



Phronesis

Semestrale di filosofia,
consulenza e
pratiche filosofiche

Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica

Phronesis

Phronesis

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

Anno I, numero 0, luglio 2003

Direzione: Umberto Galimberti, Neri Pollastri

Redazione: Davide Miccione, Francesco Verri

Comitato scientifico: Emmanuele Adami, Luca Bertolino,
Fabio Cecchinato, Andrea Poma,
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 Luigi Colli 18, Torino

Direttore responsabile: Umberto Galimberti

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

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

Indice

Editoriale , di Neri Pollastri	5
---------------------------------------	---

Phronesis , <i>Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica</i> , presentazione di Andrea Poma	9
--	---

SAGGI

Una breve risposta alla domanda: «Che cos'è la Pratica Filosofica?» , di Gerd B. Achenbach	13
---	----

Riflessioni sulla dimensione applicativa della filosofia , di Hans J. Krämer	19
---	----

L'orizzonte variegato della consulenza filosofica: una discussione generale della pratica , di Alessandro Volpone	29
--	----

REPERTORIO

Eckart Ruschmann , <i>Philosophische Beratung</i> (di Neri Pollastri)	47
Peter Raabe , <i>Philosophical Counseling</i> (di Luca D. Comino)	61

Editoriale

di Neri Pollastri

Quella che avete davanti a voi è la presentazione, in forma di “numero 0”, di una nuova rivista, interamente dedicata ad un ambito della filosofia di origine recente ed ancora piuttosto ignorato dal mondo accademico e dalle riviste del settore: la *consulenza filosofica* e, più in generale, le cosiddette *pratiche filosofiche*.

Nata come professione una ventina d’anni fa in Germania, la consulenza filosofica è sbarcata in Italia da circa quattro anni, durante i quali è iniziata anche da noi la ricerca, la pubblicazione di articoli e l’apertura di studi professionali. Per favorire la diffusione dei contributi dei ricercatori ed impedirne la parcellizzazione su riviste disparate, ci è sembrato importante creare anche nel nostro paese un periodico specializzato sulla materia, come già accade in molti altri paesi del mondo.

Ma “Phronesis”, la rivista che state sfogliando, è anche lo strumento dell’omonima associazione, nata all’inizio del 2003 e che oggi già raccoglie gran parte di coloro che, in Italia, si occupano di questo ambito e lo sperimentano attivamente. Dei fondatori, infatti, ben quattro praticano la consulenza filosofica, in alcuni casi da anni, ed uno è praticante e formatore di *Philosophy for Children*. Inoltre, tra i soci anche altri hanno esperienze concrete di consulenza filosofica ed una quindicina lavorano assieme sulla materia da tre anni. L’associazione *Phronesis*, insomma, si propone come punto di riferimento autorevole per tutti coloro che, nel nostro paese, vogliono conoscere, approfondire, fare ricerca e prepa-

Phronesis

rarsi professionalmente nel campo della consulenza filosofica e delle pratiche filosofiche in genere. Anche a questo fine abbiamo varato questa rivista, strumento utile a formare una comunità di ricerca, attraverso la pubblicazione dei lavori svolti dall'associazione, delle ricerche portate avanti dai suoi membri e da tutti coloro che vorranno contribuirvi, delle idee di ricercatori e consulenti stranieri, delle notizie di eventi e di recensioni di libri.

Coerente al nome che si è scelta, l'associazione *Phronesis* nasce con molte aspirazioni, ma senza fretta. Perciò, almeno inizialmente, anche la rivista sarà pubblicata in formato elettronico e verrà diffusa su Internet. Una forma peraltro sempre più diffusa per le riviste settoriali, che favorisce la reperibilità e lo scambio delle informazioni, oltretutto permettere un risparmio di risorse, a cominciare dalla carta, sempre più scarsa nel mondo.

In questo “numero zero”, di presentazione, ci si è limitati a raccogliere materiali già presenti in rete, ma un po' dispersi, dando la precedenza a brevi presentazioni di autorevoli personalità internazionali, come il fondatore della *Philosophische Praxis*, Gerd Achenbach, e il noto studioso tedesco Hans Krämer, da sempre forte sostenitore dell'importanza pratica della filosofia.

Anteponiamo agli interventi una presentazione dell'associazione *Phronesis* da parte del suo presidente, il prof. Andrea Poma.

Con il numero 1, che uscirà ad autunno, la rivista assumerà una forma più strutturata. Accanto ad una sezione di *Saggi* - tra i quali inizieremo la pubblicazione dei materiali elaborati nel corso degli anni dal gruppo di ricerca che oggi fa capo all'associazione - sono infatti previste: una rubrica - *Repertorio* - dedicata all'inventario delle

Phronesis

pubblicazioni internazionali sulla consulenza filosofica; una sezione - *Conversazioni* - di interviste a consulenti filosofici, filosofi e docenti competenti o interessati alla materia; una rubrica di articoli dedicata alle altre forme di pratiche filosofiche; una sezione - *Filosofia per la pratica* - dedicata a quanto, nella ricerca “accademica”, offra stimoli per la pratica filosofica; infine, un *Notiziario*, nel quale proporre cronache di eventi di una certa rilevanza e presentare futuri appuntamenti.

Com'è naturale, ogni collaborazione sarà ben accetta: chi fosse interessato a contribuire può contattare la redazione scrivendo a rivista@phronesis.info. Ciò anche nella speranza che il numero di coloro che si occupano di questa materia si accresca pian piano, favorendo anche da noi lo sviluppo e la conoscenza di questo affascinante settore.

Per ulteriori informazioni, si rinvia al sito dell'associazione e della rivista:

<http://www.phronesis.info>.

Buona lettura!

Phronesis

Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica

Il giorno 13 gennaio 2003 si è costituita a Firenze, con atto autentificato, l'associazione *Phronesis* – Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica.

Oggetto dell'Associazione sono le varie forme di consulenza filosofica, attività che si propone di fornire a chi lo richieda (individui, gruppi, organizzazioni), sulla base di un approccio filosofico, supporto, aiuto ed orientamento nell'ambito dei processi intellettuali, esistenziali, decisionali o relazionali, senza avere finalità terapeutiche.

L'Associazione si propone di:

- promuovere la ricerca, lo studio e la definizione della consulenza filosofica e delle discipline ad essa afferenti;
- favorire il progressivo riconoscimento sociale ed istituzionale della consulenza filosofica come professione;
- riunire tutti coloro che siano interessati alla consulenza filosofica;
- stimolare la cooperazione e il confronto tra i consulenti filosofici attraverso l'organizzazione di seminari, giornate di studio e congressi;
- assistere la formazione dei consulenti filosofici;
- favorire la diffusione e la divulgazione della consulenza filosofica sul territorio nazionale;
- stabilire attivi e continuativi rapporti di collaborazione con le associazioni internazionali;
- incoraggiare lo scambio di idee e di esperienze tra

Phronesis

consulenti e studiosi di ogni disciplina che possa avere utilità per la consulenza filosofica;

- collaborare con enti e istituzioni sia pubblici che privati di cui condivide le finalità;
- promuovere ogni altra iniziativa, autonoma o in collaborazione, atta a realizzare gli scopi dell'Associazione.

L'Associazione è aperta a tutti coloro che facciano domanda e che siano in possesso di un Diploma di Laurea in Filosofia (ottenuto presso il Corso di Laurea in Filosofia con Diploma di Laurea quadriennale o, dall'anno accademico 2001-2002, con Laurea Specialistica quinquennale), o titoli internazionali a giudizio del Consiglio Direttivo equipollenti, ovvero dottorati di ricerca in Filosofia, previa valutazione insindacabile del Consiglio Direttivo.

Chi fosse interessato ad associarsi deve presentare domanda mediante lettera scritta e invio del proprio *curriculum* al Presidente dell'Associazione (Prof. Andrea Poma, Via Colli 18, 10128 Torino, ovvero info@phronesis.info). La domanda sarà accolta o respinta a insindacabile giudizio del Consiglio Direttivo dell'Associazione. In caso di accoglimento il/la nuovo/a Socio/a dovrà regolarizzare la propria posizione tramite versamento della quota sociale annuale sul conto corrente che gli/le verrà comunicato. La quota d'iscrizione degli associati per il primo anno è di Euro 60,00.

Ogni ulteriore informazione si può ottenere visitando il sito internet dell'Associazione: www.phronesis.info.

Il Presidente
Prof. Andrea Poma

Saggi

Una breve risposta alla domanda: «Che cos'è la Pratica Filosofica?»

di Gerd B. Achenbach

Sono stato io a dare forma nel 1981 alla nozione di “Pratica Filosofica”, istituendola per la prima volta nel mondo. Nel 1982 è stata fondata, sempre a Bergish-Gladbach, la “Società per la Pratica Filosofica”, che nel frattempo è diventata la “Società Internazionale per la Pratica Filosofica”. Oggi essa è una organizzazione che riunisce sotto di sé numerose società nazionali.

Che cos'è la Pratica Filosofica?

Oggigiorno il consiglio filosofico di vita mediato dalla pratica di un filosofo è diventato un'alternativa alle psicoterapie. È un'istituzione rivolta a persone torturate dal dolore o da problemi, le quali non riescono a far fronte alla loro stessa vita o che credono di essere rimaste in qualche modo “bloccate”; hanno domande a cui non sanno dar risposta o di cui non riescono a liberarsi; persone che attraversano la monotonia della vita di ogni giorno e provano la vaga sensazione di non essere realmente chiamate in causa – ad esempio quando si accorgono che quello che esse sono di fatto è qualcosa di diverso da quello che potrebbero essere. Nella Pratica Filosofica ci si rende conto di chi non vuole semplicemente vivere o sopravvivere, ma piuttosto vuole “rendere conto” della propria vita e fare chiarezza circa la forma di quella stessa vita, da dove venga, dove sia, dove vada. La richiesta di queste persone spesso è di riflettere sulle cir-

costanze particolari, sui peculiari grovigli e sul corso in qualche modo ambivalente delle loro vite. In breve: si visita uno studio di consulenza filosofica per comprendere e per essere compresi. Non è quasi mai la domanda kantiana “Come devo vivere?” a spingere la gente; più spesso a farlo è la domanda di Montaigne “Che cosa sto davvero facendo?”.

Dietro tutto ciò si può probabilmente rinvenire la più antica intuizione filosofica, precisamente la massima socratica secondo la quale solo una vita posta sotto esame merita di essere vissuta. Forse questa massima svela una certa paura che una vita banalmente vissuta possa, in maniera enfatica, “non essere veramente vissuta”, possa essere “sprecata”, in qualche modo “mancata” e dispersa. Schopenhauer:

Guardando indietro, la maggior parte delle persone troverà di aver vissuto sempre ad interim, e rimarrà sorpresa nel vedere che ciò che lasciava scivolare via inconsciamente e senza controllo era per l'appunto la propria vita, ciò che si era sempre rimasti ad aspettare. Così, il corso usuale della vita di un uomo vuole che lui, gabbato dalla speranza, danzi tenendo la morte fra le braccia.

Colui che comprende quanto sia terribile questa possibilità intenderà anche l'importanza della riflessione filosofica come quella di una promessa, dal momento che l'atteggiamento filosofico nei confronti della vita è davvero un peso eccessivo e deferente: tuttavia, dà corpo alle nostre vite, importanza al nostro essere e significato alla nostra presenza.

Di solito, vi sono certi motivi che spingono l'ospite

Phronesis

della consulenza filosofica a cercare il dialogo con un filosofo pratico. Questi motivi normalmente consistono in delusioni, esperienze inaspettate, collisioni con altri esseri umani, brutti scherzi del destino, fallimenti, casi della vita cattivi o solo noiosi. E con ciò egli comincia a farsi un'idea di quello che Karl Popper – anche se solo in maniera imprecisa – ha indicato come il compito della Pratica Filosofica, prima che questa esistesse:

Tutti abbiamo, che ce ne accorgiamo oppure no, la nostra propria filosofia, ed essa è quasi priva di valore. I suoi effetti sul nostro agire e sulle nostre vite, tuttavia, sono molto spesso disastrosi. Pertanto, bisogna necessariamente tentare di migliorare la nostra filosofia attraverso la critica. Questa è la mia unica giustificazione per l'esistenza della filosofia in generale.

Dovendo dire brevemente in che modo la Pratica Filosofica aiuta i suoi visitatori – la domanda di solito concerne il “metodo” adoperato –, si risponderà che la filosofia lavora sui metodi piuttosto che con i metodi. L'obbedienza ai metodi è un problema della scienza, non della filosofia.

Il pensare filosofico non si muove lungo vie precostituite, piuttosto cerca la “strada giusta”, sempre di nuovo; non usa pensieri abitudinari, piuttosto li sabotava per poterli illuminare. Inoltre, il punto non è di mostrare all'ospite una pista – filosoficamente determinata –, quanto piuttosto di aiutarlo ad avanzare per la sua propria strada. In ogni caso, tutto ciò presuppone un'attitudine da parte del filosofo a rispettare l'altro “né con approvazione né con biasimo” (per usare le parole di Goethe), senza dover essere d'accordo con lui.

Phronesis

Poi, la filosofia non è “applicata”, solo perché, ad esempio, tratta il problema dell’ospite con Platone, Hegel o altri: le letture non sono ricette per guarire. Forse che le persone malate si recano dal medico per ascoltare la lettura di un testo di medicina? Nella Filosofia Pratica nessuno legge nulla, a nessuno sono somministrate sofisticate osservazioni o sono servite “teorie”. La domanda è piuttosto se il filosofo abbia imparato a comprendere e ad essere consapevole, se abbia sviluppato sensibilità per ciò che viene in genere trascurato, se sia diventato capace di sentirsi a casa anche in un pensiero, un giudicare e un sentire devianti e inusuali, perché solo come compagno di pensiero e compagno di sentimento egli può essere in grado di liberare il visitatore dalla sua solitudine – o dalla sua condizione di abbandono – e con queste ragioni potrebbe modificare le opinioni di quest’ultimo sulla vita e sulla sua situazione personale.

Ma questo non è anche lo scopo di psicologi e psicoterapeuti? E dei consiglieri spirituali? La domanda circa il come la Pratica Filosofica si distingue dalle psicoterapie sorge inevitabilmente, all’interno di una cultura in cui la terapia cresce rigogliosamente. Ebbene: se lo sguardo psico-logico è preparato a riconoscere qualcosa di speciale adoperando una modalità speciale, anzitutto psicogenica, cioè come accidenti psichicamente determinati (lo psicologo e lo psicoterapeuta sono specialisti, e se non lo sono, allora sono dei dilettanti), il Filosofo Pratico è, per usare un paradosso, specialista di ciò che è non-speciale, sia esso ciò che è generale e chiaro (anche per la ricca tradizione di pensieri sensibili), sia esso ciò che è contraddizione e devianza, e sia esso – con particolare enfasi – ciò che è individuale e unico.

Phronesis

In questo modo il filosofo prende sul serio il suo visitatore: questi non è compreso mediante teorie, cioè schematicamente; nemmeno è compreso come “esempio di una regola”, ma come quell’essere umano unico che è. Non è giudicato da alcuna “misura” (nemmeno di “salute”), il punto essendo piuttosto se lui vive in accordo con sé stesso – per dirla con Nietzsche: se egli sia diventato ciò che è.

Bisogna aggiungere, infine, che la Pratica Filosofica non si mette alla prova solo nella consulenza individuale, ma è anche di supporto (da svariati anni) a compagnie, organizzazioni e associazioni nel loro tentativo di trovare convinzioni solide e indicazioni orientative.

L'articolo è la pagina introduttiva del sito della IGPP - Internationale Gesellschaft für Philosophische Praxis:

www.igpp.org/eng/index.html.

Traduzione di Luca D. Comino.

Riflessioni sulla dimensione applicativa della filosofia

di Hans J. Krämer

La dimensione applicativa è più importante per la filosofia pratica che per la teoretica e qui è più difficile che nel campo della tecnica. L'applicazione nei seguenti prototipi sia quindi fondata nella filosofia pratica e in particolare nell'etica, tenendo anche conto degli interessi della prassi filosofica. La dimensione applicativa non deve venire soppressa, come nella - fino ad oggi dominante - tradizione neokantiana, che l'ha, in quanto psicologia, eliminata dalla filosofia. Essa non deve però nemmeno venir assolutizzata, come nella filosofia esistenziale e oggi nelle filosofie ermeneutiche e interpretative. Queste tentano di usare la dimensione applicativa come porta di ingresso per una individualizzazione senza confini e per una occasionalizzazione del campo pratico e cercano di eliminare da essa tutto il generale come l'esperienza, le regole, la topica, la comunicazione. La filosofia pratica e l'etica si dileguano completamente nella contingenza e nell'emergenza della situazione singola irripetibile e vengono praticamente sostituite dalla filosofia dell'interpretazione.

In entrambe le posizioni si tratta di astrazioni che riducono pericolosamente la filosofia pratica e l'etica. Il trascurare la dimensione applicativa ha alla base il pregiudizio delle norme a priori, così come il suo isolamento una falsa conclusione individualistica, il *pendant* della falsa conclusione regolaristica nel primo caso. Qui non si può assolutamente parlare in modo semanticamente corretto

di applicazione, dal momento che non c'è esattamente ciò che da noi sarebbe percepito e poi applicato. Dal punto di vista antropologico l'intelligenza pratica verrebbe ridotta ad una puntualità quasi animale e con ciò colui che agisce (*das Handelnde*) disumanizzato. Perlopiù subisce un danno la morale, il cui orizzonte collettivo di aspettative viene in prospettiva paralizzato e tendenzialmente annullato, in ciò inoltre hanno un ruolo postulati di un'etica unitaria. Il consulente filosofico (*Praktiker*) sia energicamente messo in guardia da tutte queste pretese, con le quali nel migliore dei casi un dogma scolastico "in terra straniera" della filosofia teoretica verrebbe importato nella filosofia pratica.

Il generale, il particolare e il singolo sono sempre uniti nell'azione, nella quale le relazioni che ne sono parte e le correlazioni si devono rintracciare secondo il caso e secondo il tipo. L'applicazione porta con sé un vantaggio, anche solo a causa della crescente complessità, ma questo vantaggio è differentemente grande e mostra in sé più o meno grandi differenze (nella tecnica esse sono relativamente piccole, nella Pratica più grosse). In particolare l'applicazione, che apporta nuove esperienze, conferma o modifica le regole applicate attraverso l'induzione dinamica. Con ciò le eccezioni e le competenze delle altre regole devono essere messe in conto. Sul piano teorico ciò significa che la dimensione di applicazione è sì rilevante teoricamente, ma non è autorizzata a separatismi para filosofici. Io differenzio, in ciò che segue, l'applicazione delle regole generali dall'esecuzione o dal compimento dei singoli propositi. La competenza dell'applicazione è un momento della intelligenza pratica e può conformemente alla tradizione essere definita ca-

pacità di giudizio¹. Il Giudizio esiste anche come competenza di improvvisazione, che va oltre rispetto alla semplice applicazione e che in seguito verrà differenziata per essere trattata. Inoltre entrano in gioco la filosofia pratica e l'etica là dove la prassi deve essere resa possibile o migliorata. Viene richiesto, poi, oltre al Giudizio dell'agente anche quello del consulente. Nel campo della filosofia pratica e dell'etica la guida all'azione può essere riassunta nel vecchio e già sperimentato titolo di dottrina del metodo, che formula le regole dell'applicazione, cioè le regole di second'ordine. Tali metaregole non possono naturalmente toccare il metodo del Giudizio, che è definito attraverso il fatto che constata se un caso cade sotto una regola, e che non può però più essere racchiuso in una regola. La dottrina del metodo dà le misure che sono adatte a preparare o facilitare l'applicazione delle regole materiali: ora, sia essa la didattica, che chiarifica le regole materiali e informa sulle rispettive condizioni di applicazione, o la prassi, che offre le esperienze e le meditazioni per l'applicazione e con ciò pone spesso priorità, o l'istruzione, che guida in particolari situazioni, nelle quali deve essere usata, o infine la formazione del comportamento, che attraverso l'esercizio deve rendere possibile tipi di azione e di possibilità di applicazione a livello più elevato. Attraverso questi e altri metodi può essere raggiunta un'indiretta metodizzazione della dimensione applicativa, che la rende accessibile alla filosofia pratica e all'etica. Per questo la guida filosofica costruirà, come anche altre discipline pratiche, topiche più o meno esplicite, che essa a sua volta ha applicato nel singolo caso. Essa applica le sue metaregole solo nella consulenza,

¹ Da adesso: Giudizio (n.d.t.).

mentre il consultato e potenziale agente le ha spostate di un secondo passo nell'azione reale stessa. Si capisce che una tale metodizzazione della dimensione di applicazione, come la filosofia la intraprende, evidenzia solo, attraverso la riflessione, strutture fondamentali della consulenza quotidiana prefilosofica e le sviluppa, attraverso la differenziazione e la sistematizzazione. Con ciò rimane persino qualcosa per il consiglio singolare, poiché esso nelle condizioni formali di realizzazione converge più o meno con i consigli generali. Infine, nella morale le relazioni sono più facili che nella condotta di vita non morale. La dottrina del metodo dell'etica dello sforzo è perciò più ricca, ma anche più complicata, di quella della filosofia morale. Da questo risultato si ottengono ulteriori regole per l'ordine pratico di entrambe le dottrine del metodo.

Attraverso questo catalogo di misure preparatorie viene procurato un campo migliorato per l'applicazione; l'autentica applicazione sembra però sottrarsi sia prima sia dopo all'intervento della filosofia, poiché quella, come sappiamo, si nega a tale regolarizzazione. Questa impressione però inganna: anche la competenza di applicazione nella forma del Giudizio può essere formata se noi decidiamo di formalizzarla ulteriormente e nello stesso tempo di collegarla alla formazione del comportamento precedentemente trattata. La competenza pratica di giudizio, che decide se un caso cade sotto determinate regole, può infatti formalmente istruirsi da sé e attraverso lo studio dei casi-modello può essere rafforzata. Kant ha visto questo giustamente nella dottrina del metodo della seconda critica e con ciò ha rimandato a esempi, che possono causare una tale formazione e un tale esercizio. Già

l'etica ellenistica, con le sue tecniche e pratiche del sé, ha considerato, almeno talvolta, anche una tale competenza di miglioramento. Tuttavia oggi dobbiamo ulteriormente scoprire e precisare questi metodi - e questo è il centro sistematico delle mie riflessioni - in tre direzioni: primo, Kant ha dato pieno diritto al momento di formazione formale del Giudizio determinante, ma ha compreso l'applicazione come pura, per così dire tecnica o matematica, sussunzione e perciò di molto semplificata. (A dire il vero avrebbe potuto per questo richiamarsi al sillogismo pratico della tradizione). Il vantaggio che già l'applicazione apporta, sebbene in diversi gradi, è comunque altrettanto una prestazione della competenza di applicazione e deve perciò essere considerato anche nel processo di formazione. Non si tratta dunque solo di affinare il Giudizio a vedere se un caso cade sotto una determinata regola, ma anche a vedere quali ampliamenti ermeneutici sono necessari. Questo accrescimento, che è richiesto per il Giudizio determinante, deve essere una parte di un programma scolastico filosofico della competenza di applicazione. Può essere raggiunto un ottimale incremento della prassi solo se si unisce il punto centrale dell'esercitazione con quello del lavoro di ampliamento nell'applicazione. Da quello che vedo, la tradizione non lo ha sufficientemente tenuto in conto. Per questo qui si predilige il compito di una futura dottrina razionale del metodo pratico-filosofico. - Secondo, il cerchio, in cui la competenza di applicazione può essere acquisita e esercitata, deve essere allargato al di là dell'esperienza di sé e dell'osservazione dell'altro, alle quali pensa Kant. Ciò è necessario poiché il miglioramento della competenza diretto metodicamente non può aspettare le situazioni di

applicazione reali, nelle quali l'effetto desiderato si presenta da sé. Piuttosto si tratta di prevenire tali situazioni, se possibile, attraverso la preparazione e l'abbreviazione. Gli esempi d'altra parte possono di nuovo essere istruttivi, sono anche però troppo lontani per influire direttamente sulla propria competenza. L'esercizio specifico non può quindi servirsi di casi modello costruiti artificialmente, situazioni simulate e scenari fittizi, che possono anticipare la prassi reale, anche se non pienamente, e per questo prepararla. Non si dice che il Giudizio pratico si possa sviluppare solo nei casi seri delle situazioni comportamentali reali. Esso si può affermare, ma si lascia sviluppare e coltivare anche sui campi di esercitazione di poco peso o in situazioni ricreate. L'intelligenza pratica, il colpo sicuro e l'abilità non devono dunque essere confuse con la capacità decisionale, il coraggio, il sangue freddo e altre proprietà caratteristiche del modo volitivo, che nei fatti può venire costruito meno facilmente, attraverso l'anticipazione, e conservato nel caso reale - Terzo, bisogna insistere, contro l'accentuazione kantiana morale del Giudizio, come anche contro il suo orientamento di tensione etica nell'etica prekantiana, sul fatto che entrambe le forme hanno il loro relativo diritto e perciò ugualmente considerate e diversamente tra di loro devono essere elevate in un'etica integrativa e in una filosofia pratica del futuro. Questo vale anche per la qui intesa acquisizione di competenza.

Riassumiamo ciò che fino qui è stato sviluppato; è stato mostrato che la dimensione di applicazione è metodizzabile in diversi modi: in un primo grado, più contenutistico, attraverso una frase di regole secondarie, che regolano il rapporto con le regole di prim'ordine e

perciò aiutano ad ampliare la stessa applicazione. La competenza di applicazione come tale non può più quindi essere posta sotto regole, ma può essere sottoposta a un'educazione formale. Si può in ciò riconoscere una dottrina del metodo di secondo livello, che si avvicina di alcuni passi alla prassi. Ciò che va oltre non è in nessun modo metodicamente comprensibile: è ciò oltre la guida pratica del Giudizio e anche oltre il non superato campo della prassi, dal quale il Giudizio è totalmente o in parte sconfitto. - Del resto la relazione di *feedback*, che vale generalmente tra l'applicazione e l'applicato, vale anche per gli aspetti metodici dell'applicazione. Ogni applicazione può virtualmente retroagire sulla metodica del primo o del secondo livello e modificarla sulla via dell'emergenza o dell'induzione. Solo in questo senso anche l'applicazione generale può influire sulla dottrina del metodo. Questo è certo meno necessario di come al contrario sarebbe comprendere altrimenti che contingente l'effetto della formazione di competenza sulla singola applicazione.

In conclusione, l'applicazione, che riproduce innanzitutto una condizione di ciò che deve essere applicato con determinati momenti di eccedenza, sia distinta dall'improvvisazione, che essenzialmente non applica, ma progetta il nuovo innovativamente e creativamente. Anche l'improvvisazione è propria dell'intelligenza pratica e in particolare del Giudizio, ma non più di quello determinante, bensì di quello riflettente. Per l'improvvisazione è importante produrre in situazioni insolite e non chiare strutture di senso praticabili e relazioni di effetto. Naturalmente entreranno con ciò in gioco anche determinate retro-esperienze, analogie e similitudini, ma ciò che di-

Phronesis

stingue l'improvvisazione dall'applicazione è che per quella è caratteristico non tanto il legame con la condizione, ma la relativa assenza di connessione. Si può da ciò, nonostante l'accrescimento che anche l'applicazione porta con sé, distinguere l'improvvisazione dall'applicazione per lo meno in modo ideale. (Questo vale anche poi quando si vorrebbe vedere nell'applicazione una debole improvvisazione e, al contrario, nell'improvvisazione una forte applicazione). Nello stesso tempo il confronto mostra ancora una volta che l'applicazione non deve essere confusa con l'improvvisazione, come avviene chiaramente presso gli occasionalisti. Dall'altro lato diviene chiaro che per l'improvvisazione la dottrina del metodo del primo livello gioca a mala pena un ruolo: la didattica, la consulenza o l'istruzione non hanno qui luogo e anche la speciale formazione comportamentale non è qui efficace, poiché non ci sono, come invece nell'applicazione, speciali tipi di modi d'agire, che, attraverso i tipi di comportamento, sarebbero resi possibili e con ciò da programmare. Al contrario è istruttivo che anche il dono dell'improvvisazione come tale, così come la competenza dell'applicazione, può essere istruito e ottimizzato. La dottrina del metodo del secondo livello è dunque anche qui corrispondente. I metodi per l'applicazione sono analoghi a quelli della competenza di formazione: se il processo di formazione deve essere diretto e accelerato oltre la contingenza della vita e metodicamente organizzato, si viene riportati indietro a situazioni e scenari simulati e riprodotti, che offrono l'occasione di praticare l'improvvisazione in piccolo e così successivamente di acquistare e esercitare la competenza di improvvisazione. Qui si tratta senz'altro di stimolare la

spontaneità dell'attore al suo proprio comportamento nella risoluzione di problemi. Si può da ciò concludere che l'istruzione della competenza di improvvisazione deve essere di un grado ancora più formale della competenza di applicazione, nonostante ci siano anche tipiche comunanze, che possono essere sfruttate per una qualificazione speciale.

Inoltre bisogna sottolineare che l'improvvisazione non è solo differente dall'applicazione per definizione, ma non si estende neanche esclusivamente o anche solo primariamente al campo che è di solito riservato all'applicazione. L'improvvisazione si riferisce piuttosto al campo delle mete, delle norme e delle strategie d'azione, dunque va oltre quella possibile dimensione di applicazione. La competenza di improvvisazione è un momento dell'intelligenza pratica, che ha un carattere più fondativo rispetto alla relativa subordinata competenza di applicazione e di cui le chance e i rischi sono più grossi. Corrisponde alla scoperta - e il dono della scoperta dell'intelligenza teoretica si lascia però portare al più presto, nelle connessioni pratiche, in relazione con il Giudizio riflettente.

Le mie riflessioni in breve. Le conseguenze per la prassi filosofica devono essere tratte da persone più competenti. Ciò che io ho sviluppato preferibilmente come esempio dell'etica, può essere, *mutatis mutandis*, traslato alle restanti discipline della filosofia pratica. - E alla consulenza (Beratungspraxis) che appartiene rispettivamente a queste. L'intelligenza pratica e il Giudizio hanno un posto di valore nel campo sociale, politico o giuridico, secondo Aristotele sono addirittura diverse specie della stessa intelligenza pratica. Sicuramente sul piano del diritto la filosofia è presente solo indirettamente come filo-

Phronesis

sofia del diritto normativa e applicativa, del resto similmente come nell'ambito della religione come filosofia della religione e non come teologia oppure in quello dell'arte come estetica e non come programmatica dell'arte.

Nella filosofia teoretica diminuisce la rilevanza della dimensione applicativa, fin quando il problema del "come" non si trasforma in quello precedente e diverso del "se". Per tanto vorrei sottolineare ancora una volta la tesi presentata, che i problemi immanenti della dimensione di applicazione della filosofia possono essere fondati sulla base della filosofia pratica e dell'etica.

Edizione originale in "Zeitschrift für Philosophische Praxis" 1/1995, pp. 10-1. Traduzione di Raffaella Soldani.
La versione italiana era precedentemente apparso sul sito www.filosofare.net.

L'orizzonte variegato della consulenza filosofica: una discussione generale della pratica

di Alessandro Volpone

Da un punto di vista descrittivo, nel discutere della consulenza filosofica non si può prescindere, allo stato attuale delle cose, dalle molteplici difficoltà nella individuazione di uno spazio di esistenza completamente autonomo. Con ciò non si vuol dire che esso non esista (non è certo questa la sede per formulare certi giudizi), ma solo che, probabilmente, può essere opportuno parlare della pratica trattando innanzitutto dei suoi territori di confine, sul versante della filosofia tradizionale, da un lato, e su quello della relazione d'aiuto di tipo psicoterapeutico, dall'altro¹.

Nel corso della storia troviamo diversi esempi di filosofi che sono stati mentori, consiglieri e tutori di reali, politici, ecclesiastici e di chiunque altro abbia chiesto il loro servizio. Per citarne alcuni: Platone fu consigliere di Dioniso II di Siracusa, Aristotele tutore di Alessandro Magno; altri casi vi furono nella Roma antica, ellenizzata (es. Seneca e Nerone); più su, nei secoli, Hobbes fu tutore del principe Carlo II, Locke consigliere della famiglia del primo Conte di Shaftesbury, Descartes della regina Cristina di Svezia. Il Rinascimento italiano, soprattutto, fu pieno di pensatori e filosofi di corte.

¹ Ovviamente, questi non sono tutti i "territori di confine" possibili, ma semplicemente quelli più dibattuti. Altri potrebbero essere considerati, come ad esempio quello con l'andragogia, o l'educazione permanente.

Phronesis

Ma veniamo più vicino a noi. Alcuni anni fa, l'ex-presidente francese François Mitterand, gravemente ammalato, ebbe un incontro privato con il suo amico e filosofo Jean Guitton, per discutere intorno alla delicata questione «Qu'est-ce que c'est la mort?». Non sono noti i contenuti della loro conversazione, molto privata. Qualche quotidiano scrisse che Guitton, da pensatore cristiano qual era, aveva parlato di ciò in cui credeva, Cristo e l'Aldilà, argomentando com'era solito fare, in modo lento e armonioso, presentando le sue opinioni e sviluppandone lentamente la trama, arricchendola con citazioni e ricordi.

Prima di proseguire facciamo un passo indietro, ricordando un precedente storico di ben altra natura, che qui va certamente considerato: il caso dei Sofisti, nell'Atene del V-IV secolo a.C. La gran parte di essi, per quanto se ne voglia discutere, intese non solo insegnare retorica, o arti analoghe, ma pretese probabilmente di insegnare e fornire cose come la “sapienza”, la “verità” o quant'altro si presume, non senza buonsenso, sia lungi dall'essere indiscusso, unico, definitivo. E la critica può divenire ancor più pesante qualora si pensi alla richiesta di compensi, solitamente avanzata, che presuppone che essi pretendessero, almeno nelle loro intenzioni, di fornire davvero qualcosa di valore, o di senso compiuto ai loro interlocutori, il che può essere molto discutibile. Con la seconda generazione (IV secolo a.C.), il movimento implose, terminando definitivamente, a parere di alcuni in seguito alla mutata situazione storico-politica, nella società ateniese, per altri a causa di caratteristiche strutturali che ne avrebbero prima o poi segnato la fine.

L'odierna consulenza filosofica, che nasce in Germa-

nia negli anni '80 come *Philosophische praxis*, essendo poi rielaborata in varie direzioni altrove, in Europa o in USA (negli States si è avuta anche qualche forma più “caciaronica”, per così dire), si propone, in apparenza, come qualcosa di diverso sia dall'uno che dall'altro filone di precedenti storici in filosofia, tra loro diversi, sin qui illustrati. Essa non è fatta in genere da filosofi di professione (ad eccezione di esempi come quello del prof. Krämer, in Germania), o comunque non ha una propria filosofia e visione del mondo da proporre – non si tratta dunque di attività come quella di Platone, Locke o Descartes, di cui prima si diceva, e neanche di esperienze come quella di Guitton, da cui l'ateo Mitterand si è recato proprio perché filosofo cristiano. Il counseling filosofico, secondo Achenbach, non si ferma ad un solo ed esclusivo sistema filosofico specifico, sia esso quello platonico, heideggeriano, sartreano o qualunque altro. Inoltre, tra gli addetti ai lavori, generalmente si ritiene che non vi sia alcun bisogno di essere un “grande” della filosofia, per fare consulenza filosofica. (Alcuni ribaltano addirittura la posizione, forse esagerando, notando che l'esser “filosofo”, a differenza ad esempio dell'avvocato, dell'architetto o del biologo, è da sempre stato titolo vago o pressoché inesistente, all'interno della società, salvo che nei casi noti della storia della filosofia, e potrebbe intravedersi un'accezione “meno forte”, diciamo, cioè più estesa e comune del ruolo del filosofo, proprio all'interno della pratica filosofica. La cosa potrebbe avere alcuni pro, ma anche molti contro, derivanti appunto dalla popolarizzazione della professione, o, peggio ancora, da un eventuale imbarbarimento dell'immagine della disciplina.)

Non dovrebbe trattarsi comunque neanche di “sofismo”, almeno in senso stretto, poiché, sebbene vi siano di mezzo compensi e parcelle professionali, i counselor filosofici si guardano bene in genere dal presumere e dichiarare di fornire certezze, soluzioni, successo assicurato e altro di analogo. Più difficile è difendersi dalla critica di “compiacenza” nei confronti del consultante, a discapito dell’onestà intellettuale. Alcuni ritengono tuttavia che le cose non stiano così. Marc Sautet, ad esempio, animatore dei caffè parigini e counselor filosofico (egli è stato anche accusato di aver avviato il suo *café philò* come “copertura” del suo studio privato di consulenza), così rispondeva a tali critiche: «Quel che le malelingue chiamano “prostituzione” è innanzitutto questa disponibilità, questa ricettività del filosofo. Cosa che non implica affatto l’abbandono di ogni rigore e di ogni riferimento a vantaggio del piacere del cliente [...] In questo colloquio, il filosofo ascolta, più che parlare, e non introduce riferimenti che per far progredire l’interlocutore al suo ritmo personale»².

La letteratura giornalistica anglo-americana, in particolare, è ricca di accuse di cialtroneria e sofismo, e, occorre precisarlo, il bersaglio è generalmente la concezione di counseling filosofico di Louis Marinoff e colleghi, della nota associazione newyorkese APPA (American Philosophical Practitioners Association), che hanno fatto della pratica un grande business, soprattutto sull’onda della diffusione della New Age, della moda dei pensieri orientali (da essi costantemente richiamati), delle medicine alternative e di altre tendenze analoghe. Vediamo al-

² M. Sautet, “In consultazione”, in *Socrate al caffè*, Ponte alle Grazie, Milano 1997, pp. 60-81: 60-61.

cune delle critiche a loro indirizzate.

«Ecco l'idea che il professore americano ha del proprio commercio. Il filosofo non ci guida più verso la verità, mediante l'attivazione della nostra personale capacità di ragionamento. Tutt'altro, egli mostra un catalogo, ovviamente ben aggiornato, di "sistemi di credenze", aiutandoci a trovare quella che meglio fa per noi. E nessun dubbio nel convincere il cliente di aver investito bene i propri soldi; il "sistema di credenze" prescelto vestirà addosso perfettamente, soprattutto se illustrato mediante concetti molto vaghi e se prezzo in maniera tale che il cliente troverà necessario, da un punto di vista psicologico, persuadere se stesso di essere stato davvero curato»³.

Ancora: «Pretendendo di prendere spunto da grandi filosofi come Socrate, Lou Marinoff crede di legittimare ciò che egli definisce la "consulenza filosofica". La cosa assomiglia stranamente al movimento sofistico che Socrate, Platone e Aristotele disprezzarono così tanto: i "consulenti filosofici" hanno una clientela pagante a cui elargiscono "saggezza" adoperando un metodo pragmatico, casistico, che presumibilmente dovrebbe portare a illuminazioni attraverso una strana combinazione di tolleranza, coerenza e un vasto assortimento di visioni del mondo *prêt à porter*»⁴.

E persino in Cina: «La pratica filosofica potrebbe essere l'ultima riscossa dei sofisti, travestiti da filosofi. Attenzione, sono arrivati dagli USA e anche la città di Hong Kong ne è ormai piena; potreste ritrovarveli in ufficio, o

³ R. Scruton, "The return of the Sophist", in *The Times*, Londra, 11 agosto 1997.

⁴ (T. B. Munteanu, "Review of Marinoff's book", in *The Proceedings of the Friesian School*, Fourth Series, 1999).

direttamente a casa vostra»⁵.

Tanto certamente può bastare. Ricordiamo che critiche del genere, così forti e radicali, non sono mai state rivolte a personaggi, se non altro più composti e problematici, appartenenti ad associazioni di nazioni del Vecchio Mondo. Il caso di Marinoff e della sua organizzazione, anche negli stessi USA, è alquanto anomalo, molto imbarazzante, e, probabilmente, qualunque critica non potrà mai essere in fondo così severa, nei confronti di questo professore di liceo e *businessman* newyorkese, se pensiamo che nel suo attuale best-seller, venduto in milioni di copie in tutto il mondo, egli scrive, con la scusa della divulgazione filosofica, cose del tipo che i Cinici e gli Stoici erano “presocratici”, o che Kant era un “razionalista” (*sic*), tanto per citare solo due dei numerosi esempi di errori grossolani, fraintendimenti e stupefacenti superficialità di cui è stato capace. Certo, a giudicare dal suo esempio, cui fa da contrappunto probabilmente una certa faciloneria del prossimo, oggi, viene addirittura da chiedersi come sia possibile continuare a far filosofia nella società, dopo questa clamorosa disfatta...

Ma riprendiamo le fila del discorso, continuando con un ultimo punto, sul confine tra filosofia tradizionale e pratica filosofica, dopodiché passeremo sull'altro versante di contatto, quello con la psicologia.

Con il termine composto di “filosofia applicata” si intende generalmente la discussione delle conseguenze logiche di principi e sistemi filosofici in circostanze specifiche, oppure la riflessione filosofica, per lo più di natura etica, su importanti questioni del nostro tempo, gene-

⁵ Alex Lo, “The New Age Sage Rage”, *The South China Sunday Morning Post*, Hong Kong, 5 luglio 1998.

rate soprattutto dai cambiamenti economici, scientifici e tecnologici della società attuale. L'etica biomedica, o la bioetica in generale, l'etica economica (o degli affari), quella computistica, quella ecologica o ambientale sono alcuni tra gli esempi più noti di utilizzazione (iniziata a partire almeno dagli anni Settanta) di strumenti e concetti filosofici per analizzare e tentare di risolvere problemi del mondo reale, mettendo alla prova i precetti che derivano da questa o quella teoria dell'agire etico in nuove circostanze storiche. Esempi ben noti delle questioni più dibattute sono l'aborto, l'eutanasia, le biotecnologie, l'ingegneria genetica, o anche i doveri dell'operatore economico, l'impiego di immigrati irregolari, le manifestazioni di odio via Internet, le discussioni sullo sviluppo compatibile con l'ambiente, l'eliminazione di rifiuti tossici, ecc.

La pratica filosofica si differenzia dall'etica applicata almeno sotto due punti di vista. In primo luogo, non v'è un sistema privilegiato di principi da mettere alla prova in situazioni specifiche, sebbene sia possibile in entrambi i casi discutere di diverse prospettive possibili. In secondo luogo, non si hanno di mira problemi di vasta portata, come quelli menzionati, ma si parte da questioni personali, cui ovviamente possono far da sfondo problemi di più ampio respiro. Semplificando al massimo: l'una prospettiva parte di solito dal generale per arrivare al particolare, l'altra sembra compiere il percorso inverso. Per certi versi, tuttavia, la separazione può essere molto difficile da definire, come nel caso della "bioetica clinica" e dei suoi operatori che, *vis-à-vis*, in ospedali, centri di assistenza o ascolto, hanno di certo a che fare contemporaneamente sia con grosse questioni etiche che con pro-

blemi personali, nell'immediatezza e corporeità di un singolo individuo, della sua storia, delle sue aspettative e prospettive reali d'esistenza.

Sul versante delle psicoterapie, le critiche nei confronti della pratica filosofica sono meno accese, per non dire addirittura assenti. E le ragioni di ciò, probabilmente, sono molteplici. Innanzitutto, in nazioni come gli USA, cioè là dove, come già ricordato, la pratica ha raggiunto livelli di grande visibilità, psicologia e filosofia fanno spesso parte di un percorso universitario affine di studi, cioè quello umanistico, che porta al *Master of Arts*. Questo fatto e l'assenza, tra l'altro, di rigidi albi professionali del tipo di quelli italiani, probabilmente, fanno sì che risulti meno forte, o spregiudicata l'idea che anche un laureato in filosofia possa occuparsi di relazioni d'aiuto e di consulenza privata. Tanto per fare solo un esempio, nell'articolo di Roger Scruton sul *Times*, già citato in precedenza, molto critico verso il counseling filosofico, a proposito dell'argomento in questione ci si limita a considerare che «gli psicoterapeuti americani hanno abbassato frettolosamente le loro tariffe in risposta all'unica concorrenza che gli sia mai stata fatta, dopo il collasso delle religioni tradizionali»⁶. Anche in altri articoli polemici verso la consulenza filosofica, generalmente, psicologia e psicoterapia sono tenute in disparte, rispetto alle esemplificazioni di problemi esistenziali o dilemmi di natura etica in essi considerati. E questo significativamente accade, per dire, anche in giornali di stati puritani come quello di New York⁷, del Massachusetts e

⁶ R. Scruton, "The return of the Sophist", cit.

⁷ Cfr. ad es. P. Applebome, "Think Tank. Very Espresso Philosophy", *The New York Times*, New York, 9 gennaio 1999; E. Rothstein,

simili. Su una rivista di ispirazione cristiana di Boston, ad esempio, si può trovare quanto segue: «Supponiamo che tu sia intrappolato in un intricato problema etico o morale, in famiglia o sul lavoro; o che tu voglia sposare qualcuno di un'altra fede religiosa, con valori culturali diversi, e una relazione fondamentalmente agitata; ebbene, non c'è niente di sbagliato in te, da un punto di vista medico o psicoterapeutico. Senza essere etichettato o classificato, dunque, puoi evitare di consultare uno psicoterapeuta, per recarti invece da un counselor filosofico»⁸. In altri casi, addirittura, v'è un certo compiacimento del fatto che l'eccessiva psicologizzazione o medicalizzazione di situazioni, vicissitudini e determinazioni umane possa subire una certa limitazione, o inversione di tendenza per un motivo o per un altro, dunque anche, in maniera certamente fungibile, a causa della consulenza filosofica. Un particolare non trascurabile tuttavia è che negli States molti consulenti filosofici sono anche psicologi o psicoterapeuti, che adoperano la pratica filosofica come percorso formativo e operativo aggiunto, e questo rimette quindi tutto in discussione.

Guardando le cose da un punto di vista più generale, la questione è che la terapia psicologica, in varia misura, ha da tempo abbandonato paradigmi come quello, ad esempio, della psicanalisi freudiana. In esso, come ben noto, lo psicanalista pone una serie di domande e collega le risposte del paziente e altri output in maniera tale che questi non abbia la minima comprensione del significato

“Philosophy Illuminates Minds Darkened by Misfortune”, New York Times, New York, 29 marzo 1999.

⁸ D. Holmstrom, “Let's talk: Philosophers Reach Out”, *The Christian Science Monitor*, Boston, 2 luglio 1998.

di quanto viene a delinarsi nel corso dell'interazione. Classica, da questo punto di vista, è la posizione della sedia, o della poltrona dello psicanalista, spostata sempre al di qua del lettino, per non mostrare neanche la minima reazione del viso, qualora ci sia, nell'udire ciò che dice il paziente. Molte terapie attuali, invece, sono non-direttive, certamente meno rigide e con una relazione interpersonale più naturale, ordinaria. Il dialogo in esse è spesso di tipo aperto, in cui le domande e i ragionamenti servono tanto al terapeuta per conoscere meglio il cliente, quanto al cliente per capire meglio se stesso o chiarirsi le idee su alcuni punti. Ebbene, questo tipo di atteggiamento può essere rintracciato anche nella consulenza filosofica, ma ciò non vuol dire che essa sia una vera e propria relazione d'aiuto, poiché occorre considerare che qui si sta parlando, in fondo, di qualcosa che si approssima di gran lunga all'interazione comune tra gli esseri umani, alla chiacchierata tra amici, o conoscenti, e tutto ciò, in quanto tale, evidentemente non ha natura terapeutica, se non in un senso molto lato e indiretto.

Nella seconda metà del '900 numerosi psicologi e psicoterapeuti hanno considerato l'indagine filosofica come elemento fondamentale della loro attività (terapia centrata sul cliente, razionale emotiva, analisi transazionale, esistenziale e altre terapie umanistiche). Carl R. Rogers, per fare un esempio, ha definito l'ultima versione della sua *Client-centered therapy* come un approccio filosofico al counseling (sostituendo il concetto di guarigione con quello di crescita psicologica). Viktor Frankl ha parlato della possibilità che problemi di tipo "noematico" nella vita – cioè questioni di senso, di significato – possano condurre a scompensi di natura psicologica e persi-

no biologica. Queste e altre determinazioni della psicologia non hanno destato molte polemiche. Nessuna di esse può infatti definirsi una pratica “filosofica”, almeno in senso stretto, rappresentando più che altro nuove tendenze nella psicoterapia di tipo umanistico. Il fatto tuttavia è che, così stando le cose, alcuni filosofi con competenze psicologiche e psicoterapeutiche hanno rivendicato la possibilità di esercitare in maniera autonoma attività analoghe. Cioè quando la relazione psicologica d’aiuto si è aperta alla filosofia, ad alcuni è sembrato lecito far compiere alla filosofia il percorso inverso. Negli anni ‘70, l’americano Peter Koestenbaum, all’epoca professore di filosofia presso il *San Jose State College*, in California, ha coniato il termine “Clinical philosophy” per indicare il proprio tentativo di coniugare la filosofia (su base fenomenologica ed esistenziale) con psicologia e psicoterapia. Il suo esempio è stato seguito da altri filosofi negli States e non solo (attualmente, ad esempio, anche in Giappone esiste un centro di *Clinical philosophy*). La *Philosophische praxis* di Achenbach e colleghi, poi, pur non essendo affatto “clinica” o “psicoterapeutica”, è confluita, almeno in USA, nelle varie iniziative in corso, il che ha fatto sì che le cose in qualche senso finissero per confondersi. Oggi i practitioner statunitensi, di cui molti, come già ricordato, dalla duplice natura di psicoterapeuti e filosofi, si definiscono semplicemente “philosophical counselor”, proprio come i filosofi consulenti di mezza Europa e del resto del mondo.

Sembrerebbe dunque, in apparenza, che si possa parlare di almeno due differenti impostazioni del counseling filosofico attuale. Ma non è così. Nella filosofia clinica di Koestenbaum e colleghi, infatti, oltre a una

buona conoscenza della filosofia (di cui si richiama soprattutto “il modello fenomenologico dell’essere” e la “teoria esistenziale dell’individuo”), si richiedono anche competenze in psicologia o psichiatria, esperienze di pratica clinica, training psicoterapeutici. Essa ha chiare finalità terapeutiche, con dinamiche e processi per lo più iscritti, direttamente o indirettamente, nel paradigma medico tradizionale “malattia-diagnosi-cura”. Questa attività, *a rigori*, non dovrebbe definirsi consulenza “filosofica”. Nella *Philosophische praxis* e nella pratica di coloro che ad essa si ispirano, invece, tutto ciò non esiste, poiché l’idea fondamentale è quella di conversare e riflettere su problemi ordinari degli individui, come dubbi, questioni esistenziali, dilemmi morali, indecisioni, scelte di vita, ecc., cioè si tratta comunque di un’attività che, come affermato più volte da Achenbach, si offre come “alternativa alla psicoterapia” e non come “psicoterapia alternativa”.

Christopher McCullough, psicologo e counselor filosofico californiano dell’ICP – *Institute for Clinical Philosophy*, di San Francisco, adopera la denominazione “Clinical philosophy” per descrivere il lavoro di consulenti, o practitioner formati sia in psicologia che in filosofia, e “Philosophical counseling” per l’attività di coloro che non hanno titoli o certificazioni in psicologia, o psicoterapia, ma solo in filosofia. Achenbach stesso ha aspramente polemizzato con gli approcci psicoterapeutici in filosofia (accusandoli di creare, come tutte le psicologie, realtà immaginarie “secondarie” quando interpretano questioni o disturbi nei termini esclusivi di una teoria specifica), ribadendo la natura essenzialmente “filosofica”, appunto, della pratica filosofica.

Altre questioni sono ancora aperte, come ad esempio quella se sia o meno possibile, o in che misura, “filosofare” insieme a gente con problemi di natura mentale, o sotto l’effetto di psicofarmaci. Il problema concerne innanzitutto la distinzione tra sanità e malattia, soprattutto nei casi di psicopatologie di lieve entità. Quanto poi agli psicofarmaci, Paul Sharkey, psichiatra e consulente filosofico statunitense, attualmente vice presidente dell’associazione APPA, già menzionata in precedenza, ha descritto vari casi di persone che solo dopo l’inizio di terapie farmacologiche sono state in grado di affrontare una riflessione filosofica, mentre in precedenza ciò non era affatto possibile. Egli attribuisce la cosa al ripristino di opportune condizioni fisiologiche.

Shlomit C. Schuster, practitioner israeliana molto attiva e di ispirazione achenbachiana, afferma invece trasversalmente alle cose appena dette, e aggirando ogni discussione su sanità e malattia, di offrire la propria consulenza a chiunque sia in grado di intendere e volere, nel senso di essere sufficientemente responsabile per partecipare alla vita sociale e culturale. Appellandosi ai principi della *Dichiarazione Universale dei Diritti dell’Uomo*, aggiunge poi che a suo parere negare agli individui la scelta della consultazione filosofica, *a priori*, sulla base di una presunta condizione psicopatologica, è sicuramente discriminatorio da un punto di vista etico e sociale.

Per dare forma giuridica alla propria professione e, per un calcolo economico, soprattutto per far sì che il cittadino americano possa rivolgersi al counselor filosofico giovandosi del rimborso della propria *Health Assurance*, nel 1998 Lou Marinoff e l’associazione APPA, appoggiati da un politico newyorkese che ha preso a cuore la

faccenda, hanno presentato presso la *New York State Assembly* una proposta di legge concernente il riconoscimento statale di termini come “philosophical practitioner”, “philosophical counselor” e di servizi come “philosophical counseling”, “practice of philosophy”, “philosophical assistance”, “philosophical exploration”, ecc., con la richiesta di costituire una commissione ufficiale, fatta di undici membri più un segretario esecutivo, tutti practitioner filosofici autorizzati dallo Stato di New York, cui fosse affidato il compito di rilasciare una licenza per chi volesse esercitare la professione. Sono seguite numerose critiche, sia in USA che nel resto del mondo. Agli occhi dei practitioner americani residenti in altri stati sono sembrate discriminanti le condizioni proposte da Marinoff e colleghi. In Europa e in altre parti del mondo, invece, la stessa “sensatezza” della proposta è stata criticata, poiché se l’attività è pienamente filosofica, cioè non ha finalità terapeutiche, dirette e dichiarate, la regolamentazione appare inutile; d’altra parte, se l’attività è di natura psicologica o psicoterapeutica, non si capisce perché richiedere una forma giuridica per una professione che già da tempo, in un modo o nell’altro, è comunque regolamentata. La Schuster, tra i principali oppositori della proposta, ritiene addirittura che essa potrebbe costituire un serio precedente in fatto di “limitazione della libertà” per l’esercizio filosofico in ambito internazionale.

Insomma, le questioni finora considerate sono molto delicate, controverse e tuttora in discussione. Quello del counseling filosofico è di certo un mondo relativamente nuovo e ancora in costruzione – se mai vi sarà per esso un futuro. Per questi e altri motivi, all’interno della presente sezione le varie associazioni e i centri al momento

Phronesis

recensiti non sono stati collocati in pagine distinte, sulla base delle diverse concezioni e prospettive di lavoro. Per ogni indicazione o chiarimento sulle singole organizzazioni, quando possibile, si rimanda dunque al rispettivo commento.

L'articolo era precedentemente apparso sul sito:
www.geocities.com/philosophy_practices/

Phronesis

Repertorio

ANALISI

Eckart Ruschmann, *Philosophische Beratung* (Stuttgart, Kohlhammer, 1999)

di Neri Pollastri

Questo corposo lavoro (416 pagine) di Eckart Ruschmann, uscito nel 1999, è forse il più interessante tentativo di “fondazione” della consulenza filosofica fino ad oggi pubblicato nel mondo.

L'autore è in realtà in parte estraneo a quel vasto movimento che da vent'anni contribuisce alla crescita internazionale di questa innovativa disciplina d'aiuto di estrazione filosofica. Sebbene laureato in filosofia, egli infatti praticava la professione di counselor psicologico da prima della nascita della “Philosophische Praxis”, e si è avvicinato a quest'ultima in tempi relativamente recenti, convinto di svolgere la sua attività in modo molto simile ai consulenti filosofici. Deluso dalla fragilità del quadro teorico sviluppato da questi ultimi, egli ha sentito l'esigenza di fornire un contributo “fondazionale”, sulla base della personale riflessione legata alla sua lunga esperienza professionale.

Il lavoro è diviso in quattro parti. La prima, introduttiva, cerca di fare chiarezza sul significato del termine “consulenza”, sui suoi possibili rapporti con la filosofia e su quelli (spesso critici) tra consulenza filosofica e psicoterapia, per poi proporre una prima, provvisoria, definizione di “consulenza filosofica”. Questa viene qui intesa come «modificazione del rapporto con sé e con il mondo», da ottenersi attraverso la «interpretazione e ricostruzione della visione della realtà del cliente» (p. 33). Segue

poi un generico ed altrettanto provvisorio “fondamento” per la possibilità stessa del lavoro di consulenza filosofica - vale a dire la sostanziale omogeneità strutturale fra le non sofisticate “filosofie di vita” proprie di ciascun uomo e le ben più elaborate e “scientifiche” costruzioni teoretiche di cui il filosofo è un esperto. I modi specifici in cui il lavoro di consulenza possa e debba avvenire vengono indagati nella seconda parte, «Fonti e fondamenti», per poi essere ricapitolati nella terza, «Principi fondamentali della consulenza filosofica». La breve quarta parte presenta infine in maniera sommaria alcune prospettive didattiche.

La seconda parte del libro è sicuramente la più interessante e stimolante. Essa mostra, rispetto ad altri lavori su questa materia, una profondità ed una completezza senz'altro superiori e merita a tutt'oggi di essere un punto di riferimento per tutti coloro che si avvicinino a questa pratica con la volontà di evitare ogni superficialità.

Vi si trova anzitutto una indagine sulla “parentela” tra la moderna consulenza filosofica e la prassi dei filosofi dell'antichità, in particolare di Socrate (da molti consulenti forse un po' affrettatamente considerato il modello per antonomasia), e di scettici e stoici. Quindi, viene offerta una esauriente panoramica critica dei più importanti consulenti filosofici messi in luce in questi vent'anni. Particolare attenzione è dedicata ad Achenbach, il fondatore della pratica, del quale viene opportunamente rilevata la recente “svolta” (al congresso di New York del '97), che lo ha portato ad abbandonare la sua “definizione negativa” della disciplina (non è terapia, non è psicoterapia, è basata sul “metodo del non metodo”) e ad affermare che «è maturo il tempo per osare un secon-

do passo», verso una determinazione positiva dei suoi contenuti. Sulla “negatività” della determinazione della *Philosophische Praxis* di Achenbach, in effetti, si addensavano molte delle nuvole che minacciavano la crescita della materia, dato che se è vero che il vantaggio di un approccio filosofico ai problemi della persona è di essere aperto a qualsiasi sviluppo possa scaturire dal complesso intreccio costituente la personalità di ciascun singolo individuo, è anche vero che non indicare affatto le possibilità ed i fondamenti tanto del rapporto e della comprensione tra consulente e consultante, quanto del possibile intervento che l’uno e l’altro possono effettuare su tali problemi, apre quantomeno la possibilità di precipitare nella mistificazione.

Nel terzo capitolo della seconda parte viene preso in considerazione il rapporto tra le varie branche della filosofia e la consulenza filosofica, volutamente trascurato da altri autori. Ruschmann sottolinea invece come le discipline sistematiche della filosofia costituiscano doppiamente i fondamenti della consulenza filosofica, perché

da un lato rappresentano dal punto di vista del consulente la matrice strutturale delle visioni del mondo e delle filosofie di vita del partner dialogico, dall’altro consentono lo sviluppo di atteggiamenti fondamentali e concezioni metateoriche, ma anche metodi essenziali del concreto procedere della consulenza. Così, ogni uomo si basa su specifici presupposti teoretico-conoscitivi, possiede fondamentali concezioni antropologiche, uno sfondo metafisico e un’etica, nel senso di determinati principi morali e massime, ed una personale gerarchia di valori (p. 149).

Tale complesso costituisce la visione del mondo del consultante e dunque ciò su cui deve esercitarsi il lavoro «ermeneutico e critico» del consulente (p. 150). Inoltre, elementi di *epistemologia* sono fondamentali per determinare i fattori cognitivi (come percezione, pensiero e sapere) ed i processi emozionali sui quali è possibile basare l'intera impalcatura della consulenza; elementi di *etica* sono indispensabili per valutare il rapporto che valori e principi morali hanno entro le filosofie di vita dei clienti; elementi di *filosofia trascendentale e metafisica* sono imprescindibili per considerare le due forme di “transpersonalità” (intersoggettiva e/o trascendente) che opera il conferimenti di “senso” entro le visioni del mondo. Di questi – ed altri – aspetti Ruschmann si occupa nei paragrafi della parte B.3., della quale qui ci si limiterà a far cenno dei temi più rilevanti e degni di ulteriore approfondimento nei futuri dibattiti disciplinari.

Ad esempio, in B.3.1 Ruschmann si sofferma lungamente sul fatto che la filosofia ha storicamente sottovalutato l'importanza degli stati d'animo, espellendoli dalla costruzione della teoria della conoscenza ed assegnando al “puro pensiero” – in realtà autentica astrazione – l'assoluto ed incontrastato predominio. In generale, il “sentire” viene relegato nel “soggettivo”, di contro all'oggettività del “sapere”. Al contrario, uno dei compiti della consulenza filosofica è proprio quello di «chiarire il rapporto tra specifiche rappresentazioni (concetti, teorie, ecc.) ed effetti del sentimento» (p. 171). E questo sembra richiedere un esplicito e coerente «modello strutturale dei rapporti psichici», del quale viceversa molti filosofi ritengono di poter fare a meno. Secondo Ruschmann si tratta d'una pericolosa finzione, giacché in realtà un tale mo-

dello sarebbe comunque sempre presente, ma rimarrebbe implicito e, nel caso del rapporto di consulenza, finirebbe con l'agire "alle spalle" dei due partner, pregiudicando la crescita della consapevolezza. Per cercare di definire un tale modello, l'autore indaga il campo dell'ermeneutica (in B.3.3.) individuando in Dilthey un saldo punto di riferimento, e quindi propone un "modello empatico", sviluppato da sua moglie Elisa, anch'essa consulente psicologico.

Tale modello mira a elucidare le ragioni strutturali che permettono la comprensione reciproca, e - rivalutato, sulle indicazioni di Dilthey, il ruolo del sentimento - classifica i processi in *percezione*, *cognizione* ed *emozione*, ai quali si deve poi aggiungere un quarto elemento di più difficile interpretazione, vale a dire la dimensione della *volontà*. La relazione tra i tre elementi è tale che percezione e pensiero producono entrambe un vissuto, vale a dire un elemento del terzo campo, dell'emozione. Al di là delle ambiguità del concetto di "vissuto", esso concerne comunque la componente emozionale dell'esperienza, almeno nel suo uso specifico da Dilthey in poi (p. 227). I Ruschmann dedicano anche attenzione ad un aspetto che in campo filosofico è sempre stato assai trascurato: la relazione tra stato d'animo, sentimento, e tensione muscolare del corpo. Su tale aspetto, importante invece nella riflessione orientale, viene proposta una selezionata bibliografia.

Segue poi una dettagliata analisi del pensiero, inteso come elaborazione cognitiva dell'azione, che viene distinto secondo le tre coordinate temporali: prima, durante e dopo l'azione. Secondo Ruschmann, queste tre fasi costituiscono assieme un "dialogo interno", sempre

Phronesis

in relazione con il personale sistema di valori, che guida le reazioni alle sensazioni e rappresenta cognitivamente la base implicita della giustificazione delle azioni e dell'argomentazione etica (p. 236).

Infine, la volontà - quarto elemento costitutivo dei processi psichici - viene affrontata con cautela, dato che mentre la volontà è senza dubbio presente, come sfondo, in ogni occorrenza del sentire,

la decisione di fare o tralasciare un'azione è di fatto un processo altamente complesso, nel quale interagiscono diverse componenti, e precisamente processi cognitivi ed emozionali, nell'orientamento verso preferenze o valori personali (p. 236).

Un modello empatico deve pertanto fare interagire tutte le possibili componenti (cognizione, emozione, valori, volontà).

E' tuttavia l'orizzonte dei valori che costituisce l'ineludibile punto di riferimento del processo decisionale. Essi

rappresentano quasi un aspetto strutturalmente più profondo, una sorta di terreno individuale stabile, mentre la volontà rappresenta il fattore dinamico che, sulla base della conoscenza dei propri valori, opera da "dirigente", decidendo quali impulsi debbono venir realizzati e quali no (p. 239).

Ruschmann distingue però valori di giudizio e valori di sentimento: i giudizi rappresentano l'aspetto cognitivo, che fornisce anche la giustificazione delle decisioni, mentre il sentimento rappresenta l'aspetto emozionale, che fornisce la "valenza". L'esperienza della consulenza e

della psicoterapia dimostra che, con frequenza, i valori che vengono assunti dall'esterno (ruoli sociali, norme, convenzioni, eccetera) possono non trovare una reale rappresentanza nella propria struttura di valori. Quando si verifica tale discrepanza, ci troviamo in assenza della corrispondenza fra valore cognitivo e valore emozionale, la quale provoca una «fondamentale alienazione nell'uomo» (p. 241).

Sulla base di questo modello empatico, in 3.4. *Etica* Ruschmann passa a considerare in dettaglio il tema dei valori. Egli sottolinea l'importanza - anche nella concezione comune e dei mass media - della cosiddetta «crisi di valori», quindi sottolinea come le teorie etiche che forniscano esclusivamente la fondazione razionale per il comportamento morale considerino solo una piccola parte della concreta esperienza in questo campo e pertanto rischino di non essere adeguate alla complessità dell'esperienza morale (p. 247). Rilevante in questa parte è l'evidenziazione di quella che Ruschmann definisce "capacità etica" (ethische Können), consistente nella capacità di avere a che fare in modo adeguato con situazioni problematiche e di unire in una stretta connessione sapere e azione:

questa capacità presuppone che i propri principi etici siano esplicitamente coscienti e ripetutamente studiati e provati, e contemporaneamente che la percezione ed il corrispondente sentimento siano, in situazioni concrete, precisamente commisurati (p. 249).

Dato che i temi relativi ai valori - quali i dilemmi morali o la modificazione di valori sulla base di esperienze

concrete - sono altamente importanti per il contesto della consulenza filosofica, questa può essere anche considerata un'“etica applicata” (p. 250). Il contesto privilegiato è la questione dell'azione giusta, nel quale siamo generalmente in presenza di uno stato di tensione tra l'autorelazione e la relazione ad altri: «la questione primaria riguarda ciò che io voglio, oppure ciò che io devo fare» (p. 251). C'è una forte differenza tra etica dei doveri e etica della vita riuscita, e Ruschmann in proposito fa riferimento alla proposta di un'“etica integrativa”, fatta da Hans Krämer, consistente principalmente proprio nell'annullare il contrasto fra le due:

nel senso di una tale impostazione integrativa la consulenza filosofica si occuperà dalla prospettiva tanto dei doveri concreti nei confronti degli altri uomini, quanto dei doveri nei confronti della propria persona, cioè della cura nei confronti di sé stesso e della questione di come sia da migliorare la capacità di vita al fine di avvicinarsi ad una vita buona e riuscita (253).

Ruschmann ha qui forse il torto di non affrontare una (peraltro difficoltosa) considerazione approfondita dei problemi dell'etica, limitandosi viceversa ad una serie di considerazioni - non banali e senz'altro condivisibili, ma ciononostante disorganiche - concernenti il rapporto esistente tra valori e visioni del mondo, l'esistenza di un terreno (Boden) antropologico per lo sviluppo delle nostre convinzioni morali, la possibilità di determinare delle “sfere fondamentali” della morale (quali la non-lesività, la sincerità e la giustizia), ed infine la relazione esistente tra male e aspetti negativi dell'autorelazione (egoismo). Quest'ultimo, in particolare, sarebbe compensato dalla

relazione agli altri che sorge con i sentimenti di simpatia ed empatia, i quali costituirebbero le basi “naturalì” della morale (p. 257), dalle quali scaturirebbe poi il principio della giustizia (la cui fonte può forse essere una sorta di egoismo addomesticato, alla Rawls). Ruschmann sottolinea inoltre la relazione che lega valori e virtù, le quali «rappresentano di regola la realizzazione di determinati valori» (p. 258).

L'intera questione dei valori conduce poi alla questione del senso, in quanto quest'ultimo non può essere separato dal concetto di vita riuscita. Di più: l'assenza di senso di cui oggi tanto ci si lamenta non è un «amaro dato di fatto», bensì la conseguenza della decisione di non porre l'uomo in un contesto che lo doti di senso. Tale contesto travalica quello individuale e pone il singolo essere umano in un ambito transpersonale, che può realizzarsi in due diverse direzioni: «orizzontale», cioè verso gli altri uomini o verso l'intero mondo; «verticale», cioè aperto e orientato alla trascendenza (p. 263). Di queste due dimensioni Ruschmann si occupa nelle ultime due sezioni del capitolo 3.

La dimensione transpersonale orizzontale passa attraverso la storia del concetto di io e la sua relazione con il concetto di tu. E' stato spesso riconosciuto come tanto dal punto di vista ontogenetico, quanto da quello teoretico-conoscitivo, il concetto di tu sia addirittura precedente al concetto di io. Da qui sono nate tutta una serie di filosofie del dialogo o dell'incontro, basate sul fatto che il linguaggio è già una pratica sociale e presuppone comunque e sempre l'incontro con l'altro. Ruschmann fa in particolare riferimento a Martin Buber, (d'altronde punto di riferimento comune a molti altri consueti filo-

sofici), per poi allargare la filosofia del dialogo alla possibilità di effettuare dialoghi con più persone, come teorizzato in parte da Buber e più compiutamente da Leonard Nelson, con il suo famoso “dialogo socratico”. Ruschmann dedica all’argomento un certo spazio, sottolineando che anche nel filosofare di gruppo è fondamentale la considerazione della relazione interattiva tra processi cognitivi ed affettivi.

La dimensione transpersonale di tipo verticale porta invece ad una riflessione metafisica sulla trascendenza. È assai frequente, infatti, intrattenere relazioni di consulenza con persone di orientamento religioso, ed il consulente filosofico deve essere in grado di trattare in modo razionale questioni religiose, oppure rinunciare a questo tipo di consultanti. Ovviamente, il consulente filosofico non deve trasformarsi in un consulente spirituale o in un curatore di anime, ma solo assumersi il compito di accompagnare il processo che conduce il consultante ad individuare gli elementi simbolico-religiosi portatori di conseguenze insoddisfacenti o spiacevoli e poi ad approntare nuove e più adeguate simbolizzazioni (p. 293).

I modi in cui i due contesti transpersonali permettono il conferimento di senso sono significativamente diversi. Nel primo caso, quello orizzontale, il conferimento di senso avviene tramite relazioni ad altri uomini (sia vissute che semplicemente rappresentate), che possono allargarsi fino ad abbracciare tutto il mondo vivente (la natura). Nel secondo caso, quello verticale, le relazioni sorpassano il campo dell’umano e del vivente, spingendosi nella dimensione trascendente. In questo secondo contesto il senso è percepito in modo molto diverso rispetto al primo, sebbene la specificità dei modi in cui es-

so è percepito dipenda dai singoli individui e dal modo in cui la trascendenza si presenta entro la visione del mondo del cliente.

Nel capitolo 4. *Esperienza di vita e senso della vita: il contributo della ricerca empirica della saggezza*, Ruschmann si occupa del controverso concetto di “saggezza”. La presenza di tale concetto potrebbe destare qualche perplessità, essendo esso da un lato troppo ambiguo ed abusato, dall’altro del tutto abbandonato dalla filosofia moderna, cosicché il suo impiego sembrerebbe fare inclinare la consulenza filosofica verso una oscura, mistica ed arcaica “consultazione del saggio”. Viceversa, Ruschmann ha modo di mostrare la reale importanza della saggezza per una moderna pratica filosofica. Egli evidenzia la doppia relazione esistente tra consulenza e saggezza:

gli uomini saggi vengono più volentieri ricercati come consulenti e per converso i consulenti hanno sicure chance di sviluppare la saggezza attraverso le sfide del loro lavoro e il continuo operare con concrete questioni esistenziali (p. 307).

Egli si avvale poi di recenti ricerche, che sono giunte a definire la saggezza "una particolare forma di sapere, che viene caratterizzata come un “Expertentum”, cioè come «alta forma di sapere ed elevata capacità di giudizio nell'affrontare fondamentali problemi della pianificazione, formazione e interpretazione della vita» (p. 308). Infine presenta, traendoli dalle stesse fonti, una serie di “criteri base” e di “metacriteri” caratteristici di questo “Expertentum”.

Criteri base: a) *conoscenza fattuale* - approfondite cognizioni sui problemi esistenziali e sulla situazione umana;

b) *conoscenza processuale* - specifici modi di operare (strategie e forme euristiche) nelle situazioni problematiche;

Metacriteri: a) *contestualismo* – comprensione dell'individuo nel quadro delle molteplici relazioni tematiche (famiglia, lavoro, amici, ecc.) e cronologiche (passato, presente e futuro della sua vita), che ne costituiscono il contesto; b) *riconoscimento e fronteggiamento delle insicurezze* – capacità, che dovrebbe essere propria del saggio e del consulente, di vedere l'insicurezza non come un problema, ma piuttosto come un dato di fatto fondamentale, con il quale dobbiamo continuamente confrontarci (che permette al consulente di essere uno “scopritore di problemi”, ancor più che un “solutore” dei medesimi, grazie alla sua capacità di evitare i caratteristici modi in cui i problemi vengono “nascosti”); c) *relativismo dei valori* – flessibilità di valori sufficiente a permettere di distinguere e separare i propri da quelli altrui, senza che ciò comporti una caduta nel relativismo filosofico, ma consenta di valutare quali delle possibili siano meglio commisurate ad una determinata prospettiva assiologica.

Ruschmann mette in guardia dal rischio, connesso a quest'ultimo “metacriterio”, di cadere nei due estremi del dogmatismo o dello scetticismo: nel primo, perché l'accumulo di conoscenza ci rafforza oltremisura su posizioni determinate, precludendoci la capacità di restare aperti di fronte a nuove alternative; nel secondo, perché il mancato raggiungimento di assoluta sicurezza, a dispetto della vasta esperienza, può portare a ritenere che niente affatto possa esser tenuto per fermo.

In generale, per Ruschmann la “via della saggezza” non è solo un processo cognitivo di accumulo e approfondimento di conoscenza, ma include molteplici aspetti

dello sviluppo della personalità, tra cui il raggiungimento di uno stadio non comune di “personalità integrata” che rende possibile oltrepassare le prospettive personali e comprendere gli interessi universali e collettivi (p. 315). Tale integrazione della personalità comprende, come elementi non secondari, anche fattori emozionali, dato che senza un modo adeguato di vivere il sentimento e di farlo coesistere con gli altri aspetti della personalità, non può svilupparsi la saggezza; nel caso della consulenza, questo può comportare poca consapevolezza delle proprie reazioni a quanto comunicato dal consultante e recare a rapporti dialogici falsati. Ciò è peraltro assai frequente e può essere motivo per l’istituzione di supervisioni, dato che «molti individui crescono solo esteriormente», mentre «molte parti della loro vita interiore rimangono sempre allo stadio dell’adolescenza o della pubertà» (p. 317). Il consulente, viceversa, al pari del saggio dovrebbe avere imparato a bilanciare le spesso contrastanti valenze di cognizione, affetto e volontà. Proprio per questo motivo, egli deve essere in grado di tener conto delle teorie sulle quali si basa e di farvi corrispondere la propria vita; in questo senso l’autoapplicabilità è un «presupposto della teoria della consulenza filosofica», come recita il titolo del capitolo 5, l’ultimo della seconda parte del volume.

Conclusivamente, si può affermare che il lavoro di Ruschmann - pur denunciando in modo evidente analogie tra l’interpretazione della consulenza filosofica e aspetti fondamentale del counseling psicologico di matrice rogersiana - appare essere quanto di più interessante, dettagliato e scientifico sia stato a tutt’oggi prodotto nel settore della consulenza filosofica e, assieme ai lavori più

Phronesis

brevi e disorganici di Ran Lahav, può costituire la traccia per una ricerca sulla materia ed una buona base da cui partire per una più complessa sistematizzazione di questa disciplina tanto interessante, quanto oggi ancora poco teoreticamente sviluppata.

Una versione di questo articolo era precedentemente apparsa sul sito www.consulenza-filosofica.it

ANALISI

Peter B. Raabe, *Philosophical Counseling. Theory and Practice* (Westport, Praeger, 2001)

di Luca D. Comino

Con *Philosophical Counseling* il consulente e filosofo canadese Peter B. Raabe propone un lavoro serio, piuttosto documentato, avente come obbiettivo l'identificazione di un «nuovo modello»¹ per la consulenza filosofica. Esso dovrebbe essere «libero dai molti problemi che sono intrinseci ai modelli che sono stati finora offerti dalla letteratura sull'argomento, quali l'incapacità di tematizzare i vari bisogni del cliente nell'arco temporale della consulenza, e la mancata concettualizzazione dell'insegnamento come mezzo teso a garantire una maggiore autonomia del cliente»².

Si tratta evidentemente di un progetto ambizioso, e anche laddove l'analisi di Raabe, come vedremo, si dimostra probabilmente inadeguata al compito, essa rimane interessante ed indispensabile nell'ancora nascente dibattito contemporaneo circa la consulenza filosofica.

In via preliminare, si può dire che il passo sopracitato già allude ai due temi che stanno più a cuore a Raabe: il rispetto per i bisogni e le aspettative del cliente, che deve, per così dire, ottenere quello che chiede³, e la sottolinea-

¹ P. B. Raabe, *Philosophical Counseling. Theory and Practice*, Westport, Connecticut: Praeger, 2001, p. 119. La traduzione dall'inglese è ad opera del Recensore.

² *Ibidem*.

³ Prendendo alla lettera la massima epicurea secondo cui «vuoto è

tura stimolante quanto problematica dell'elemento *didattico* come tratto che differenzia la consulenza filosofica anche da quelle forme di consulenza che si trovano in qualche modo al confine tra la psicologia e la filosofia.

Il libro è diviso in tre parti, più quattro brevi appendici (nelle quali Raabe fornisce allo studioso e soprattutto all'aspirante consulente consigli e suggerimenti pratici e immediatamente spendibili). La prima parte, a sua volta strutturata in tre capitoli, cerca di ricostruire quanto è stato finora scritto e teorizzato a proposito di consulenza filosofica. L'attenzione di Raabe è concentrata anzitutto, se non esclusivamente, sulla letteratura in lingua inglese. A guidare lo studioso è l'intuizione che le diverse concezioni e i diversi approcci e metodi suggeriti da teorici come Achenbach, Lahav, Schuster e Marinoff non sono reciprocamente esclusivi, ma identificano piuttosto i molteplici "stadi" e "livelli" che caratterizzano la consulenza filosofica quando essa venga considerata nel pieno delle sue potenzialità.

I risultati di questa perlustrazione preliminare possono venire sunteggiati come segue: vi è anzitutto una tensione tra l'intuizione basilare secondo cui al centro della consulenza deve esservi l'autonomia del cliente e l'ap-

quell'argomento filosofico che non guarisce qualche male dell'animo". Raabe insiste, come il più o meno giustamente celebre consulente-filosofo americano Marinoff, sulla necessità di "professionalizzare" la consulenza: il consultante deve sapere "che cosa lo aspetta", e il consulente deve essere in grado di mantenere promesse specifiche. Questo è il principale argomento di Raabe contro l'approccio, da Raabe denominato 'postmoderno', di Achenbach. L'indifferenza di Achenbach verso l'identificazione di un metodo verificabile e trasmissibile lascerebbe aperta la porta per un indesiderabile *anything goes*: in tale contesto, Raabe, forse non senza ragione, vede messa a rischio la serietà della consulenza, e di conseguenza il rispetto verso il cliente/consultante.

proccio, caratteristico di Ran Lahav (e, più generalmente, della teoria di ispirazione “europea”, o comunque influenzata dall’opera pionieristica di Achenbach), che porta a considerare il consulente come un “testo da interpretare” Alcuni consulenti (ad esempio Pfeifer e Feary) hanno quindi suggerito la necessità di introdurre esplicitamente un momento didattico nella consulenza, al fine di permettere al cliente di mettersi al centro del dialogo in cui la consulenza stessa consiste. Poi, ugualmente ambiguo rimane, agli occhi di Raabe, il tema dell’intento terapeutico: “Laddove la consulenza filosofica è spesso ritratta come diversa da una terapia –in quanto la consulenza filosofica non si appella ad alcun ideale normativo di “persona”, e il cliente partecipa attivamente nel processo piuttosto che essere il passivo oggetto di un trattamento- alcuni filosofi sostengono che la consulenza filosofica è in realtà una forma di terapia.”⁴

Come anticipato, Raabe sostiene che la consulenza filosofica può essere tutte queste cose, ed altre ancora: le teorie e i “metodi” che stanno alla base di tutte le controversie non sono reciprocamente esclusivi; piuttosto, tali teorie e metodi sono di volta in volta atti ad affrontare specifiche situazioni, o, meglio, specifici “livelli” all’interno di una consulenza filosofica completa. Raabe, muovendosi dalla critica alla proposta positiva, articola un modello flessibile e comprensivo delle possibili diverse esigenze del paziente. Questo modello è costituito da quattro momenti, che qui elenchiamo senza commento, anche perché il loro contenuto risulta piuttosto intuitivo: i) *free-floating*, o della familiarizzazione tra consulente e

⁴ *Op. cit.*, p. 34. Qui per “terapia” si intende «il facilitare il miglioramento della condizione del cliente» (*Op. cit.*, p. 205).

consultante, ii) della soluzione diretta del problema, iii) dell'insegnamento come atto intenzionale, e iv) della trascendenza.

Al centro della consulenza è sempre il cliente con i suoi bisogni, le sue aspettative ed i suoi problemi. A questi il consulente deve anzitutto dedicarsi, sia che si tratti di superare una impasse decisionale (insomma, un problema “pragmatico”), oppure un più generale bisogno di “comprendere la propria vita con il pensiero”.

Come anticipato, Raabe dedica uno spazio inusitato all'*insegnamento*, da parte del consulente, di “strumenti” filosofici. Raabe nota che, sebbene l'insegnamento di specifiche dottrine filosofiche sia escluso, e con buone ragioni, dalla quasi totalità dei consulenti, il fatto che la consulenza in qualche modo “trasmetta” il metodo del pensare filosofico viene accettato o implicato da tutti i maggiori teorici della disciplina. Il problema, a parere di Raabe, è che finora si è lasciato del tutto indeterminato *come* tale “trasmissione” debba avvenire. E' in questo contesto che Raabe suggerisce di concepire l'insegnamento del pensiero critico come una attività esplicita e intenzionale.⁵ Raabe porta due argomenti a sostegno della sua tesi: a) solo rendendo esplicita la fase didattica della consulenza (e, pertanto, solo nella misura in cui diventa possibile verificare l'effettivo “apprendimento” da

⁵ L'interesse di Raabe per questo tema è probabilmente un'eco della peculiare organizzazione degli studi universitari di filosofia negli Stati Uniti e in Canada. Mentre in Europa l'insegnamento della logica informale, insomma del pensare critico, avviene in modo per così dire “esemplare” tramite lo studio della *storia* della filosofia nei licei, nel Nuovo Mondo gli studenti (non solo di filosofia) devono appunto seguire un corso semestrale di “Critical Thinking”, nel quale vengono insegnate le maggiori *informal fallacies*. I risultati degli studi tesi a determinare l'efficacia di questo metodo sono ambigui, di difficile interpretazione.

parte del consultante) si può sperare di assicurare alla consulenza una funzione *preventiva* e *proattiva*; b) l'elemento didattico è utile per distinguere la consulenza filosofica dalle altre discipline di terapie e aiuto.

Circa quest'ultimo punto, Raabe difende con vigore la tesi secondo cui sarebbe in ultima analisi impossibile identificare una caratteristica propria alla consulenza filosofica che la distingua a priori non solo da psicoanalisi e da forme tradizionali di psicoterapia, ma anche dalle forme più liberali e "razionali" di psicoterapia e counseling. Ad esempio, non sarebbe vero che consulenza filosofica e psicoterapia (intesa nel senso larghissimo indicato sopra) possano essere distinte sulla base del loro "oggetto": infatti, così come è vero che la terapia psicoanalitica ha come oggetto l'inconscio del paziente, così altre forme di psicoterapie si concentrano (si pensi a Albert Ellis e Elliot Cohen) sull'esplicitazione delle parole del cliente, e si basano su un modello "cognitivo" della natura delle emozioni, tale che alla base delle emozioni stesse vi è un *belief* proposizionale. Né si potrebbe identificare una essenziale differenza quanto al rapporto con la *verità*. A parere di Raabe, perseguire la verità non è pregio esclusivo della filosofia, ma della scienza tutta, e pertanto anche delle psicoterapie. Infine, in maniera piuttosto persuasiva, Raabe nota come siano proprio alcuni teorici e consulenti filosofici a rendere nebuloso il tema in questione, quando affermano che "scopo" della consulenza è qualcosa come il "rendere conscio l'inconscio" (Schuster) o quando adottano esplicitamente, quanto ingenuamente, modelli "diagnostici" tesi all'eliminazione di "false credenze" dall'orizzonte di pensiero del consultante (Grimes).

Di nuovo, è appunto nel tentativo di diradare queste nebbie che Raabe introduce la sua tesi più controversa, e quindi, pare, più meritevole di attenzione, vale a dire un momento didattico intenzionale, esplicito all'interno della consulenza.

A questo punto è forse possibile avanzare alcune osservazioni critiche. La prima cosa da notare è la pressoché totale assenza dall'opera di Raabe della bibliografia in lingua tedesca.⁶ Questo rilievo non intende avere un carattere meramente erudito: piuttosto, questa assenza costituisce un serio handicap per ogni lavoro dedicato alla consulenza filosofica, in quanto gli studi di Eckart Ruschmann e, ad esempio, Hans Krämer possono ragionevolmente essere considerato quelli finora più interessanti e “scientifici”; e per il progetto di Raabe in particolare, in quanto esso avanza esplicitamente la pretesa di essere una disamina esaustiva del dibattito internazionale sulla disciplina.

Per quanto riguarda il versante più strettamente filosofico, ci sentiamo di muovere i seguenti rilievi. Nel suo tentativo di identificare la peculiarità della filosofia rispetto alle forme più liberali di counseling e psicoterapia, a Raabe non sovviene mai la possibilità di affidarsi ad una caratteristica che sta cominciando a venire compresa nelle sue importanti implicazioni dalla “scuola italiana” di consulenza filosofica – vale a dire, l'essenziale *astrattezza* della filosofia, che la porta a considerare anche quei problemi che sono fonte di disagio *indipendentemente dal loro essere fonte di disagio*.⁷

⁶ Di Gerd Achenbach e Eckart Ruschmann vengono considerati solo quei pochi scritti che sono stati tradotti in inglese.

⁷ Si veda a questo proposito Neri Pollastri: «Questa peculiarità della filoso-

Più radicalmente, si può forse sostenere che la mossa peculiare a Raabe, cioè la sottolineatura dell'elemento didattico, diventa necessaria solo sulla base di una precedente *compromissione* di ciò che è specifico della consulenza filosofica. Infatti, pare che Raabe ritenga del tutto ovvio assimilare l'idea di una filosofia che si fa pratica con quella di una filosofia che affronta problemi (esistenziali) *con lo scopo di risolverli*.⁸ Tale ovvietà è probabilmente da intendersi nel contesto dell'assunzione acritica (comune alla quasi totalità dei consulenti di formazione analitica) di una teoria pragmatista della verità. Ciò spiegherebbe anche l'affermazione, che altrimenti potrebbe apparire bizzarra, secondo cui sia scienza che filosofia perseguono (*simpliciter*) la verità. Qui non si intende suggerire la tesi epistemologicamente disastrosa dell'esistenza di *due* verità, una oggetto della scienza, l'altra della filosofia, quanto piuttosto la possibilità di pensare che scienza e filosofia perseguano due diversi *tipi* di verità⁹, l'uno (quello della filosofia) con funzione fondativa rispetto a quello della scienza. Questo riconoscimento permetterebbe forse di individuare una ulteriore peculiarità della consulenza filosofica – peculiarità che viene appunto oscurata

fia deve essere presa molto sul serio e non essere considerata un suo 'difetto', come spesso è stato fatto; al contrario, proprio essa deve costituire l'elemento centrale per la costruzione della specifica *identità* della consulenza filosofica» (N. Pollastri, *Osservazioni per una definizione della consulenza filosofica*, in "Kykéion", 8, Settembre 2002, pp. 55-65).

⁸ Il che poi corrisponde alla mancata distinzione tra "pratico" e "pragmatico". Si veda a proposito Andrea Poma, *La consulenza filosofica*, in "Kykéion", cit., pp. 37-55.

⁹ Si pensi ad esempio a Heidegger, il quale, lungi dal liquidare la validità della scienza, intende piuttosto restituirla al suo autentico dominio (quello, in termini nietzschiani, dell'oggettività del mondo "logicizzato"); alla fenomenologia ermeneutica spetterebbe invece disvelare quella "oggettività" (*die rechte Sachlichkeit*) sulla quale l'oggetto della scienza si fonda.

dall'assunzione di una teoria pragmatista.

In conclusione, il libro di Raabe non è privo di importanti meriti. Anzitutto, differentemente, ad esempio, dalle opere del consulente americano Marinoff, esso appare come un lavoro mosso da sinceri entusiasmo e onestà intellettuale. Poi, nonostante le lacune che si sono sottolineate a proposito dell'estensione bibliografica, *Philosophical Counseling* può tranquillamente essere considerato una interessante e ben fatta introduzione alla disciplina.

Per quanto riguarda poi il “metodo” indicato da Raabe, esso appare degno di considerazione e sperimentazione, in quanto comunque evita eccessive semplificazioni e dogmatismi. Questo giudizio si appoggia a quello che forse è il pregio principale del volume, vale a dire una certa abbondanza e ricchezza di riferimenti alla pratica di consulente di Raabe. Sebbene i teorici della consulenza filosofica spesso affermino di ricavare gli elementi che poi vanno a costituire il loro *framework* dalla loro esperienza di consulenti, essi poi sono usualmente parchi di esempi concreti. Altri, come ad esempio Marinoff, presentano casi riducendoli a macchiette. Al contrario, i casi presentati da Raabe nella terza parte del volume e, occasionalmente, altrove, appaiono seri, ben articolati e umanamente stimolanti.¹⁰

Anche per questo motivo, *Philosophical Counseling* di Peter Raabe si rivela una lettura preziosa per chiunque sia interessato a chiarirsi le idee circa il complesso e ancora impreciso orizzonte delle “pratiche filosofiche”.

¹⁰ Raabe ha recentemente pubblicato un seguito delle sue ricerche, dedicato principalmente all'esposizione di altri casi concreti, e alla riflessione su di essi. P.B. Raabe, *Issues in Philosophical Counseling*, Westport, Praeger, 2002.

Phronesis

Questo numero è stato concluso il 26 giugno 2003