita si distende»⁹: il

⁶ *Op. cit.*, pp. 40 sg.

⁷ *Op. cit.*, p. 46.

⁸ *Op. cit.*, p. 49.

⁹ *Op. cit.*, p. 52.

Phronesis

dolore rappresenta uno *sprone alla coerenza del Sé*, lo rende cioè più intimo con se stesso permettendo di sostituire al concetto di *intervento contro* il dolore quello di *integrazione*, attuabile tramite l'*espressione* e l'*ermeneutica*, la quale si pone la domanda circa il *senso* del dolore (ovvero la sua *contestualizzazione*) e il suo *significato* (ovvero la sua *importanza*). In questo modo si giungerà a riconoscere che il confine dell'*intollerabilità* del dolore non è fisso e assoluto bensì dinamico in relazione alla situazione e alla sensibilità del soggetto coinvolto e, inoltre, si giungerà a distinguere tra l'effetto *distruttivo* del dolore e quello *produttivo*: il dolore, quando possiede completamente, rende irrilevante il mondo, ma, allo stesso tempo, fa nascere un rinnovato mondo interiore.

Schmid propone ancora, come quarto momento della cura di sé, uno sguardo diverso sulla malattia rispetto a quello medico-terapeutico: egli infatti reputa la malattia un'occasione che, proiettando il Sé al di fuori dell'esistenza vissuta e favorendone così un atteggiamento più riflessivo, ne catalizza l'attenzione, di modo che «per un'arte riflessiva della vita non è senz'altro preferibile essere completamente liberi da patologie»¹⁰, in quanto «il contrario della salute non è la malattia, ma la *mananza di cure* nei riguardi propri e della propria vita»¹¹.

È necessario, dunque, *vivere la contraddizione tra salute e malattia*, dedicandosi alla cura tanto dell'anima quanto del corpo, prendendo cognizione del *proprio limite* e *scegliendo* così le proprie condizioni di salute, in vista di una equilibrata cultura del corpo (opposta a giudizio di Schmid alla moderna *somatomania* del *fitness* e del *wellness*) che sfoci in un'*arte del contatto*¹².

Proprio nell'ottica di opposizione al rifiuto della sofferenza e della malattia, Schmid propone (con particolare riferimento a Se-

¹⁰ *Op. cit.*, p. 62.

¹¹ *Op. cit.*, p. 144.

¹² Cfr. *Op. cit.*, pp. 142-149.

Phronesis

neca e Montaigne) un ritorno agli antichi esercizi di *meditatio mortis* (come il *pensiero della morte*, diverso dalla *comprensione* in quanto è il costante *vivere* il contatto con essa e la *condivisione della morte altrui*, ossia lo sforzo di vivere la morte altrui come se fosse la propria)¹³, in grado di condurre a una serena accettazione del proprio *limite*, dato dalla ineluttabile condizione di mortalità che caratterizza l'essere umano: la morte come limite dà forma e significato alla vita intera, stimola e dà motivazione, sprona a gustare in pienezza questa vita e alleggerisce i momenti di difficoltà. La morte, dunque, restituisce al presente incitando a viverlo nella maniera più piena possibile: si tratta in ultima istanza «di orientare nuovamente la vita nel presente e di non perderla incuranti del tempo che passa»¹⁴.

Per ridare impulso a un uso cosciente del tempo Schmid propone cinque tecniche: I) tecnica *fondamentale: uso del tempo* che si distingue dal suo *consumo*, poiché il primo *suddivide* il tempo per farne un uso *autonomo* e *contraddittorio*; II) tecnica *sperimentale: saggiare* per stimolare la *curiosità* e la *fantasia* del Sé, tramite l'intrapresa di tentativi intenzionali e il lasciarsi andare (con la compenetrazione di attività e passività) che diano spazio a una *libera accettazione della contingenza e del caso*; III) tecnica del *rapporto con gli affetti: arte di adirarsi* che si configura come calcolo che oscilla tra gli estremi dello *sfogo non controllato* e del *completo controllo*; IV) tecnica del *trattamento delle contraddizioni: arte dell'ironia* come arte della *distanza* e del *far emergere l'altro*, che comporta, da un lato, la possibilità di cercare altre strade rispetto a ciò che appare incompatibile o inconciliabile e, dall'altro lato, il pericolo di sfociare in atteggiamenti di rassegnazione verso ciò che viene percepito come insopportabile; V) tecnica dell'*inversione: pensare negativamente* per prefigurarsi ogni

¹³ Cfr. *Op. cit.*, pp. 65-68.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 70.

Phronesis

possibile avversità ed evitare delusioni, riacquistando così il «diritto al cattivo umore» e una posizione di scepsti serena e distante.

Le conseguenze di questo percorso sono l'oscillare tra la *malinconia*, che rappresenta la *sospensione* dell'arte della vita, e il *distacco*, che ne rappresenta il *riavvio*: infatti da un lato la malinconia porta a una *cura apprensiva del Sé*, sofferta, passiva e angosciata, mentre, dall'altro lato, lo *sguardo esterno* permette, acquisita la consapevolezza che dare forma alla vita significa *dare un limite* e agire entro esso, di passare dal quietismo all'apertura verso l'imprevedibile, portando a una *cura abile di Sé*, paziente, attiva, attenta, avveduta e in grado di saper attendere, lasciando spazio e tempo tanto a sé quanto agli altri.

Analogamente a quanto avveniva in riferimento al godimento sensibile - ma partendo dalla situazione opposta - con lo struggimento malinconico si sospende l'arte della vita per impararla nuovamente e Schmid giunge così a dare una definizione di arte della vita:

Con arte della vita s'intende saper tener conto del tempo, orientarsi nel mondo per come esso si può esperire, prendere la vita nelle proprie mani e darle una direzione consapevole, agire con metodo, trovare la propria misura senza abbandonarsi all'eccesso [...]. L'arte della vita tende a trovare il senso della vita, non però "il senso" in quanto tale - essa, infatti, non conosce alcun desiderio di assoluto e persino l'entusiasmo che di tanto in tanto si fa strada viene moderato dal soggetto, per non trovarsi alla fine con delusioni fin troppo amare¹⁵.

Arte della vita come costruzione di una vita libera dunque, che dia spazio a sé e agli altri: su questo punto si innesta una interessante proposta di Schmid, che rappresenterebbe anche la prima delle due grandi sfide della filosofia dell'arte della vita: lo *stile di vita del Sé ecologico*, «che tenga conto del contesto ecologico e che si

¹⁵ *Op. cit.*, p. 112.

Phronesis

inserisca in esso»¹⁶. Si tratta di uno stile di vita *scelto* dal soggetto dell'arte della vita che dà fondamento esistenziale a una *pratica di condotta di vita* caratterizzata da dieci aspetti: I) la *comprensione ampliata del Sé* che allarga lo sguardo al di là dell'ambiente immediato e coglie la propria esistenza in un orizzonte più comprensivo; II) la conduzione di una *vita ragionevole* dinnanzi a tale orizzonte ampliato, che individua la *giusta misura* nello sfruttamento delle risorse e delle tecniche disponibili; III) un'*ascetica* in grado di affermare un impiego proprio, riflessivo, calcolato, discreto e controllato delle tecniche; IV) la *riflessione sulle proprie abitudini*, per una scelta attenta e consapevole che valuti le conseguenze ecologiche di ogni gesto quotidiano; V) il passaggio *dal consumo all'uso* attento, accurato e premuroso; VI) il *riciclaggio*, inteso anche come una rinnovata attenzione ai cicli della vita; VII) uno stile di vita all'insegna della *durevolezza* e della *sostenibilità* che allarghi il proprio agire inscrivendolo in un orizzonte temporale più comprensivo; VIII) un'*ecologia del corpo* che, considerando il corpo come un piccolo ecosistema interno a un macroecosistema, dia vita a una «dieta dell'esistenza»; IX) il *godimento della vita*, ovvero la completa liberazione dei sensi, risultante «dalla percezione e riflessione dell'enorme ricchezza e molteplicità degli ecosistemi, sia nella macroprospettiva che nella microprospettiva»¹⁷; X) il *sensu del distacco*, in grado di favorire rinunce anche laddove una crisi ecologica sembri minacciare l'esistenza dell'uomo.

La seconda grande sfida della filosofia dell'arte della vita è, a giudizio di Schmid, quella di orientare l'esistenza nel *cyberspazio*, un nuovo mondo popolato da informazioni che viaggiano in una dimensione non reale nel senso tradizionalmente inteso, bensì informale e caratterizzata da un «cielo digitalizzato» che rimette in

¹⁶ *Op. cit.*, p. 127.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 132.

Phronesis

discussione i concetti dello spazio, del tempo, del Sé e dei loro influssi reciproci, dando come nuova forma-soggetto quella dello *slittamento* (tra soggetto e oggetto e, insieme, nel tempo e nello spazio) e dissolvendo lo spazio. La risposta dell'arte della vita si esprime in tre diverse specie di condotta di vita: in primo luogo una condotta *orientativa* che mira a potenziare le capacità di scelta del soggetto per non finire sommerso dalla valanga di dati (*riduzione esistenziale*); in secondo luogo una condotta che *dà forma alla vita*, ovvero istituisce un limite consapevole alle possibilità del soggetto; in terzo e ultimo luogo una condotta *distaccata* che rifiuti l'*interpassività* per favorire l'*interattività*.

Se la filosofia dell'arte della vita si mostrerà in grado di vincere queste sfide potrà allora produrre una *serenità dionisiaca* nei confronti dell'insondabilità degli abissi dell'esistenza, una serenità data dal pieno raggiungimento della *potenza di Sé*, che rappresenta l'espressione di una vita realizzata e la forma di condotta di una vita senza pentimento: l'arte della vita ricerca la *felicità* e vuole *dare senso alla vita*, configurandosi pertanto come un'*ermeneutica dell'esistenza* che non solo rintraccia e rinviene *connessioni* (sensibili o astratte) per inserirsi in esse, bensì, e in maniera più profonda, *crea* e dà origine a uno *spazio ermeneutico vitale da abitare*; in altre parole, il soggetto dell'arte della vita, guidato dal *principio della sovrabbondanza ermeneutica* (secondo il quale la vita contiene in potenza più senso e significato di quello rinvenibile in atto), possiede un *potere di comprensione ermeneutica autonomo*.

Schmid compie un ultimo e decisivo passo, affermando che il senso della vita è uno: vivere una *vita bella*. L'arte della vita trova allora piena espressione nell'*estetica dell'esistenza* (per la cui formulazione l'autore si ispira a Foucault), riassumibile in cinque aspetti: I) la *potenza di Sé*, che è tanto potenza *del Sé sul Sé* quanto potenza *del Sé sui* dispositivi di potere che cercano di influire sulla sua autonomia; II) la *messa in forma dell'esistenza*, che rende la vita

Phronesis

un'opera d'arte e vede l'estetica come un'etica che ha superato le morali del dovere; III) l'*atto della scelta personale* che rappresenta la più forte espressione della potenza di sé perché con essa «il soggetto si dà da sé il suo dovere»¹⁸ (anche nel caso di una scelta che semplicemente prenda libera coscienza dell'incalcolabilità e dell'indisponibilità delle circostanze); IV) la *sensibilità - sentimentale, sociale e politica* - e la *capacità di giudizio* che rendono possibile la scelta adeguata, selezionando condizioni, criteri e possibilità; V) la *realizzazione della bellezza*, dove il Bello viene da Schmid definito riunendo in esso la dimensione etica e quella estetica - e qui Schmid riconosce di andare oltre a ciò che ha espresso Foucault - : «bello è ciò che *appare meritevole di approvazione*»¹⁹, tanto agli occhi dell'individuo quanto a quelli degli altri.

Schmid, considerando il bello come ciò che può orientare la vita e nei cui confronti l'individuo può dire di sì, formula l'*imperativo esistenziale fondamentale dell'arte della vita*: «dai una forma alla tua vita in modo che possa suscitare la tua approvazione»²⁰; in altre parole: «l'arte della vita può significare questo: *fare in modo che la propria vita sia bella*»²¹. La vera vita è, in conclusione, quella *bella* che, rifiutando la *moderna felicità consumativa*, recupera l'*antica felicità autarchica e tichica*, facendo sì che l'individuo si riappropri di sé e della potenza di sé e che resti aperto nei confronti della bellezza dell'attimo casuale, vivendolo e assaporandolo in tutta la sua pienezza.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 173.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 174.

²⁰ *Op. cit.*, p. 175.

²¹ *Op. cit.*, p. 177.

Phronesis

Notiziario

Phronesis

Philosophical Life

IX International Conference on Philosophical Practice

16-20 luglio 2008 - Carloforte

di Chiara Zanella

Questa relazione della Conferenza non potrà che essere riduttiva e, soprattutto, risentirà inevitabilmente della personalità di chi scrive, dei suoi interessi, delle sue scelte di partecipazione ad un laboratorio piuttosto che a un altro. Il limite implicito alle manifestazioni di questa portata è l'impossibilità di cogliere tutti gli spunti degni di nota che in essa appaiono. Segnalo pertanto che, per quanto concerne la prima sezione dell'articolo dedicata alla vita filosofica, mi riferirò solo ad alcune lectures tenute in assemblea plenaria. Nella seconda parte, ossia nel paragrafo sulla politica, farò invece arbitrariamente riferimento anche ad alcuni laboratori cui ho assistito trovandoli di notevole interesse (particolarmente, Polednitschek e Pollastri, il secondo "in differita" a Firenze).

Dal 16 al 20 luglio 2008 a Carloforte, ridente cittadina

dell'omonima isola sarda, si è svolta la IX Conferenza Internazionale sulla Pratica Filosofica che ha visto la partecipazione di molti tra i più prestigiosi esponenti della scena mondiale.

La Conferenza si è articolata in quattro giornate fitte di appuntamenti: davvero un'impresa per gli organizzatori, supportati da *Officina Filosofica*, mettere a punto l'orario di conferenze e trasporti, tanto che qualche inevitabile disagio tecnico è stato accolto con grande bonomia dai partecipanti. Gli incontri in plenaria (*lectures* e *forum*) si sono tenuti presso il Teatro Cavallera, nel centro della cittadina di Carloforte; i laboratori, invece, erano ospitati presso l'attiguo Istituto Nautico, ma in realtà molti angoli del piccolo centro isolano hanno fatto da sfondo alle più diverse pratiche filoso-

Phronesis

fiche (P4C, *cafés philosophiques*, *workshop...*), tutte aperte al pubblico.

Davvero encomiabile l'impegno che la sezione sarda di Phronesis ha profuso prima, durante e dopo la Conferenza, in un contesto territoriale che non ha certo facilitato le cose; «evento nell'evento», come lo definisce Luca Nave nell'editoriale della "Rivista Italiana di Counseling Filosofico", n. 4, la fruttuosa e promettente collaborazione tra Sicof e Phronesis per la buona riuscita della Conferenza.

Vita filosofica

Assente Umberto Galimberti, i lavori sono stati aperti da Neri Pollastri e Lodovico Berra i quali hanno declinato, ciascuno a suo modo, il tema della Conferenza, la vita filosofica.

Neri Pollastri, prendendo per primo la parola, ha sottolineato come il concetto di vita filosofica sia centrale per le Pratiche siccome esse si sono venute disegnando nel tempo,

con la via via crescente messa a fuoco esperienziale delle implicazioni del "fare" pratica filosofica, fino al punto da far ritenere che «la "vita filosofica" - una volta compreso meglio cosa essa sia - potrebbe costituire un importante elemento di qualificazione (...), un tratto personale il cui possesso potrebbe essere richiesto ad ogni professionista».

Filosofia come processo, come dialogo, come spinta alla ricerca: ecco i contorni disegnati da Pollastri di quel "filosofare" a cui l'ospite viene condotto a partire dalla sua esperienza di vita e in vista di un ritorno ad essa, senza alcuna velleità di trasformazione che non passi da una eventuale ricezione per via di cuore, se così si può dire, mero *sottoprodotto* del puro filosofare: «Si potrebbe forse chiedere che la "vita filosofica" sia qualcosa d'altro e di più. Ad esempio, le si potrebbe chiedere di includere un esplicito momento "trasformativo" che vada aldilà del mero lavoro "di pensiero",

Phronesis

dovendo essa avere per obiettivo sia il superamento dell'astrattezza tipica della filosofia tradizionale, sia il cambiamento della nostra esistenza (...) [Ma] questo è il punto essenziale della Pratica filosofica: che essa, coltivata con la giusta intenzione, ha effetti trasformativi anche se è puramente linguistica».

Lodovico Berra, nell'intervento di apertura, ha invece proposto la Meditazione Metafisica, *mélange* filosofico-pratico di Oriente ed Occidente, quale efficace punto di contatto tra la vita vissuta e la riflessione filosofica, asserendo che «ogni ricercatore, che voglia sviluppare una filosofia creativa, deve indagare se stesso e il mondo attraverso esperienze vere e concrete, abbandonando per qualche tempo scrivanie e biblioteche (...). Infatti, la Meditazione Metafisica è una filosofia percettiva e sensoriale, che non può essere facilmente descritta o raccontata». Nella proposta di Berra, la Meditazione parte «da considerazioni

filosofiche su un tema da sviluppare in modo esperienziale e poi, se possibile, in modo teoretico. Non è importante la meditazione in quanto possibilità di produrre qualche effetto, quanto piuttosto l'indagine mentale che l'accompagna. Tuttavia, il perseverare in esercizi di meditazione può senz'altro fornire un valido aiuto alla ricerca della saggezza».

Importanti contributi alla speculazione intorno al concetto di vita filosofica sono stati proposti nelle giornate successive in assemblea plenaria da Petra von Morstein e Anders Lindseth.

Può essere vero che la filosofia sia destinata a finire in poesia, - dice von Morstein - ma *sicuramente* essa è nata dalla poesia.

La filosofia è originariamente una «immediate lived experience» un'esperienza vissuta e non mediata, non discorsiva, *extra-ordinaria*; nell'assumere un'articolazione - non esiste esperienza senza articolazione - essa domanda una parola

Phronesis

poetica. L'esperienza filosofica originaria è vissuta dal filosofo in quanto soggetto non oggettivabile e il suo "Io" di singolo nel filosofare rimanda costantemente a questa vaghezza d'origine, una sorta di creatività implicita che lo vincola a tener presente che «l'indeterminatezza cammina con noi lungo tutto il pensiero filosofico: la riflessione sull'essere nel mondo comincia da un passaggio poetico».

Se in questo contesto - continua von Morstein - si introduce il concetto di "responsabilità", la sua connotazione assume una coloritura particolare: responsabilità significa che io rispondo alla mia libertà razionalmente, e tuttavia senza mai scordare che il primo passo della filosofia è, appunto, un passo poetico. I sentimenti interiori del bene e del male, sorti all'interno di quella che è stata chiamata «immediate lived experience», prevalgono sulle ragioni sociali e sulle ragioni del Tu, conosciute attraverso la fallibile *con*-scienza.

Come è possibile, allora, vivere interconnessi agli altri? Come dovremmo vivere in quanto membri della comunità umana?

Se è vero che la nostra "monolitica personalità" è separata da quella degli altri - prosegue von Morstein - è anche vero che essa è «indissolubilmente legata alle *azioni* passate, presenti e future che ciascuno di noi ha messo, mette o metterà in campo».

Vista da questa prospettiva, la pratica filosofica non può che essere una pratica politica la cui riflessione parte dal fatto che il bene e il male entrano nel mondo attraverso il soggetto e le sue azioni e che «*my freedom is yours*», la mia libertà è la tua; ora, siccome l'esperienza della libertà - rimarca von Morstein - è un'esperienza di tipo estetico dove non c'è oggetto, né intenzionalità, essa è libera da confini obiettivi, non è descrivibile, né oggettivabile: tutto proviene dalla parte più intima di noi stessi e si collega al contesto. Nell'es-

Phronesis

perienza estetica l'io sa di essere inserito in un contesto, ma non è *self-conscious*; questo è il punto di convergenza tra l'esperienza estetica e quella morale, «la libertà non è qualcosa che separa. Sono soggetto, non oggetto; non ho nessuna identità, nessuna autocoscienza; mi rapporto totalmente al contesto».

A cogliere tutto questo è uno sguardo retrospettivo grazie al quale sorge la domanda filosofica: come dovrei vivere questa particolare, individuale situazione all'interno di una comunità ontologicamente data?

La pratica filosofica accoglie proprio questo quesito: quando una persona avvicina un consulente, ciò che domanda è un ri-bilanciamento tra le sue questioni personali e lo sguardo filosofico sulla vita, uno sguardo che coglie il generale oltre il particolare.

La differenza tra il consulente e il consultante dovrebbe stare nel fatto che il filosofo ha messo alla prova i metodi filosofici in ordine all'arte di vive-

re: «condurre una vita filosofica è necessario per essere un consulente filosofico», questa la lapidaria conclusione di Petra von Morstein.

Anders Lindseth, dal canto suo, afferma di apprezzare questo cambio di attenzione dalla pratica al praticante.

Il filosofo deve provare se stesso nel vivere; ma, prosegue Lindseth, cosa si intende con ciò? Una vita morale e virtuosa oppure una vita saggia?

«In ordine al filosofare dobbiamo mettere da parte la tentazione di usare i termini come se essi potessero definire concetti astratti che descrivono delle realtà, per farli poi lottare gli uni contro gli altri». Occorre tornare alla *praxis*, alla pratica di vita esaminata.

Tuttavia, ogni descrizione di esperienza è una narrazione. Da qui, come ritrovare il sentiero verso il *movimento* della vita?

«Ritornando all'esperienza vissuta - afferma Lindseth - che ha una struttura dialogica, a partire dal dialogo interiore»

Phronesis

il cui fine è trovare un orientamento. Tramite questa sua struttura dialogica l'esperienza vissuta può diventare il fondamento della vita filosofica. Il dialogo deve creare uno spazio all'interno del quale l'esperienza vissuta diviene reale: tutto quanto viene narrato si dispone in uno stesso luogo assieme a tutto quanto è stato narrato; ciò che i termini significano è un'azione, non un concetto teorico.

Si aprono due grandi sfide - conclude Lindseth - per la Pratica Filosofica: la prima è quella di trovare un orientamento per noi stessi in quanto praticanti (e un dialogo permanente con noi stessi potrebbe non essere sufficiente); la seconda, di rimanere all'interno di questo dialogo vivente, di non allontanarci dall'esperienza vissuta.

La politica

L'orizzonte politico delle Pratiche non è stato oggetto di una trattazione separata, ha colorato tutta la riflessione

sulla vita filosofica ma, data la rilevanza del tema, vorrei presentarlo nel dettaglio a partire da una suggestione che Ran Lahav ha proposto in plenaria: «Che cos'è un uomo saggio? Non è necessariamente qualcuno che sa molte cose intorno al pensiero teoretico; non è nemmeno un tipo sveglio; (...) la saggezza è una sorta di comprensione, il saggio è colui che è parte di un orizzonte più grande. (...) Pensiamo ad un bambino: crescendo, egli vede sempre le medesime cose di prima, ma improvvisamente esse si aprono a nuovi orizzonti; anche all'uomo saggio accade qualcosa di simile».

La capacità di procedere da questo primo passo al vero e proprio cambio di visione non è tuttavia solo una questione di ragione. «La comprensione che chiamo saggezza - continua il nostro - è frutto di molteplici abilità, di un continuo lavoro su se stessi. (...) Essere uomini migliori promuove un cambiamento». È da questa prospettiva interiore del singolo

Phronesis

che proviene ogni possibile cambiamento sociale.

Thomas Polednitschek, autorevole rappresentante del pensiero tedesco, riprende in un affollato laboratorio questi concetti sviluppandoli in modo complementare: ricondurre il particolare della vita singola al contesto sociale, è questo il compito della Pratica Filosofica. Non lo studio del consulente, ma l'*agorà* è il *luogo* delle Pratiche: il consulente non si prende cura di una vita problematica in relazione a se stessa promuovendo con ciò anch'egli, come psicologia e psicoanalisi, una «sostituzione del "politico" con lo "psicologico"». No, il consulente deve ricondurre il questionare del suo ospite al contesto sociale, visto che «da persona del consulente è il Singolo in quanto *Io politico*: egli si focalizza sull'autodeterminazione che rende possibile il pensare». E più avanti: «Io identifico la vita de-politicizzata dell'*homo psychologicus* e dell'*homo oeconomicus* nell'epoca post-moderna con

la *vita offesa* di cui parla Adorno».

«Ecco quanto costituisce, secondo la mia opinione, la crisi dell'Europa all'alba del XXI secolo: (...) l'Europa non vuole più essere il "rappresentante singolare del generale" avendo rigettato le origini della sua auto-coscienza, ossia lo spirito di Atene e l'eredità di Gerusalemme. Il loro posto è stato preso dalla spirito oggettivo della modernità, dal linguaggio della razionalità scientifica e tecnologica, nonché dalla logica dell'economia neo-liberista». L'autocoscienza collettiva sembra evaporata.

Polednitschek non usa mezzi termini: «Va detto chiaramente che chi sta cercando l'autorealizzazione individuale è fuori posto in uno studio filosofico. Infatti, è la "generalizzazione dell'individuale" (Theunissen) la sostanza della consultazione filosofica e non la de-contestualizzata individuazione dei suoi consultanti».

Questa trasformazione del particolare in senso etico di cui

Phronesis

parlano Hegel e Marx si concretizza nella pratica filosofica attraverso il pensiero dialogico il quale «libera l'ospite dalla sua soggettività atomizzata e isolata e contribuisce all'accrescimento e al rafforzamento dell'abilità di ritrarsi da se stesso».

Prosegue ancora Polednitschek: «Il cittadino, o Io politico, è per me quel soggetto di cui Petra von Morstein dice che è separato dagli altri ma inseparabilmente legato ad essi». Ciò che lega i singoli è l'accettazione di questa comune appartenenza all'esistenza civile: nella consultazione filosofica «le domande individuali sono trasformate in questioni sopraindividuali e di rilevanza generale».

E conclude così, Polednitschek, nell'aula caldissima: «Questa società civile non è solo l'alternativa alla deformata e post-civile "Società degli Individuali" (Elias) in seno all'economia neo-liberista, ma, altrettanto, l'alternativa senza alternative a qualsiasi società

su questa Terra in cui i diritti umani sono violati e la libertà civile è soppressa attraverso il terrorismo di Stato».

Anche Neri Pollastri concepisce le Pratiche in un orizzonte trasformativo del contesto sociale. Nel suo laboratorio egli parte da alcune domande tese a far emergere l'enorme divario esistente tra lo stile di vita della società consumista - la quale brucia un'alta percentuale delle risorse mondiali per soddisfare le esigenze di una ridottissima parte di umanità - e lo stile di quello che definiamo "resto del mondo", invitando i presenti a "giustificare", argomentandolo razionalmente, il loro modo di vivere. Nel proporre questo esame, Pollastri dichiara che la Pratica Filosofica «deve in primo luogo permettere all'individuo di riscoprire la propria identità di uomo tra gli uomini, di essere vivente all'interno della natura vivente, fino a riconsegnargli il senso e la responsabilità del suo agire attivo etico e poli-

Phronesis

tico».

«La “vita filosofica” - dice ancora il Nostro - sembra avere a che fare con la costante e metodica pratica nella propria esistenza quotidiana del pensiero filosofico, cioè del socratico esame delle proprie idee riguardo al mondo, all'uomo, alla società in cui si vive e alla propria identità stessa, anche e soprattutto quando queste idee si intersecano con le scelte che ciascuno, in quanto essere sociale e cittadino, deve fare per assumere nel mondo il platonico “giusto posto” e le responsabilità che gli competono, e specialmente quando tali scelte entrino in competizione con i propri desideri e le proprie reazioni emozionali».

In questa restituzione del singolo al contesto sociale anche la filosofia viene restituita al suo contesto d'origine: la dimensione politica, non in quanto cratologia, mera tecnica per il raggiungimento del potere, ma in quanto rinnovato spazio di dialogo tra uomini che, ai nostri giorni, con-

dividono quasi forzatamente una cosiddetta “vita sociale” pensandosi però come “monadi senza finestre”, in ciò sollecitati da «un'antropologia implicita e tuttavia condivisa»¹ che il paradigma tecnico, in ordine alla propria perpetuazione, diffonde a piene mani.

Oscar Brenifier

Una citazione a parte, benché al di fuori dei temi della conferenza, merita la controversa figura di Oscar Brenifier.

In plenaria Brenifier ha illustrato il documento sullo stato della filosofia nel mondo edito dall'UNESCO, all'interno del quale compare, al cap. IV, *Découvrir la philosophie autrement - La philosophie dans la cité*, ricerca condotta da Brenifier stesso, peraltro reperibile in rete grazie ad un link che compare sul suo sito, www.brenifier.com.

Il discusso approccio alla consulenza filosofica del francese è stato, invece, oggetto di

¹ Si veda anche di Neri Pollastri, *Prospettive politiche della Pratica Filosofica*, in “Humana-mente”, 7, 2008.

Phronesis

una pubblica dimostrazione. Nel pomeriggio di sabato, al teatro Cavallera, Neri Pollastri e Oscar Brenifier, su richiesta di quest'ultimo, hanno realizzato ciascuno una consulenza filosofica con dei volontari, cui è seguito un vivace dibattito che verteva, manco a dirlo, sulla "violenza" argomentativa di Brenifier. In particolare, al consulente francese sono state chieste le ragioni di un procedere marcatamente vincolato ad una logica stringente che non consente spazio alle ragioni altre del consultante. Sono emerse in tal modo alcune delle linee guida del "metodo Brenifier": l'intendere la *consultation philosophique* come un crogiolo da cui potrebbero emergere dati denotanti un ancor inesplorato problema con

se stessi; la volontà di "condurre l'ospite dove non vuole andare", ossia sul piano che Brenifier definisce "della persona trascendentale", ove il consultante deve fare i conti con una parola dura, scabra, svuotata dalle interpretazioni personali e ricondotta al puro ruolo di *medium* della comunicazione (necessariamente rivolta ad altri) e quindi non torcibile a proprio piacimento nel "dire di sé". Nonostante le motivazioni filosofiche tutt'altro che irrilevanti, Brenifier non è riuscito a persuadere pienamente il pubblico presente che, pur apprezzando la sua istrionica arte, non ha potuto esimersi dal sentire empaticamente le spine che hanno tormentato la sua coraggiosa (e volontaria) consultante.

Phronesis

Kolloquium IGPP 2007

31 ottobre - 2 novembre 2008 - Monaco di Baviera

di Giorgio Giacometti

Il convegno di quest'anno, *La lingua della libertà. Pratica filosofica e religione*, si è articolato essenzialmente in una serie di relazioni seguite da dibattito.

Provo a sintetizzare i punti salienti dei diversi interventi; quindi faccio seguire una breve riflessione personale sull'evento complessivo.

31 ottobre

Jörg Splett (Francoforte, Monaco), *Libertà e verità. La libertà dentro e oltre la pretesa di verità*

Allievo di Reinhard Lauth, studioso di Fichte, Splett, docente universitario ospite, comincia col distinguere tra il punto di vista di chi *osserva* un fenomeno e quello di chi vi *prende parte*. Assunto quest'ultimo, egli esamina innanzitutto il rapporto tra *filosofia* e *teologia*.

La filosofia ha un *momento scientifico* nella sua attitudine alla

riflessione critico-metodica, tuttavia, a differenza della scienza, non si accontenta di porre soltanto le domande del *come* e del *che cosa*, ma si chiede anche sempre il *perché*. In ultima analisi la filosofia è il discorso che verte sulla *domanda ultima*. Però, diversamente dalla teologia, a tale domanda non offre risposta. Lo stesso *sapere* di cui essa si nutre, in definitiva, le si rivela un *credere* di sapere. Nessuno può escludere di avere *sognato* quello che credeva di sapere. La *fede*, invece, è piuttosto un *incontro*, un'esperienza che non può prescindere da fatti, fatti di cui essa offre un'interpretazione.

Ma, in definitiva, non è anche la filosofia un'interpretazione, più precisamente interpretazione di quel fatto che io stesso sono (*Daseinshermeneutik*)? Si tratta di un'es-

Phronesis

perienza originaria (*Grund-erfahrung*), un'esperienza incoercibile di *libertà* o di spontaneità, come sapevano bene i liberi pensatori del Seicento. La stessa “macchina di Turing”, il cui comportamento dovrebbe renderla indistinguibile da un essere umano, nella sua ideale imprevedibilità, conferma inopinatamente questo carattere irriducibile del soggetto umano.

Ora, questa stessa libertà è quella che ci permette di distinguere, con Kant, il *sollen* dal *müssen*, il dovere morale (che presuppone la libertà come ineludibile postulato) dalla necessità naturale. Sbagliano i freudiani a identificare la coscienza morale (*Gewissen*) con il Super-Io. Se così fosse, ne saremmo spinti come da necessità di natura. Invece la coscienza, che ci dice la *verità* su noi stessi, è piuttosto una funzione dell'Io o, come in Salomone, del *cuore* dell'uomo. Analoghi accenti possiamo trovare in Lévinas, allorché

egli tematizza la responsabilità che ciascuno di noi ha contratto originariamente verso i propri simili, il fatto che noi siamo originariamente “ubriachi di bontà”. L'etica, in questo senso, non si può fondare sul sentimento naturale della reciproca compassione, ma deve piuttosto fondarsi su un imperativo della ragion pratica, che scaturisce dalla responsabilità che ciascuno ha verso se stesso (*Selbsthaftigkeit*). Questa responsabilità dipende dalla propria non-indipendenza (*Unselbständigkeit*) e dal proprio lasciarsi catturare da qualcosa di più grande di se stessi (*Sichergreifenlassen*). Splett insiste sul nostro originario non essere né attivi, né passivi, ma piuttosto “medi”, nel senso della diatesi media del verbo in greco, resa in tedesco dalle espressioni fraseologiche costruite con il verbo *lassen*. Si tratta della forma originaria della nostra libertà, espressa anche dal verbo francese *saisir* e dalla sentenza di Seneca: *deo*

Phronesis

parere libertas est (obbedire a Dio è libertà).

Ecco, dunque, come la struttura stessa della soggettività umana, secondo Splett, si apre alla *religione*: solo la religione storica, positiva, a sua volta imbevuta di pensiero (basti pensare che la *traduzione* biblica dei Settanta, dall'aramaico al greco, è stata, in realtà, un'operazione intensamente filosofica) può rispondere a quella domanda ultima, una domanda essenzialmente morale, che la filosofia si pone, ma a cui essa non può costitutivamente rispondere. La stessa sentenza di Nietzsche "Dio è morto" è un indizio del legame profondo che sussiste tra filosofia e religione, anche se Splett riconosce che sarebbe un grave errore ridurre questa ultima soltanto alla morale.

Il dibattito che segue all'intervento di Splett si concentra soprattutto sul problema della *colpa*, alla luce dell'esperienza della pratica filosofica. Un'implicazione della

prospettiva di Splett risulta essere, infatti, che solo in un orizzonte religioso potremmo sperare di venire tanto umanamente scusati (*entschuldigt*), quanto effettivamente perdonati (*vergeben*). Il nostro esser-colpevoli, infatti, non ammette alcuna possibile giustificazione finché si rimane sul terreno filosofico. Christiane Pohl, allora, si chiede che senso possa avere l'esercizio della pratica filosofica se esso si rivela impotente a salvarci dal senso di colpa. Secondo Splett, che evoca le tre tentazioni di Cristo, contraddice lo stesso concetto di colpa (anche in senso tragico) immaginare di potersene affrancare al di fuori di un orizzonte religioso: i nostri simili potranno al limite scusarci, ma non è loro concesso di perdonarci, perché nessuno, salvo Dio, può fare che ciò che è stato fatto non sia stato fatto. La pratica filosofica potrebbe renderci consapevoli proprio di questo, recandoci alla soglia di

Phronesis

un'esperienza che filosofica non può più essere.

1 novembre

Petra von Morstein (IGPP, Berlino), *La modalità dell'assenza di tempo. Johannes de Silentio 1843, Ludwig Wittgenstein 1916*

Von Morstein sviluppa le sue considerazioni traendo spunti da Kierkegaard (J. de Silentio) e Wittgenstein, che ella non considera tanto "autori", quanto persone che l'aiutano a consigliare e consigliarsi. Il presupposto da cui muovere è che la scienza della natura non arriva mai al fondo (Weinberger). Lo stesso fenomeno, come è noto, ammette più spiegazioni. Vi è, dunque, un resto di *mistero* che apre lo spazio del *credere*.

In questo spazio von Morstein colloca anche l'essere-soggetti, che è un essere *totalmente altri* da ogni oggetto, indefinibili, irriducibili a ogni ragione, compresa la ragion pratica (su cui aveva incentrato il suo intervento Splett). I soggetti possono cer-

tamente intrattenere tra loro relazioni, ma queste sono sempre inadeguate e inoggettivabili, contraddistinte da un originario *non sapere*. Dio stesso, come soggetto, è indefinibile, totalmente altro, l'"oggetto" di un puro *Erlebnis*, non un ente, ma piuttosto un essere la cui possibilità è inconcepibile. In questo senso la filosofia, in quanto non sapere, non fonda tanto la fede, quanto piuttosto apre uno spazio per una *religiosità* che non coincide con nessuna religione storica, dogmatica, fondata sull'autorità.

Certamente, il soggetto può essere concepito e concepirsi come libertà e come scopo a se stesso. Tuttavia tale condizione non è esente da paradossi, di cui è emblema la vicenda di Abramo nell'atto di sacrificare il proprio figlio Isacco (come ci rammenta Kierkegaard). La fede qui implica un *salto*, non riducibile a ragione, nel non sapere come coscienza morale (*Gewissen*). Si tratta di un gesto *fuori del tempo*

Phronesis

che non è riducibile all'obbedienza a un'etica "proposizionale", come quella kantiana. Si tratta di qualcosa che è oltre i confini della ragione, qualcosa che si può cogliere solo attraverso un linguaggio simbolico, metaforico. E prendere alla lettera una metafora sarebbe ucciderla! Quello di Abramo, dunque, è un *mito* extrastorico che ci permette di avvicinarci all'Assoluto - certo senza garanzie - come altrimenti non ci sarebbe possibile. In questo infinito *inter-esse* della sua coscienza Abramo, in quanto soggetto assoluto, sospende tanto la ragione quanto ogni determinazione culturale.

Ma che cos'è la morale? È qualcosa che interviene riunificando il salto della fede, che è percezione assurda (*absurde Wahrnehmung*), e le ragioni del mondo, cioè i due momenti nell'Io originario. L'esperienza-limite di una perdita assoluta (quella del proprio figlio), pur essendo al di là di ogni comprensione umana, si rivela ora, paradossalmente, il

cuore dell'umano, al punto che un Kierkegaard può avvertire in se stesso la stessa vibrazione del cuore di Abramo. Il vissuto religioso e quello etico si possono integrare al di qua di ogni nozione di responsabilità. Abramo, infatti, - non va dimenticato - non è isolato, bensì immerso nella propria storia (che si continua fino a noi).

A partire da questa silente accettazione del senza-tempo, che non è l'eterno, ma piuttosto l'attimo nietzschiano, si possono trovare, nel tempo, le parole per esprimerlo. Allo stesso modo una pratica filosofica non è solo dialogo tra persone, ma è anche penetrazione del *mistero* della comune soggettività, affidamento all'altro, *amore* che trasforma e che rinnova. Si tratta di presentificare, di volta in volta, quest'esperienza originaria, per mezzo dell'immaginazione.

Al termine della relazione di von Morstein, Polednitschek osserva che non si potrebbe comprendere nessun personaggio biblico al di fuori della

Phronesis

sua dimensione *storica* e *narrativa*. Von Morstein accoglie l'osservazione, ma insiste sul fatto che tale dimensione ha senso solo in quanto la storia che costituisce ciascuna soggettività si *ricapitola*, di volta in volta, in ogni presente. Tetens (l'oratore successivo) mette in guardia dalla tentazione di *parlare* troppo del silenzio, che, del resto, può avere differenti significati. Se ne dovrebbe, a rigore, tacere. Infine Gutknecht mette in discussione la stessa equazione *fedè = non sapere*, rilevando come la fedè tenda piuttosto al sapere. A quest'ultima osservazione von Morstein replica spiegando che il non sapere di cui ha parlato è bensì una forma di sapere, ma di un sapere *non proposizionale*, immediato, come quello, appunto, proprio della fedè.

Holm Tetens (Berlino), *Cura dell'anima. La prospettiva della filosofia*

Il relatore, che insegna filosofia a Berlino, dichiara intro-

duktivamente di considerare la pratica filosofica una sempre più necessaria *integrazione* (*Ergänzung*) della filosofia accademica.

Per comprendere meglio il ruolo che la pratica filosofica potrebbe svolgere, Tetens propone, allora, una serie di tesi sulla natura della filosofia, che riassume in un breve testo distribuito ai partecipanti.

La filosofia, innanzitutto, si occupa della *domande ultime* (Che cos'è la realtà? Che cosa possiamo sapere? Qual è l'essenza della materia? Che cosa è la causalità? Siamo liberi o determinati? Esiste Dio? Quali sono i fondamenti dello Stato? Che cos'è la morte? Che cos'è una vita buona?). L'interesse verso questi temi è condiviso con religione e scienza, ma la filosofia adotta un metodo critico-polemico, problematizzante, che non le consente di dare una risposta definitiva a queste domande.

D'altra parte la filosofia ha anche a che fare con la circostanza che gli uomini non si

Phronesis

lasciano semplicemente vivere, ma devono assumere la loro vita come un *compito*. L'argomentare filosofico si radica, dunque, in quest'istanza antropologica. Ma tale istanza fa sorgere il problema insolubile del rapporto tra l'Io e il mondo; insolubile perché quella riflessione (*nachdenken*) che dovrebbe risolverlo ne è piuttosto parte integrante. La posizione dell'uomo nel mondo si rivela, in generale, antinomica: ogni opzione ne prevede sempre una contraria, in ogni campo (ad esempio: ogni scelta implica rinuncia, d'altra parte preservare le proprie *chances* come tali non consente di realizzarle). Questo carattere antinomico si riverbera su ogni possibile soluzione delle stesse "domande ultime" da cui si era partiti.

In questa luce - si chiede Tetens - che forma può assumere la cura filosofica di se stessi? La filosofia può rispondere alle domande esistenziali solo dando risposte alle domande originarie che essa po-

ne a se stessa; e lo può fare soltanto attraverso la riflessione (*nachdenken*). Tuttavia le risposte a cui essa perviene non possono mai essere cogenti e definitive, ma restano controverse e discutibili.

Eppure la riflessione, in ogni caso, diverte, spaesa, modifica il pensatore *distanziandolo* da se stesso e *oggettivando* la sua situazione, rasserenandolo nella direzione dell'heideggeriana *Gelassenheit*. «Noi filosofi ci possiamo proporre - conclude Tetens - come uomini fortunati, in quanto filosofiamo».

Gutknecht si chiede se Tetens, focalizzandosi sul rapporto Io-mondo, non abbia trascurato la buberiana relazione Io-Tu, per la quale non si tratterebbe tanto di assolvere un compito (*Aufgabe*), quanto di dedizione (*Hingabe*) dell'uno all'altro. Secondo von Morstein la proposta di Tetens si ferma alle soglie dell'agire, concependo il filosofare ancora soltanto come teoresi. Per Tetens queste obiezioni misco-

Phronesis

noscono una necessità inderogabile: prima ancora che offrire alternative all'azione o giocare con un Tu che sarebbe ancora sempre solo una rappresentazione, il filosofare deve riuscire a fornire, grazie alla riflessione, *buoni fondamenti all'agire*.

Thomas Polednitschek (IGPP, Münster), *Incoraggiamento e assicurazione. La pratica filosofica alla fine della storia della religione secolare della modernità*

Il relatore, studioso di teologia oltre che consulente filosofico, si chiede come sia possibile oggi assolvere al compito che Achenbach, sulla scia di Novalis, assegna alla pratica filosofica: *vivificare e deflemmatizzare*.

Per rispondere a questa domanda occorre capire, secondo Polednitschek, appoggiandosi agli ultimi scritti di Habermas, che viviamo in un'epoca tutt'altro che irreligiosa: la religione dominante è, però, quella del mercato,

centrata sul monoteismo del denaro e ispiratrice di un'etica strumentalistica che, in ultima analisi, tende alla distruzione per amore della distruzione, cioè al nulla in nome dello stesso nulla. Dalle vicende della Cambogia di Polpot all'11 settembre del 2001 è tutto un susseguirsi di eventi che testimoniano un processo di anestetizzazione globale delle coscienze, processo che ha gettato, ormai, la sua residua maschera politica, rivelandosi per quello che è: puro nichilismo.

Una possibile risposta a questa tendenza autodistruttiva, da cui non ci possono emancipare, secondo Polednitschek, né il Kant di *La religione nei limiti della semplice ragione*, né lo stesso Habermas, è quella che consiste nel ricominciare a distinguere a tra *verità* e *realtà* (*Wirklichkeit*), come già nel 1968 aveva imparato a fare lo studente rivoluzionario Dutschke, lanciando il suo messianismo politico; e come ha continuato a

Phronesis

fare il teologo Metz sulla scia di Lévinas e del suo rivoluzionario concetto di *responsabilità*. Per uscire dalla religione secolarizzata della modernità occorre, cioè, recuperare la dimensione narrativa dell' uomo, che non è soltanto un soggetto capace di argomentazione, ma soprattutto una *persona* che ha una *storia*. Ecco il punto di attracco della pratica filosofica, come arte guidata, più che dalla ragione moderna, dall'*eros*, secondo le fondamentali indicazioni del *Simposio*. Per Polednitschek questo dialogo platonico ci permette di ripensare non tanto l'amore, quanto la stessa filosofia, incarnata da Socrate, come pensiero dialogico e come *ermutigende Vernunft*, ragione che rincuora. In questa luce la pratica filosofica, se deporrà l'abito di una stanca ripetizione di concetti storico-filosofici, potrà rivelarsi la sola via disponibile per realizzare un radicale rinnovamento dell'uomo e perfino ambire ad assolvere un nuovo ruolo *poli-*

tico, contrastando ogni rinnovata teodicea giustificazionista e così contrapponendosi alla dominante cultura della disattenzione e della dimenticanza.

Tetens si chiede come sia concepibile una pratica che si pretende filosofica, ma poi si basa tutta sulla narrazione piuttosto che sull'argomentazione. Polednitschek replica evocando l'idea di una peculiare *atmosfera* che dovrebbe caratterizzare il colloquio filosofico. von Morstein interviene "in appoggio" di Polednitschek, proponendo di intendere quest'atmosfera nel senso di una necessaria *Befindlichkeit* o situazionalità di cui il consulente non potrebbe non tener conto, ovvero come una comunanza di *Erleben* (vissuti). Polednitschek richiama al riguardo la nozione di *Erfahrung* (esperienza) nel senso caro anche a Lindseth, presente in sala, che ne approva la citazione. Tetens, richiamando i dialoghi tardi di Platone, insiste tuttavia sulla necessità di dare fondamento *logico* alla

Phronesis

asserzioni del consultante, focalizzando l'attenzione del consulente sulla *coerenza* del discorso che viene svolto. Polednitschek comprende l'istanza di Tetens, ma trova che essa possa essere soddisfatta soltanto grazie al momento della *traduzione* proprio di ogni pratica filosofica, nel quale il discorso del consultante, che si nutre fecondamente di vissuti pre-concettuali, riceve dal consulente la propria necessaria rigorizzazione. In chiusura Christiane Pohl, ricordando il suo intervento dello scorso anno, suggerisce di definire il *saggio* (Polednitschek, che non si considera tale, corregge: «il filosofo praticante») come un «esperto di ciò di cui non si danno regole».

2 novembre

Bernd Groth (Monaco), *I dialoghi di Novosibirsk. Sulla cura dell'anima filosofica e religiosa*

Il relatore, che aveva tenuto una conferenza anche nel *Kolloquium* del 2007, è un teologo cattolico esperto di marxismo

sovietico. La sua relazione di quest'anno è incentrata sulla figura e sull'opera del professor Rizky, che fu docente di discipline umanistiche e letterarie a Novosibirsk, nel periodo brezneviano dell'Unione Sovietica (dagli anni Sessanta al 1981). Rizky, che Groth ha conosciuto personalmente, è un erudito di famiglia e cultura ebraica, fine studioso biblico, notevole traduttore. Opera in un contesto caratterizzato da *ateismo di Stato* e dominato da un fiducia illimitata nelle possibilità della tecnica di produrre un *uomo nuovo*. La sola cura d'anime che sia concessa in questo contesto è una preoccupazione di tipo *secolarizzato*, ai limiti dell'*edonizzazione* della vita.

Cionondimeno, grazie alla sua cultura raffinata e anche a qualche appoggio politico azzeccato, Rizky, pur non essendo neppure laureato in filosofia, riesce a svolgere, di fatto, con studenti e colleghi, il ruolo del *consulente filosofico*, aiutandoli ad affrontare le loro crisi esi-

Phronesis

stenziali, accelerate certamente da quel “fenomeno intrinsecamente critico” che, sul piano sociale, è rappresentato dall’esperienza sovietica di quegli anni. Il paragone più calzante sembra a Groth quello con la figura dello *staretz* dei *Fratelli Karamazov* di Dostoevskij, figura di *presbyteros* in senso etimologico (esperto anziano), esempio di vita autentica, capace di intendere il vissuto altrui, dedito a una cura (nel senso della greca *epimèleia*, di cui ci ha parlato Foucault) non solo della propria anima ma anche di quella degli *altri*, secondo la concezione della senecana *cura animarum* (al plurale).

A questo fine Rizky, che considera obsoleta l’idea di una redenzione trascendente, muove da una lettura intelligente dello *scetticismo* ciceroniano, che gli consente di non prendere alcuna posizione circa la natura della verità, ma di rimanere pur sempre aperto a una nozione di *verosimiglianza*, utile per l’orientamento esi-

stenziale. Per Rizky le *aporie esistenziali*, che non possono non affliggerci, non solo nel senso socratico, ma anche in quello di S. Paolo (che parlava di uomini *exaporoùmenoi*), non ci impediscono, tuttavia, di cercare di fare il *bene* (nel senso platonico del *poièin t’agathòn*). Per inquadrare questa ricerca Rizky, sensibile anche a suggestioni schopenhaueriane, si appoggia anche al *Qobelet* (il libro biblico che noi intitoliamo *Ecclesiaste*) e al libro di Giobbe: il mondo vi è rappresentato come una “vanità delle vanità” in cui spesso il giusto è destinato alla sofferenza e chi trionfa è l’assassino. Sotto questo profilo le soluzioni “consolatorie” proprie dell’etica ellenistica, contro cui questi testi biblici, storicamente coevi, “reagiscono”, si rivelano inadeguate (con la sola eccezione, forse, della meditazione epicurea sulla morte). L’ateismo “ufficiale”, in Rizky, si trasforma così in un *vissuto* di assenza di Dio, carico di una nostalgia che, però, non si na-

Phronesis

sconde tutta la problematicità della stessa apertura religiosa.

Al termine della relazione Polednitschek interviene mettendo in discussione che lo stile di Rizky, come dipinto da Groth, sia stato davvero socratico, come Groth pretende. Proprio come dovrebbe fare un moderno consulente filosofico, ma a differenza di Socrate, Rizky, secondo Polednitschek, sembra essersi sforzato non tanto di portare i suoi interlocutori all'aporia, quanto, al contrario, ascoltandoli, di "lenire" le loro contraddizioni esistenziali. Egli avrebbe così esercitato una pratica che, diversamente da quella socratica, non poteva non essere *contestualizzata*, anche sul piano sociale e politico. Questa lettura è accolta da Groth (ma non da Tetens che continua a difendere l'approccio platonico, logicamente rigoroso, alla pratica filosofica). Groth dichiara di essersi bensì riferito all'esperienza socratica, ma solo in quanto essa è illuminata dalla sua successiva interpretazione

"umanistica", iniziata in età ellenistica.

Thomas Gutknecht (Stoccarda), *Due lingue, una libertà? La critica come momento della religione e della fede nell'universalità della pretesa razionale di fondare la libertà*

Gutknecht, Presidente dell'IGPP, incentra il suo intervento sulla differenza-integrazione tra le due diverse *lingue* in cui si può parlare di libertà, quella *filosofica* e quella *religiosa*.

La lingua religiosa, in prima istanza, in quanto confessionale, *particolare*, presuppone una comunità in qualche modo chiusa, è un parlare come parlano gli altri, implica dogmi, disciplina, obbedienza, un "popolo" a cui rivolgersi e, in definitiva, un principio di autorità. Va detto, tuttavia, che in questo clima, neppure una *fede* autentica può essere vissuta o magari espressa, in quanto i suoi contenuti sono "scontati", mediati dal discorso che li presuppone. I

Phronesis

problemi che ci si pone, in un simile contesto, riguardano dunque soltanto i *come*, piuttosto che i *perché*.

La lingua filosofica, d'altra parte, è una *lingua franca* (detto in italiano), attinge alla ragione in quanto ragione *universale*. Gli stessi contenuti della religione, come avviene emblematicamente in Hegel, vi rivelano il loro significato razionale. In generale il filosofare consiste nell'esplicitare l'implicito, nel rendere comprensibile il mistero e nell'emanciparne l'uomo. Come suggeriva von Morstein, anche per Gutknecht l'Io, universalizzandosi, si fa plurale, capace di ascolto dell'altro.

Tuttavia - si chiede Gutknecht - questa divisione di campo tra religione e filosofia è soddisfacente fino in fondo? Forse, pur essendo fenomenologicamente credibile, tale rappresentazione, di lontana matrice tomistica, manca di cogliere quel vivace rapporto tra *libertà* e *verità* che, pur con accenti e modalità diverse,

dovrebbe riguardare sia la filosofia, sia la religione.

La filosofia non può essere esercitata senza libertà di pensiero. Essa presuppone una libertà di ricerca che ha di mira la verità. Questa, dunque, sotto questo profilo, non può venire anticipata in una rivelazione. Ma anche il vero cristianesimo, ad onta dell'accusa di esprimere una forma "astenica" di libertà, non può non fondarsi sull'equazione giovannea di verità e libertà. Il *credere*, in particolare, implica un atto originario di libertà, una fiducia in un possibile sapere, la ricerca del quale è spesso negata nelle forme istituzionalizzate di religione. D'altra parte la crisi della ragione moderna, inaugurata da Nietzsche, rende sempre meno possibile fare a meno di una ricerca di questo tipo.

Insomma la proposta di Gutknecht, che ha cominciato il suo discorso sottolineando l'importanza, in filosofia, dello *humour* (*Witz*), si conclude con questa battuta rivelatrice: si

Phronesis

dovrebbe riuscire ad evitare la trappola che consiste nel vedere nella filosofia una serie di domande che non ammettono risposte e nella teologia... una serie di risposte che non ammettono domande!

Von Morstein, lamentando di non essere riuscita a cogliere concretamente, nel lungo e dotto intervento di Gutknecht, come le due lingue si articolerebbero e si distinguerebbero, invita (invano) il relatore a fare qualche esempio di “gioco linguistico”, in senso wittgensteiniano, riguardante il campo della fede (che per von Morstein, più che un’aspirazione al sapere, è piuttosto un non sapere che, in quanto tale, rende possibile l’agire). Anche Tetens e altri lamentano una mancata chiarificazione della differenza di fondo tra le due lingue.

Riflessioni conclusive

Il *Kolloquium*, come si può intuire anche da questa breve sintesi, ha offerto diversi spunti di un certo interesse per

la pratica filosofica. In particolare i diversi interventi sembrano essere stati a vario titolo sospinti da un’esigenza di *integrare* e di *distinguere*, in pari tempo, pratica filosofica e vissuto di fede. La filosofia, soprattutto nel suo esercizio quotidiano, sembra aprirsi alla religione nel momento in cui, oltrepassando i limiti del sapere cosiddetto scientifico, a partire dalla lucida consapevolezza della natura antinomica della realtà e dello stesso vissuto umano, si pone le *questioni ultime*; per le quali essa, tuttavia, non offre risposte, che non siano provvisorie. D’altra parte, proprio questa lucida consapevolezza (espressa a volte con un caratteristico *humour*) dei paradossi a cui la vita umana è esposta impedisce a chi pratica la filosofia di accogliere in modo acritico le proposte e le risposte offerte dalle religioni positive e dalla teologia dogmatica.

Va detto che, come l’anno scorso, l’interesse per il rapporto tra la filosofia e un

Phronesis

campo ritenuto con essa confinante (lo scorso anno quello dell'arte, quest'anno quello della religione) ha limitato notevolmente la riflessione sullo specifico *esercizio* della pratica filosofica e sui suoi presupposti, limiti, problemi. Sono state privilegiate, infatti, dissertazioni in qualche misura "accademiche" sul modo in cui ciascuno dei relatori (non tutti, del resto, consulenti filosofici) intendeva il rapporto tra la sua concezione della filosofia e la sfera della religione. Tali dissertazioni solo indirettamente e, per così dire, in controtuce hanno potuto rendere ragione dell'epistemologia implicita nella pratica di ciascuno.

Anche quest'anno un limite, insomma, è stato rappresentato dalla forma molto "conferenzistica" del *Kolloquium*: i

diversi momenti in cui si è scandito erano costituiti ciascuno essenzialmente da una relazione seguita da dibattito. Probabilmente qualche "guadagno" teorico-pratico maggiore si sarebbe raggiunto se le proposte dei relatori fossero state davvero messe alla prova in piccoli gruppi attraverso forme di sperimentazione. Ancora una volta, come era prevedibile (secondo una vecchia intuizione di Achenbach, il grande "assente" del convegno), i momenti di massimo *symphilosophieren* sono stati quelli dei pasti.

L'incontro è stato sicuramente interessante per le sollecitazioni che ha suscitato ma soprattutto per la puntuale trattazione problematica e competente che è stata fatta sulla consulenza filosofica.

Phronesis

Libri in uscita

Stefania Contesini, Elisabetta Zamarchi, *Sensibilità filosofica* (Milano, Apogeo, 2009)

Ciò che accomuna le pratiche filosofiche è forse l'istanza di intervenire sul reale non per riprodurre o riqualificare l'esistente, ma per introdurre un modo di esercitare il pensiero che consenta di aprire il linguaggio delle persone e di ampliare l'orizzonte lessicale e semantico delle parole che usano e grazie alle quali vivono e si descrivono.

Se l'ipertrofia della comunicazione oggi ha, per ossimoro, atrofizzato queste capacità, la filosofia, secondo le autrici, proprio perché pratica molteplici linguaggi e diversi codici ermeneutici, può riattivare l'attitudine a sapersi guardare e ad acquisire una complessità riflessiva all'altezza dell'esistente, grazie a un progressivo ampliamento del proprio orizzonte simbolico, che direttamente implica l'arricchimento del pensiero.

A fare da tessuto connettivo a questo testo sono il tema della domanda e il significato del domandare; e una sfida sottesa, pur nella diversità dei due approcci: la convinzione che la diffusione di una "sensibilità filosofica" possa far maturare un diverso atteggiamento riflessivo per la lettura e la comprensione dei problemi che la vita di ognuno e la decodificazione delle difficoltà gestionali o relazionali in cui si imbattono le organizzazioni.

Gerd Achenbach, *Il libro dell'amore* (Milano, Apogeo, 2009)

Potevo pensare di partecipare a tale trasmissione?, mi chiese l'uomo al telefono. Riteneva che in quanto terapeuta filosofico dovessi pur avuto occasione di apprendere qualcosa riguardo "alle

Phronesis

gioie e alle pene d'amore".

"Ma certo", dissi, "tuttavia..."

"Tuttavia cosa?"

"Il colloquio dovrebbe durare un'ora e mezza?"

"Precisamente! È molto tempo! Quale altra stazione radio se lo può ancora permettere? Novanta minuti - e intorno a un unico tema".

Gli chiesi se sapeva che stavo appunto lavorando a un libro su quell'argomento.

Sì, rispose, ne aveva sentito parlare. Era appunto quella la ragione per cui desiderava che facessi parte della cerchia degli invitati. Ero considerato, disse, una sorta di "esperto" in fatto di amore.

"Esperto?" esclamai e non potei trattenermi dal mettermi a ridere. "Esistono forse *esperti in amore?*"

"Perché no?"

Questo l'incipit del breve libro che Gerd Achenbach dedica al tema dell'amore: breve quanto quei novanta minuti che mai basterebbero a dar seriamente conto dell'argomento...

Augusto Cavadi, *Chiedete e non vi sarà dato. Per una filosofia (pratica) dell'amore (Pistoia, Petite Plaisance, 2009)*

Amare è un'esperienza, avvincente o lacerante secondo i casi, che non si lascia imbrigliare dalle nostre griglie concettuali: ma *pensare l'amore* - pensarlo nelle fasi che precedono e seguono la sua folle incursione nella nostra vita - potrebbe procurarci delle risorse supplementari per sperimentarne più intensamente le ricchezze. E meno disastrosamente i danni.

Phronesis

Questo numero è stato concluso il 15 luglio 2009