



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 1, ottobre 2003

Direzione: Umberto Galimberti, Neri Pollastri

Redazione: Davide Miccione, Francesco Verri
Luca Comino

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
---------------------------------------	----------

SAGGI

Idee per un'etica della vita organizzativa , di Fabio Cecchinato	9
---	----------

CONVERSAZIONI

Intervista con Giovanni Reale , di Davide Scelzo	75
---	-----------

PRATICHE FILOSOFICHE

Il frantoio di Talete. Note per una divulgazione filosofico-pratica , di Davide Miccione	87
---	-----------

REPERTORIO

Romano Màdera e Luigi Vero Tarca, <i>La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche</i> (di Luca Comino)	111
--	------------

DISPUTE

Lou Marinoff, <i>Le pillole di Aristotele</i> (di Francesco Verri)	127
---	------------

CRONACHE

**Giornata di studio “Le Pratiche Filosofiche”
(Catania, 14 aprile 2003), di R.P. 137**

**Convegno internazionale di studio “Philosophy
for Children: un curriculum per imparare a pensa-
re” (Padova 2–3 settembre 2003),
di Linda Rafanelli 147**

NOTIZIARIO 159

Editoriale

di Neri Pollastri

Dopo la “prova generale” del Numero 0, la nostra rivista è adesso al vero e proprio esordio. In questo suo primo numero tutti gli articoli sono inediti e sono realizzati da autori italiani.

Il lungo articolo della sezione “Saggi” è un bel lavoro di Fabio Cecchinato, membro fondatore di *Phronesis*, nel quale viene esplorato in modo originale l’universo delle pratiche filosofiche nell’ambito delle organizzazioni e del mondo del lavoro. La prospettiva fa perno sul paradigma etico, che viene sviluppato a partire dalla dialogicità dell’agire filosofico, e lo supporta con riferimento a importanti pensatori del Novecento.

La rubrica “Conversazioni” ospita un’intervista a Giovanni Reale, interrogato da Davide Scelzo sulle pratiche filosofiche, anche in relazione alla sua ben nota interpretazione “esistenziale” della filosofia greca.

“Pratiche filosofiche” si occupa invece, grazie ad un articolo di Davide Miccione, di una prima ricognizione sul variegato settore dei libri filosofici “divulgativo-pratici” - un settore negli ultimi anni in continua espansione, ma entro il quale è spesso assai difficile orientarsi anche per l’esperto di filosofia.

Le “analisi” di questo numero sono inserite in due diverse rubriche - “Repertorio” e “Dispute” - e riguardano due uscite italiane: il libro di Romano Mâdera e Luigi Vero Tarca sulle pratiche filosofiche e la traduzione dell’ultimo libro divulgativo di Lou Marinoff.

Le due “Cronache” ci informano su importanti iniziative sulle pratiche filosofiche svoltesi nei mesi scorsi in Italia: quella che probabilmente è stata la prima manifestazione accademica ufficiale sulla consulenza filosofica - svoltasi a Catania nel mese di

aprile - e l'importante convegno padovano sulla *Philosophy for Children* - dello scorso settembre.

Nel "Notiziario", dedicato ad informare su prossime novità, sono tra l'altro riportati in traduzione italiana gli annunci dei convegni internazionali del prossimo anno sulla consulenza filosofica e sulla filosofia per il management.

Sebbene il materiale interessante non manchi, siamo consapevoli di essere ancora al "primo passo", pertanto naturalmente ancora incerto. Tuttavia, le attività sulle pratiche filosofiche in Italia sono in continuo aumento, così come l'attenzione da parte dei filosofi e del mondo accademico, ed il prossimo anno si annuncia foriero di importanti eventi: seminari, iniziative editoriali, congressi in Italia ed all'estero, collaborazioni con enti pubblici ed università. Di questo entusiasmante fermento *Phronesis* sarà parte attiva, con i suoi membri e con le strutture dell'associazione, mentre con la rivista sarà pronta a documentare gli eventi e ad ospitarne i risultati.

Appuntamento quindi a primavera, per il prossimo numero, ricordando che la rivista è aperta e chiunque desideri collaborare, inviare commenti o materiali può contattarci all'indirizzo rivista@phronesis.info.

Phronesis

Saggi

Idee per un'etica della vita organizzativa

di Fabio Cecchinato

«L'etica è un'ottica»
(Emmanuel Lévinas)

Premessa

Oggi il dibattito sul tema della *Business Ethics* è di grande attualità. In pochi anni sono cresciuti vistosamente l'interesse su questo tema da parte di studiosi e manager e la produzione di studi e ricerche. Sembra avverarsi la ardita, ai tempi della sua pubblicazione, previsione di Aldeg e Jackson secondo la quale «poche questioni promettono di avere un impatto più rilevante sul business e la società di quella delle attitudini delle organizzazioni nei confronti della loro responsabilità etica»¹.

La dimensione etica della vita delle organizzazioni, per lo più declinata nel discorso sulla responsabilità sociale d'impresa, trova ormai una grande molteplicità di espressioni sia teoriche che pratiche, corrispondenti a differenti forme ed approcci alla pratica concreta della responsabilità da parte delle organizzazioni e anche ad un dibattito teorico animato da posizioni molto diversificate.

Noi indagheremo questo fenomeno esclusivamente dal punto di vista dell'esperienza individuale della moralità nella vita organizzativa, ponendoci nella prospettiva del singolo individuo, per analizzare alcune condizioni di possibilità dell'esperienza della dimensione etica dell'esistenza all'interno di un'organizzazione.

Appoggeremo la nostra ricerca ad alcune ipotesi. La prima è che

¹ Eva Tsesauridu, *The remoralisation of business*, paper presentato alla conferenza *Developing Philosophy of Management*, Oxford, 2002.

l'etica è un concetto che mantiene la propria significanza solo se pensato in relazione a quello di libertà individuale.

La seconda è che la moralità non è uno stato di conformità ad un ordine stabilito, ma è piuttosto una condizione individuale di veglia. Essere morali non significa agire in conformità con un certo codice ed essere in questo senso “buoni”, significa piuttosto «aver mangiato dell'albero della conoscenza del bene e del male e sapere che le cose possono essere buone o cattive»². Questa consapevolezza si fonda su due ulteriori necessari presupposti: la «consapevolezza che cose e azioni possono essere diverse da quelle che sono», che «non devono necessariamente essere come sono attualmente» e che questo dipende anche dalle nostre scelte: «prima di tutto la moralità riguarda la scelta. Niente scelta, niente moralità»³.

Se essere morali significa sapere che le cose possono essere buone o cattive, che siamo destinati a fare delle scelte, non significa necessariamente anche sapere con certezza quali cose siano buone o cattive. La moralità non coincide con il possesso e il rispetto di un sistema di valori considerato buono.

Citando Lévinas, uno dei nostri maestri più amati, «l'etica è un ottica», ossia un modo di vedere, di decidere e di agire.

La vita morale è descritta da Lévinas come una incessante e tormentosa veglia che interroga continuamente la realtà e i comportamenti, non certo come il sonno della conformità paga di se stessa. Come sostiene Bauman, «L'alternativa a un codice etico rigido, preciso, è una vita di tentennamento.(...) L'irrequieta e indefessa ricerca dei modi per sbarazzarsi del male.» Aggiungiamo noi, è una vita filosofica, sinonimo di vita morale, «vita della scelta tra il bene e il male, permeata di ansia dell'autocritica e della re-

² Zygmunt Bauman, Keith Tester, Società, etica, politica. Conversazioni con Zygmunt Bauman, cit.

³ Ibidem.

criminação. Essere morali significa non sentirsi mai abbastanza buoni»⁴.

La terza ipotesi è che il campo originario di significanza dei termini morale ed etico è quello delle relazioni tra esseri umani, in cui il comportamento dell'uno è determinante o rilevante per il bene o il male dell'altro⁵.

La qualifica di morale, o etica si riferisce originariamente alla relazione che un soggetto intrattiene con altri. È solo un atto di relazione con altri, diretto o indiretto, che può essere qualificato in termini etici. È solo a partire da questo fondamento relazionale che è possibile valutare un comportamento o una persona sul piano morale. Se l'uomo fosse solo al mondo non esisterebbe né morale né etica.

Questo presupposto, talvolta dimenticato, ci indica che per esplorare le condizioni di possibilità della "moralità/amoralità" della vita organizzativa, dobbiamo concentrare le nostre analisi nella chiarificazione di come la relazione con l'altro venga interpretata e vissuta. La relazione con l'altro è innanzitutto la relazione comunicativa.

Alcuni studiosi⁶ interpretano il vistoso fenomeno dell'attuale interesse per la *Business Ethics* e la Responsabilità Sociale d'Impresa come un processo di "(ri)moralizzazione" del mondo del business e del management a partire da una condizione generalizzata di "amoralità".

Procederemo distinguendo il concetto di amoralità da quello di immoralità. Il primo designa la circostanza in cui ad una azione non viene attribuita alcuna valenza morale, il secondo descrive una azione compiuta in contrasto con un certo sistema di valori, è

⁴ Ibidem.

⁵ Zygmunt Bauman, *Modernità e olocausto*. Bologna, Il Mulino, 1992; Emmanuel Lévinas, *Totalità e Infinito*, Milano, Jaca Book, 1980.

⁶ Eva Tsesauridu, The remoralisation of business, paper presentato alla conferenza Developing Philosophy of Management, Oxford, 2002.

quindi vicina al concetto di cattivo, non desiderabile.

Secondo Tsesauridu e McKenna⁷, La condizione di “amoralità” troverebbe la propria origine nel processo di industrializzazione in cui, per la prima volta, si realizza una netta differenziazione nelle regole di funzionamento tra i «gruppi che esistono per la realizzazione di qualche bene strumentale», le organizzazioni produttive, e gli altri, ad esempio la famiglia o la società civile nel suo complesso. Questa separazione consentì alle organizzazioni di essere governate prevalentemente dalla razionalità strumentale, escludendo la legittimità di valutazioni affettive e morali che continuarono ad essere considerate appropriate nelle altre sfere della vita sociale, ma non nel mondo delle relazioni economiche.

Il management in questi contesti sarebbe stato chiamato a decidere esclusivamente per ottenere la realizzazione degli obiettivi delle organizzazioni senza potere ispirare la propria azione a valutazioni morali. Nelle organizzazioni si istituisce un nuovo e specifico codice etico, in cui il bene coincide con la realizzazione dell’obiettivo organizzativo. In questo contesto fare valutazioni etiche è considerato un comportamento deviante.

Il presupposto culturale e filosofico di questo mondo è la tesi “amorale” dell’economia classica, basata su una idea egoistica dell’uomo, per la quale il bene comune è perseguito nella maniera più efficace dalla ricerca individuale del proprio massimo interesse e profitto, piuttosto che da azioni basate su valutazioni etiche. Come sintetizzato da Friedman: «la responsabilità sociale del business è di incrementare il proprio profitto»⁸.

A partire da questa condizione, il processo di “moralizzazione” consisterebbe nella acquisizione di una qualità morale da parte di una attività o un oggetto che era prima considerato moralmente neutro. La moralizzazione quindi è il processo per cui una azione

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem.

assume una valenza etica che prima le era estranea.

Il concetto di “moralizzazione” intesa secondo questo significato formale, e non materiale (per cui indicherebbe piuttosto il processo del diventare “più buoni”) ci pare un’idea interessante, capace di aprire stimolanti interrogativi per la ricerca.

Gli autori interpretano questo fenomeno nella prospettiva sociologica culturale, come una influenza e pressione esercitata dalla società civile sul mondo delle organizzazioni economiche, che produce una riduzione della sua differenziazione culturale rispetto alla società esterna e impone al suo interno una ristrutturazione della gerarchia dei valori e degli schemi interpretativi della realtà.

Secondo questa lettura il processo di rimoralizzazione non sarebbe altro che una riduzione della difformità della cultura del management sotto la pressione della società civile.

Non si vuole ovviamente discutere la legittimità di tale lettura, peraltro la teoria neo-istituzionalista offre articolate categorie interpretative per la discussione in questi termini del fenomeno, concependo l’attuale interesse del mondo produttivo per l’etica come un fenomeno di isomorfismo finalizzato a ridurre la difformità culturale del mondo del business rispetto all’ambiente sociale ed istituzionale, allo scopo di migliorare efficacia ed efficienza del proprio scambio con l’ambiente esterno⁹.

Obiettivo di questo saggio è indagare le condizioni di possibilità della amoralizzazione e della rimoralizzazione della vita organizzativa, nel senso che abbiamo sopra stabilito e dal punto di vista dell’esperienza individuale.

Se l’effetto della vita organizzativa sull’attore è, come sostiene Tsesauridu¹⁰, quello di renderlo progressivamente incapace di interpretare le situazioni e i propri e altrui comportamenti in una

⁹ W. Powell e P. Di Maggio (eds), *The New Institutionalism in Organizational Analysis*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

¹⁰ Ibidem.

prospettiva etica, allenandolo ad applicare indiscriminatamente un approccio strumentale e utilitaristico anche a circostanze che nella vita privata considererebbe cariche di significati etici, come questo può verificarsi e quali conseguenze comporta?

Se la “amoralità” della vita organizzativa rende i suoi protagonisti incapaci di riconoscere questioni morali e scoraggia il tentativo di affrontarle come tali perché persino il codice interpretativo della realtà esclude il linguaggio dell’etica, quali sono le condizioni che rendono possibile questo fenomeno? E come è possibile provocare un risveglio etico?

In particolare vorremmo in questo saggio esplorare il seguente interrogativo: qual è la interpretazione della relazione sociale nella vita organizzativa che sostiene la condizione di “amoralità” e di analfabetismo etico e quale forma di coscienza è connessa con la condizione di “moralità” ossia con la possibilità di esercitare il proprio ruolo organizzativo cogliendone e agendone anche la valenza etica.

Quali sono le concezioni della relazione sociale o le forme di coscienza, gli atteggiamenti, che sostengono la condizione di amoralità, ossia di sonno e cecità etica, e si pongono come forze antagoniste alla condizione di moralità o di veglia etica? Analizzeremo tre tratti costitutivi della “coscienza amorale”: l'utilitarismo della razionalità strumentale, lo psicologismo e il sociologismo.

Con i termini psicologismo e sociologismo indichiamo, differenziandoli da psicologia e sociologia, quell’atteggiamento della coscienza per cui l’uomo comune, impegnato nell’azione in un contesto organizzato, interpreta la propria esperienza individuale e sociale esclusivamente o prevalentemente in termini psicologici o sociologici estendendo questo tipo di comprensione alla totalità del proprio vissuto fino a includervi anche se stesso e la propria azione. Considereremo questo atteggiamento una torsione del senso originario dello sguardo psicologico e sociologico, che sor-

gono da una intenzionalità terapeutica o scientifica, capace di contribuire alla perdita dello sguardo etico.

La razionalità tecnico-utilitaristica nella letteratura prescrittiva

I lavori appartenenti alla letteratura prescrittiva per manager sono l'espressione di un pensiero che si mobilita in vista del compito e del progetto del dominio della realtà sociale. L'intenzione originaria del pensare è qui governare, controllare, modificare, manipolare la realtà pensata. L'esercizio della comprensione vale solo in quanto opportunità di comprendere, di impadronirsi, di tenere in mano. È il progetto della potenza tecnica applicato al management.

La forma di pensiero che serve questo progetto è essenzialmente quella della razionalità strumentale e tecnica, una ragione il cui dinamismo si esprime nella ricerca e nella prescrizione dei mezzi e dei comportamenti utili alla realizzazione di obiettivi dati e mai problematizzati.

Gli interrogativi sui quali questa letteratura si affatica da decenni sono tipicamente: come motivare (se stessi e gli altri), come gestire un gruppo, come diventare leader, come coordinare, come comunicare efficacemente, ecc.

Si risponde alla domanda sul “come fare”, offrendo prescrizioni inevitabilmente “tecniche”. Si articolano metodologie e mezzi per il raggiungimento di scopi. Si descrive cosa fare e come farlo al meglio per ottenere questo o quello.

Talvolta queste prescrizioni ricercano la propria legittimità proponendosi come risultati della ricerca empirica, talaltra come distillati o apprendimenti dall'esperienza, talaltra ancora palesano di essere figli dell'opinione comune.

Non di rado queste prescrizioni fanno esplicito o implicito rife-

rimento a saperi elaborati dalle discipline psicologiche o sociologiche, distorti però dalla loro intenzione originaria, e utilizzati, spesso in modo frammentario, come orientamento dell'azione tecnica. Questi saperi entrano a far parte della “valigetta degli attrezzi del manager”, secondo una metafora molto diffusa.

La connotazione prevalentemente tecnica del lavoro formativo sulle competenze relazionali si mantiene indiscussa in tutte le forme che questa pratica assume, sia quindi nell'approccio normativo-comportamentale, sia in quello centrato sulla analisi psicosociale delle situazioni, sia in quello basato sullo sviluppo della consapevolezza personale.

La natura di questo pensiero lo colloca sul terreno degli imperativi ipotetici kantiani, imperativi dell'abilità e della saggezza¹¹, intrinsecamente tecnici, guidati da uno scopo preordinato. Si tratta di un pensiero della socialità essenzialmente ed esclusivamente strumentale, neutro sul piano assiologico, almeno apparentemente, che non riconosce altri valori che quello della utilità e dell'efficacia. L'avventura intellettuale è riconosciuta interessante non in sé, ma solo quando è disponibile a tramutarsi in strumento di potere sulla realtà.

È anche un pensiero che quando ricerca la propria legittimità si richiama all'idea della “scientificità” delle soluzioni proposte, si pone come “tecnoscienza” del management (un neologismo di Hans Jonas), una sorta di traslazione alle questioni manageriali del paradigma operativo della scienza positiva.

Razionalità strumentale e cecità etica

La interpretazione dei fatti comunicativi e relazionali è strettamente connessa con la rappresentazione prevalente della natura

¹¹ Karl Jaspers, *I grandi filosofi*, Milano, Longanesi, 1971.

del ruolo manageriale.

La funzione manageriale continua ad essere rappresentata prevalentemente come una funzione tecnica. Essa corrisponde ad una professionalità che richiede l'esercizio di competenze esperte, che hanno una natura tecnica e scientifica, seppure nel senso delle scienze sociali. Il management è «la scienza del far accadere le cose tramite gli altri»¹²: esso è il processo tecnico, universale e politicamente neutrale dell'ottenere che le cose siano fatte. Gli obiettivi che vengono raggiunti attraverso questo processo sono rappresentati come dati e non problematici. Il management è concepito come una scienza, anche quando il campo delle discipline scientifiche che entrano a comporre il curriculum formativo del manager include le scienze sociali e quelle psicologiche.

La rappresentazione tecnico-scientifica del management gli conferisce la neutralità e la autorità che la società contemporanea attribuisce alla scienza, legittimando l'esercizio delle funzioni manageriali senza assecondare la necessità di un diverso controllo e responsabilità sociale, ma essa produce anche un altro effetto.

Se il management è una “tecnologia neutrale” di ottenimento degli obiettivi, questa rappresentazione esclude nella maniera più radicale che nell'esercizio manageriale sia possibile e legittimo incontrare questioni di natura etica e politica e ispirare il proprio comportamento a valutazioni di ordine etico. Le decisioni e le soluzioni devono essere adottate in relazione esclusiva alla loro funzionalità ed efficienza, sulla base di valutazioni che, in quanto tecniche, sono intrinsecamente prive di ogni valenza etica. Nei testi e nei corsi di formazione¹³ le discipline e le competenze di management sono invariabilmente presentate come tecniche neutrali per indurre sé stessi o altri a lavorare più efficacemente. L'autorità

¹² Mats Alvesson, Hugh Willmott, *Understanding Management*, London, Sage Publications, 1996.

¹³ Mats Alvesson and Hugh Willmott, cit.

conferita alle tecniche manageriali dall'aura di scientificità legittima comportamenti che sono in realtà opzioni etiche ben definite, sulla base dei quali è considerato accettabile trattare altri esseri umani come mezzi anziché come fini¹⁴ o ancora escluderli dai processi decisionali che influenzeranno le loro esistenze. Attraverso la proclamazione della natura tecnico-scientifica della funzione manageriale si è operata una profonda scissione per la quale il giudizio della efficacia della azione manageriale si è separato da quello sulla moralità dei fini che questa efficacia serve o fallisce e dei mezzi che impiega¹⁵.

Bauman osserva come nella struttura burocratica, organizzata sulla base di queste premesse, anche la violenza diviene possibile, perché resa invisibile, in quanto autorizzata, routinizzata, disumanizzata. Nell'organizzazione l'ideale della disciplina punta alla totale identificazione con l'organizzazione, il che a sua volta deve comportare il cancellare la propria identità separata e il sacrificare i propri interessi e preferenze. Nella ideologia organizzativa la disponibilità a questo genere di estremo sacrificio di sé viene definita come virtù morale. Così la disciplina diventa il sostituto della responsabilità morale e si consuma la delegittimazione delle norme, eccetto quelle interne all'organizzazione, e pertanto la negazione dell'autorità spettante alla coscienza personale.

Come scrive Bauman, ciò che avviene all'interno di una organizzazione è soggetto esclusivamente ai criteri della ragione tecnica e come tale è perciò dissociato dalla valutazione morale dei fini: «Questa dissociazione è un'operazione in cui tutte le burocrazie sono maestre». Egli sostiene addirittura che essa costituisce l'essenza della struttura e del processo burocratico, che si identifica con la sostituzione della responsabilità tecnica a quella morale.

¹⁴ John Roberts, *The Moral Character of Management Practice*, in "Journal of Management studies", 21, 3, 1984.

¹⁵ A. E. MacIntyre, *After Virtue; A Study of Moral Theory*, Duckworth, 1981.

La responsabilità tecnica differisce da quella morale in quanto dimentica che l'azione è un mezzo in vista di qualcosa di diverso da essa.

Uno dei processi caratteristici che rende possibile tale dissociazione è la disumanizzazione degli oggetti dell'attività burocratica, che si apre a partire dalla possibilità di esprimere tali oggetti in termini puramente tecnici ed eticamente neutri. Gli oggetti dell'attività burocratica possono essere e sono ridotti a una serie di misurazioni quantitative. Una volta efficacemente disumanizzati e perciò cancellati come potenziali soggetti di rivendicazioni morali, gli esseri umani oggetto delle prestazioni burocratiche vengono visti con indifferenza etica, la quale si trasforma rapidamente in disapprovazione e in censura, quando la loro resistenza o mancanza di cooperazione rallenta il corso della routine burocratica¹⁶.

Secondo Bauman la duplice impresa della burocrazia consiste nella mobilitazione della tecnologia affiancata dalla negazione del significato morale delle questioni che esulano dal campo tecnologico. Si può dire che l'organizzazione nel suo complesso è uno strumento per la cancellazione della responsabilità morale legittimato dalla scienza, intesa come un gioco linguistico fondato su una regola che vieta l'uso del vocabolario etico¹⁷.

Con questo non si intende negare che i manager, nell'esercizio delle loro funzioni, vivano continuamente dilemmi e questioni di ordine morale. Al contrario, l'esercizio del ruolo manageriale si fonda su una base etica¹⁸, esso è intessuto di valutazioni morali che motivano e determinano i comportamenti, anche se questa base morale è negata e mistificata dalla retorica della razionalità tecnica del management.

¹⁶ Zygmunt Bauman, *Modernità e olocausto*, cit.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ P. Anthony, *The Foundation of Management*. London, Tavistock, 1986.

Questa retorica, quale si esprime nei testi di management e in molta formazione, ha l'effetto di sottrarre agli attori i mezzi e le categorie, oltrechè le occasioni, per affrontare le questioni morali di cui il lavoro manageriale è intessuto, impedendo di riconoscerle nella loro natura etica e non tecnica. La *Management Education* non solo non dà risposte ai problemi etici, ma evitando sistematicamente di affrontarli come tali, li nasconde, li rende invisibili, indicibili, non discutibili¹⁹. Ne cancella l'esistenza. Gli effetti di questa rimozione sono notevoli, le questioni etiche non sono accessibili come tali per le categorie del pensiero manageriale, quindi esse non sono legittimate come oggetti di discussione professionale e pertanto sono consegnate all'arbitrio della decisione individuale, privata e segreta.

Un sintomo di questo processo è rappresentato dalla enorme diffusione del concetto di competenza come base per l'organizzazione e la gestione del personale. Come ha notato Burgoyne, la adozione del concetto di competenza consente agli specialisti di HRM di giustificare, legittimare e spiegare la funzione di Gestione delle Risorse Umane in termini comprensibili e condivisibili da parte del management delle altre funzioni, ma questa legittimazione è guadagnata al prezzo della cancellazione della dimensione etica e politica della funzione manageriale(...) «Il concetto di competenza è cruciale poiché consente di rappresentare le persone come risorse gestibili piuttosto che come agenti imprevedibili e autodeterminati»²⁰ che possono essere incontrati nella prossimità etica.

La retorica delle competenze, assieme ad altre *buzzwords* come la qualità, l'*empowerment* e l'*engineering* dovrebbe, invece di essere assunta come una ovvietà, essere riconosciuta nel suo valore politi-

¹⁹ Mats Alvesson, Hugh Willmott, *Understanding Management*, cit.

²⁰ J. Burgoyne, The Competence Movement: Issues, Stakeholders and Prospects, in "Personnel Review" 22, 6, 1993.

co e morale²¹.

Proprio perché le persone nella realtà sono libere e imprevedibili, al cuore del lavoro manageriale c'è il continuo sforzo di costruire e sostenere la propria credibilità e autorità, come prerogative della propria possibilità di “gestire”. Ma questa sfida è molto più complessa e non può essere risolta con la acquisizione di *skill* “tecniche” e con la loro applicazione; è un problema di ordine completamente differente²² non risolvibile sul piano tecnico. È una sfida che chiama in causa le proprie qualità etiche e intellettuali. Come vedremo più oltre, la condizione di possibilità dell'autorità manageriale consiste nella disponibilità e capacità dei manager di aprire il proprio comportamento manageriale al dialogo critico pubblico²³.

L'idea del management che lo rappresenta nei termini di una applicazione di *skill* professionali e competenze è il terreno di prassi educative che, impegnate nel raffinamento indefinito dei mezzi e delle capacità utili al continuo aumento dell'impegno e della produttività dei collaboratori, contribuiscono alla rimozione delle dimensioni morali e politiche di questa professione attraverso la loro risoluzione senza residui sul piano tecnico.

Nella misura in cui la dimensione politica e morale è ignorata o banalizzata, la considerazione dei costi personali e sociali dei metodi manageriali per il raggiungimento degli obiettivi è largamente ignorata.

Molti studi evidenziano come questa immagine del lavoro manageriale non sia all'altezza della sua complessità e delle sue con-

²¹ R.G. Eccles, N. Nohria, *Beyond the Hype: Rediscovering the essence of Management*. Harvard, Harvard Business School Press, 1992

²² Mats Alvesson, Hugh Willmott, *Understanding Management*, cit.

²³ Russ Vince, *Organizing Reflection*, in “Management Learning”, vol. 33 (1), 2002.

tradizioni²⁴.

L'adozione nella educazione manageriale della sociologia o della psicologia non intacca minimamente la comprensione della funzione manageriale in termini tecnico-strumentali, ma se mai la rafforza e la compie, sofisticandola e potenziandola ulteriormente. I saperi e le tecniche di analisi in ambito psicologico o sociologico diventano ulteriori strumenti disponibili per il progetto del controllo.

Come nota Alvesson²⁵, ad esempio nei casi di cambiamento organizzativo, la comprensione delle dinamiche sociali proveniente dalle scienze sociali è apprezzata come fonte ispiratrice di tecnologie neutrali e strategie di comportamento capaci di ammorbidire il conflitto e favorire l'adesione piuttosto che come stimolo per una verifica critica delle priorità stabilite dal management.

La letteratura manageriale di impostazione più umanistica, progressiva e partecipativa, raccolta attorno alle parole della leadership trasformativa e simbolica, dell'*empowerment*, non appare, nota Alvesson²⁶, meno tecnocratica dello *scientific management* di tradizione taylorista: è solo più evoluta e meno ingenua.

Il paradosso caratteristico della letteratura più umanistica sulla leadership manageriale è rappresentato dal fatto che se da un lato essa appare superficialmente come una contestazione e un superamento del paradigma dello *scientific management*, dall'altro essa, anziché proporre un paradigma alternativo di comprensione del ruolo manageriale, fornisce tecnologie e saperi più sofisticati e pervasivi al servizio del medesimo progetto del controllo tecnocratico²⁷.

²⁴ T. Nichols, H. Beynon, *Living with Capitalism: Class Relations and the Modern Factory*, London, Routledge and Kegan Paul, 1977; H. C. Willmott, *Studying Managerial Work: a Critique and a Proposal*, in "Journal of Management Studies", 24, 3, 1987.

²⁵ Mats Alvesson, Hugh Willmott, *Understanding Management*, cit.

²⁶ Op. cit.

²⁷ Op. cit.

Pensare ed agire la relazione con altri nei termini della razionalità tecnico-strumentale significa considerare la mia azione comunicativa nei termini di un “agire per obiettivi”. Il mio atto relazionale-comunicativo interessa per la sua qualità tecnica posta in relazione con la sua efficacia. Esso viene concepito come una abilità, una competenza, una *skill*, o come un’arte. Ciò che interessa è la capacità della mia “arte” comunicativa di produrre certi effetti, che corrispondono ai miei obiettivi predeterminati. Si valuta e ci si propone di migliorare la qualità “retorica” della mia comunicazione o comunque le sue qualità che ne determinano l’efficacia. Anche azioni che in altri sistemi di significato conservano la loro valenza etica come ascoltare, incoraggiare, sostenere, educare, condividere, qui ne sono spogliati, per venire riguardati solo nel loro profilo tecnico. Interessa qui come articolare un elogio chiaro, e tale da essere ricordato a lungo, come comunicare all’altro che lo si sta ascoltando con interesse e si prescrive e si allena il “come fare”.

Gli effetti desiderati di questa “tecnica” comunicativa e relazionale sono organizzati in un tam tam tassonomico ricorrente e ripetitivo: motivare, persuadere, ispirare fiducia, fare una critica o un elogio (dare feedback), risolvere problemi e conflitti.

Questo modo di pensare alla comunicazione presenta inoltre un carattere universale e formale, nel senso che prescinde sistematicamente dai contenuti in discussione. Si presuppone che sia possibile sviluppare una abilità a persuadere o motivare o risolvere un conflitto “in generale”, indipendentemente da che cosa si voglia motivare, o da su cosa verta il conflitto e dal contesto, con il suo sistema di potere.

La comunicazione dunque è pensata nei termini delle sue qualità formali e tecniche in relazione ai suoi effetti, come puro strumento per il raggiungimento di obiettivi proposti al soggetto o dalla razionalità organizzativa o, negli spazi non presidiati da essa,

dall'egoismo individualistico.

Questo approccio alla comunicazione ne cancella la valenza etica perché è il risultato della sua interpretazione come atto tecnico funzionale al mio progetto di dominio e governo, assoggettato ai fini indiscutibili che non sono messi in gioco in una relazione in cui l'altro è incontrato come oggetto dalla mia azione e come strumento.

Nella misura in cui concepisco e vivo le relazione interpersonale in questi termini mi colloco al di fuori dell'etica, in una condizione di amoralità.

La dis-torsione di senso dalla psico-sociologia allo “psico-sociologismo”

Intendiamo per psicologismo e sociologismo il fenomeno della assolutizzazione indebita dello sguardo rispettivamente psicologico e sociologico. L'assolutizzazione si verifica quando la comprensione psicologica dell'uomo e quella sociologica dei sistemi sociali cessano di essere tenute in sospensione dal riconoscimento che esse sono solo comprensioni parziali, quando sono sottratte alla critica filosofica proprio nei presupposti del loro procedere, smarrendo così la consapevolezza della dogmaticità e della gratuità dei propri assunti fondamentali. Esse divengono così conoscenze totali, sufficienti, dell'uomo e della società. La coscienza filosofica del limite del sapere oggettivo sull'uomo è annullata o sopravvive solo nella sua forma positivistica, per cui se oggi sfugge qualcosa è solo per la temporanea insufficienza dei mezzi conoscitivi, ma per definizione già promesso alla conoscenza futura. Il senso del mistero svanisce. L'uomo e le sue relazioni divengono un oggetto conoscibile da uno sguardo scientifico. Consumato questo processo, la coscienza perde la consapevolezza che «queste scienze studiano le manifestazioni dell'uomo nel mondo, ma

in modo che l'oggetto della loro conoscenza non è mai la realtà totalmente comprensiva di questo essere, sicché l'oggetto del loro conoscere è per esse insieme presente e sconosciuto»²⁸. Questo atteggiamento, nella sua dichiarata scientificità è profondamente antiscientifico, come lo è ogni assolutizzazione dogmatica.

Lo psicologismo e il sociologismo sono tra le forze più potenti che plasmano la coscienza contemporanea. Essi si presentano con un fascino e delle promesse irresistibili. Probabilmente essi costituiscono la forma media della coscienza contemporanea.

Essi riguardano non tanto la figura dello psicologo o dello scienziato sociale nell'esercizio delle loro funzioni professionali. Questi ultimi possono esserne affetti come persone, ma questo non pregiudica l'esercizio della loro professione. Essi divengono un poderoso antagonista dello sguardo etico quando invadono la coscienza dell'uomo comune, né terapeuta né scienziato, ma semplicemente uomo impegnato in relazioni economiche, sociali o cooperative o politiche con altri uomini.

Queste assolutizzazioni pervadono la coscienza dell'uomo medio per lo più in una forma volgarizzata rispetto a chi le esercita professionalmente, tuttavia anche in questa forma contribuiscono in modo determinante a formare la sua comprensione della propria esperienza, oscurando la sua capacità di vedere eticamente.

Le prassi di formazione manageriale costituiscono un luogo abituale del tentativo di trasferire forme divulgative di comprensione psicologica e sociologica come competenze utili alla funzione manageriale. E spesso i manager e gli attori organizzativi, in quanto raramente forniti degli antidoti intellettuali per questo pericolo, costituiscono un terreno fertile per il fenomeno della assolutizzazione, per cui psicologia e sociologia si trasformano in "ismi".

Queste forme dello sguardo, proposte al pubblico degli attori

²⁸ Karl Jaspers, *Ragione ed esistenza*. Torino, Marietti, 1971

organizzativi, presentate come competenze, possono divenire le forme dello sguardo degli attori stessi. Talvolta sono proposte già come “ismi” dai professionisti che li propugnano, talaltra lo divengono nella coscienza di chi li assorbe.

Questo pensiero, con le prassi in cui si incarna, finisce per determinare il pensiero attraverso cui il management stesso elabora e concepisce la propria esperienza. Esso arriva a determinare la forma della coscienza del pubblico a cui si rivolge.

Accade dunque che gli attori stessi, direttamente implicati nell'azione di governo delle organizzazioni, siano portati ad elaborare le proprie esperienze e decidano le proprie azioni, sulla base di una comprensione psicologica o sociologica, mutuando i contenuti e gli schemi del proprio pensare da queste discipline. Ma queste discipline non esprimono la loro essenza nel servire l'esigenza del governo di un sistema sociale: esse servono questa finalità solo se sottoposte ad una torsione di senso, ad uno snaturamento che non può essere privo di conseguenze.

Questo snaturamento consiste nella eterogeneità radicale tra la natura, la prospettiva e le finalità originali dei soggetti “proprietari” di questi pensieri (lo psicologo, il sociologo) e quella del manager. I primi intendono, curare disagi (lo psicologo) e conoscere o denunciare (il sociologo), il manager deve governare un sistema di uomini e risorse.

Il suo interesse è quello del *governo* rispetto al quale i saperi e i pensieri psicologici e sociologici assumono un senso esclusivamente strumentale. Il manager nell'esercizio del suo ruolo non è interessato alla cura e alla conoscenza come beni in sé, ma in quanto strumenti per il proprio fine del governo. Ogni sapere e ogni pensare sembra essere ricompreso nell'orizzonte della *strumentalità* orientata ad estendere indefinitamente la “capacità di governo”. Tutto diventa strumento per il fine del potenziamento infinito e indefinito della “capacità di governo”.

Vorremmo non apparire ingenui nel giungere a questa conclusione, è ben noto come il trionfo della ragione strumentale costituisca un esito della cultura contemporanea e uno dei temi più dibattuti in filosofia, tuttavia esso è per noi solo l'avvio delle nostre riflessioni.

La tesi fondamentale di questo saggio è che se l'attore organizzativo pensa e vive il proprio ruolo e la propria relazione con altri nei termini del pensare tecnico-strumentale, o di quello psicologico o sociologico, si colloca su un terreno essenzialmente estraneo a quello dell'etica. Se si affronta l'altro e la relazione con lui secondo questi registri del pensiero, e della prassi, si sottrae la propria azione alla possibilità di una valutazione etica. L'etica è allora bandita, sospesa, esclusa.

Aspetti caratterizzanti il fenomeno degli "ismi" sono dunque la assolutizzazione indebita, la semplificazione dei saperi assolutizzati e il loro utilizzo strumentale, estraniato dalla loro intenzionalità originaria.

Lo sguardo psicologico

La letteratura di ispirazione psicologica e psicosociale è espressione del progetto originario della clinica, della terapia. È il compito della cura, dell'aiuto, della guarigione. La finalità primaria non è qui quella di dominare, ma quella di guarire e risanare.

Il campo della psicologia sociale è estremamente vasto ed eterogeneo, sia sul piano delle teorie che su quello delle prassi. Nominiamo le principali correnti che hanno fino ad oggi dimostrato fecondità, sollecitato interesse o ispirato prassi nel mondo delle organizzazioni e del management: gli approcci di matrice psicomotricità, il comportamentismo, il cognitivismo, il costruttivismo.

È possibile rintracciare un comune denominatore di questi approcci che non sacrifichi ingenuamente le relevantissime differen-

ze che li distinguono?

Riteniamo che sia legittima una risposta affermativa a questa domanda.

Le discipline psicologiche appaiono accomunate da un procedere tipico articolato nei seguenti passaggi:

- a) Costruzione di una teoria, più o meno esplicitamente connessa con ricerche o esperienze empiriche, relativa alla natura dell'uomo, al funzionamento psichico e alla salute psichica.
- b) Deduzione da questa teoria delle categorie interpretative del comportamento umano, organizzate in un apparato concettuale diagnostico che nomini gli scostamenti dalla normalità producendone una tassonomia e ne identifichi le cause.
- c) Deduzione delle modalità tecniche e prassi di intervento terapeutico dalle categorie interpretative dell'apparato diagnostico.
- d) Interiorizzazione nel terapeuta e nel cliente dell'apparato concettuale di cui sopra mediante la effettiva prassi terapeutica.

Qual è la natura di questo pensiero? Ponendoci in una prospettiva storica, non si può dimenticare che la psicologia contemporanea sia figlia del pensiero positivista e scienziista negli anni dell'euforia per i suoi trionfi e al di sotto di ogni successiva evoluzione e complessificazione continua a partecipare costitutivamente alla sua essenza, soprattutto per quanto riguarda la psicologia dinamica.

Tuttavia la questione è più complessa, lo statuto epistemologico della psicologia è, per definizione, problematico, approfondirlo richiederebbe un lungo discorso.

Per esprimere sinteticamente il nostro "ritratto" del pensiero psicologico riprendiamo la definizione jaspersiana²⁹ di psicologia come "scienza-limite": «Essa è una scienza-limite perché il suo

²⁹ Karl Jaspers, *Filosofia*, Torino, Utet, 1978, p. 324.

oggetto, l'uomo, è in sé un limite della possibilità della conoscenza oggettivante o scientifica. La filosofia è consapevole da secoli della natura limite di questo oggetto per la conoscenza, la psicologia, nelle sue intenzioni originarie, no. Essa sorge precisamente da una pretesa fondata sull'oblio di questa consapevolezza, e questo determina la forma specifica del suo pensare che si presenta come un ibrido mutevole e sempre rinnovantesi tra due polarità apparentemente inconciliabili: il positivismo scienziasta e la filosofia dogmatica.

La psicologia partecipa alla natura della filosofia dogmatica quando costituisce a fondamento del proprio procedere visioni dell'uomo che divengono nelle corrispondenti comunità professionali autentici assiomi indiscutibili, spesso poco filosoficamente consapevoli e fondati. È importante notare come questo non costituisca un elemento secondario e contingente, ma è un fondamento costitutivo della possibilità stessa della psicologia come noi oggi la conosciamo.

La psicologia partecipa poi all'essenza del positivismo scienziasta nella misura in cui per questa essere oggetto ed essere sono tutt'uno ed anche il soggetto è un oggetto tra oggetti. Tutto l'essere è subordinato alla categoria della causalità, la conoscenza è conoscenza genetica. Il funzionamento psichico è concepito nei termini di un meccanismo regolativo di istanze emotive o cognitive tendente all'equilibrio³⁰.

I procedimenti analitici suppongono di comprendere il funzionamento della psiche nel loro livello fondamentale e le psicotecniche aspirano ad influenzarlo e governarlo. Si conosce solo ciò che si può prevedere, e interessa prevedere per poter dominare.

Non si può dimenticare come il movente originario per cui il mondo del management iniziò a guardare con interesse alle disci-

³⁰ Viktor Frankl, *In principio era il senso*, Brescia, Queriniana, 1982.

pline psicologiche fu quello di utilizzarle per il miglioramento dei livelli di efficacia ed efficienza dei sistemi sociali produttivi e sarebbe interessante chiedersi se oggi sia diverso.

Lo psicologismo come antagonista dello sguardo etico

Perché dalla prospettiva dello psicologismo è impossibile vedere eticamente ed è impossibile cogliere la valenza etica dei comportamenti e delle affermazioni?

Non si tratta ovviamente di discutere in questa sede la utilità o la fondatezza di questi saperi, quanto di affermare che quando essi divengono la forma esclusiva della coscienza agiscono come antagonisti della visuale etica, cancellandola.

Per illustrare questo punto facciamo riferimento alla riflessione di Victor Frankl³¹ sui limiti delle prospettive psicologiche classiche. Definiamo psicologismo ogni procedimento, spesso presentato come scientifico, per cui si valuta la validità e il significato di un atto esclusivamente sulla base di considerazioni psicogenetiche: tentativo destinato a fallire in partenza, poiché gli atti di significato spirituale sfuggono per loro essenza a tale sguardo.

Nell'ottica psicologista molte delle espressioni dell'uomo «non possono essere assunte per il loro valore nominale» come scrive Allport³², e «l'individuo perde il suo diritto di essere creduto» come fonte di verità. Lo psicologismo, in tutte le sue forme, si qualifica come un determinismo riduzionistico.

Frankl si riferisce alla tradizione antropologica, rappresentata in età contemporanea da Hartmann, Scheler e Jaspers, che interpreta la natura umana come una “unità molteplice” capace di integrare

³¹ Viktor Frankl, *Senso e valori per l'esistenza*. Roma, Città Nuova, 1994; Viktor Frankl, *Logoterapia e analisi esistenziale*, Brescia, Morcelliana, 2001.

³² G.W. Allport, *Personality and social encounter*, Boston, Beacon Press, 1960.

in un unico essere diversi livelli ontologici quali quello biologico, quello psichico, quello spirituale e quello esistenziale. L'uomo è una unità inscindibile di questi quattro livelli, ma la psicologia è strutturalmente incapace di riconoscere quello spirituale ed esistenziale, ossia quelli più elevati e ricomprensivi. Essa può accedere quindi ad una comprensione dell'uomo solo parziale e, in questo senso, riduttiva. Frankl illustra questa tesi con le sue due leggi dell'ontologia dimensionale.

La prima legge afferma che un fenomeno, proiettato al di fuori delle sue dimensioni proprie in altre dimensioni inferiori alle sue, dà origine a figure diverse in netto contrasto tra loro.

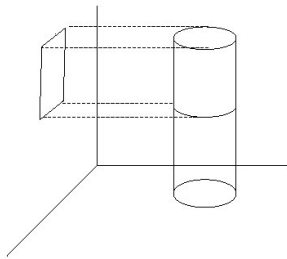
Applicando questa legge all'uomo, se egli, privato della sua dimensione specificamente umana, ossia della integrazione tra i quattro livelli sopra citati, viene proiettato sul piano della biologia o della psicologia, lascerà apparire due immagini di sé diverse e contrastanti. Sarà vano a questo punto cercare sul piano delle diverse proiezioni quell'unità che potrà invece essere ritrovata solo al livello più elevato, caratteristico di ciò che è specificamente umano. È evidente che sul piano biologico l'uomo si risolve in un sistema chiuso di riflessi fisiologici indagabili scientificamente e su quello psicologico in un sistema chiuso di eventi psichici, ma questa visione monadistica dell'uomo non ne coglie la natura, anzi la fraintende.

Non si tratta di negare che la scienza abbia il diritto, anzi il dovere, di mettere tra parentesi la pluridimensionalità della realtà, ma di riconoscere che con questo procedimento essa accede solo ad aspetti parziali della realtà stessa.

Questa tesi non nega neppure che l'uomo sia oggetto di infiniti condizionamenti, di carattere biologico, psicologico e sociologico: si tratta però di resistere alla tentazione del pandeterminismo, ossia la negazione del fatto che egli conservi pur sempre una libertà positiva, che gli consente di scegliere la propria posizione nei con-

fronti di qualsiasi condizionamento. La visione pandeterministica dell'uomo inevitabilmente lo cosifica, lo spersonalizza, essa esprime una filosofia nichilistica e, nei termini della nostra ontologia dimensionale, può essere considerata un sub-umanesimo, una epifenomenologia dello spirito³³ capace di offrire solo una immagine sfigurata, caricaturale dell'uomo visto come un mero risultato di molteplici condizionamenti esterni.

La cecità etica della visione psicologista dell'uomo e dei sistemi sociali ha qui la sua radice: solo considerando l'uomo un "essere che decide" e che "decide ciò che è", ossia che si declina in esistenza, diventa possibile considerare le azioni umane non solo nel loro aspetto naturalistico, come fanno psicologia e sociologia, ma anche in quello etico. Come scrive Frankl, solo «quando l'uomo si contrappone ai dati di natura, quando come tale si rapporta ad essi, la dove cessa di sottoporsi ai legami biologici, sociologici e psicologici e di ubbidirvi ciecamente, in quel punto inizia quella possibilità che ci consente di giudicarlo moralmente»³⁴.

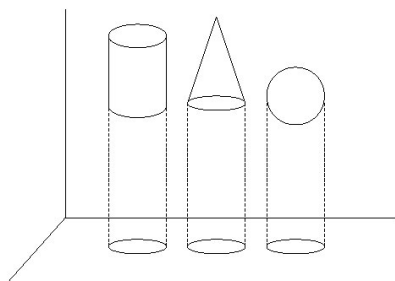


La seconda legge afferma che diversi fenomeni, proiettati al di

³³ Viktor Frankl, *Logoterapia e analisi esistenziale*, cit.

³⁴ *Ibidem*.

fuori della propria dimensione, in una stessa dimensione inferiore alla propria danno origine a figure ambigue e indistinguibili.



Lo sguardo sociologico

La letteratura sociologica nel management e sulla vita nelle organizzazioni propone teorie sul funzionamento dei sistemi sociali fondate empiricamente. Non ci addentriamo qui nella esplorazione della problematica fondazione epistemologica delle scienze sociali.

Il compito del pensiero è qui quello di una comprensione del funzionamento di una realtà sociale di fatto. L'obiettivo è quello di realizzare una comprensione dis-interessata dei meccanismi funzionali del contesto sociale studiato, sia sul piano degli eventi che dei significati.

Cerchiamo di caratterizzare i tratti di questo pensiero illustrandone il punto di vista, l'azione e l'atteggiamento. Lo sguardo sociologico si apre sul reale sociale a partire da un luogo esterno alla realtà, si esercita da un punto che è estraneo al contesto studiato. Il sociologo osserva mantenendosi in una posizione panoramica e

protetta da qualsiasi coinvolgimento, che gli consente di rimanere estraneo alle relazioni, ai significati e alle responsabilità che toccano gli attori del contesto. Questo rimane vero anche nel caso di tecniche come l'osservazione partecipante: qui la partecipazione è solo una finzione, un dispositivo metodologico, finalizzato ad incrementare la ricchezza dei dati da registrare. Il rapporto interiore con il luogo sociale non è di partecipazione, ma di osservazione, di studio, di oggettivazione.

Il dinamismo del pensiero sociologico si consuma tutto nell'esercizio della visione oggettivante, della descrizione e della interpretazione eziologica.

Anche per esso vale il principio che l'essere coincide con l'essere oggetto. Su qualsiasi cosa si posi questo sguardo, la reifica e la fissa.

L'occhio che osserva tenta di essere puro occhio, sospendendo e prescindendo dal proprio essere parte di un soggetto vivo e incarnato: «coscienza universale, al di fuori di tutte le situazioni, come lo sguardo puro che vede tutte le cose ma non sé stesso e a cui nessuno sguardo si fa incontro»³⁵.

L'atteggiamento coscienziale del ricercatore sociale nei confronti dell'oggetto di ricerca è caratterizzato da due aspetti essenziali: il distacco assiologico e il relativismo.

La coscienza sociologica si mantiene in uno stato di neutralità rispetto alla dimensione valoriale dei fatti e dei significati: essa descrive ma, almeno nell'esercizio della sua funzione scientifica, non valuta e non preferisce, non esprime alcuna decisione o posizione. Essa è per definizione dis-impegnata. In quanto si produce in uno sforzo di pura descrizione che tiene in sospensione i processi vitali della valutazione e della decisione, essa è essenzialmente e radicalmente relativista. Tutte le interpretazioni o valutazioni sono poste sullo stesso livello di validità e legittimità, si tratta solo di

³⁵ Karl Jaspers, *Filosofia*, cit., p. 679.

registrare serenamente le differenze: «tutto vale da un punto di vista che si può indicare e che io posso assumere o mutare»³⁶.

Talvolta questo pensiero appare compiaciuto nell'esercizio della esibizione e descrizione delle differenze, e pare risolversi in un divertito e dotto collezionismo delle diversità.

È evidente come questo distacco neutrale costituisca una possibilità limite per un essere umano, forse è solo una possibilità astratta, in effetti in molta letteratura sociologica la descrizione lascia ampiamente trasparire le valutazioni dell'autore e una autentica intenzione ideologica. Ma questo, quando accade, è una contingenza che non modifica l'essenza ideale di questo pensiero.

Sociologismo ed etica

Il pensiero e l'atteggiamento sociologistaico è incompatibile con lo sguardo etico per diverse ragioni.

Innanzitutto il portatore di uno sguardo sociologistaico si colloca in un punto archimedeo a partire dal quale incontra la relazione sociale, l'altro e l'essere in generale, come oggetto di studio e non come orizzonte della "mia" azione, in cui incontro interlocutori con cui devo dialogare e cooperare per realizzare fini che riguardano anche me «La psicologia e la sociologia assumono nell'esserci un punto di vista che è come se fosse fuori dall'esserci»³⁷.

Da questo punto di osservazione il sociologistaico guarda i sistemi e le relazioni sociali come totalità oggettive governate da leggi indagabili e conoscibili, in questo specifico senso analoghe alle realtà naturali.

A partire da questa prospettiva la comprensione sociologistaica è cieca di fronte alla singolarità, alla individualità e alla libertà ad es-

³⁶ *Op. cit.*, p. 364.

³⁷ *Op. cit.*, p. 324.

se connesse. Essa non vede la singolarità né negli altri, né in se stessa, avendola ridotta ad un prodotto del funzionamento della totalità.

Essa finisce col non vedere la libertà individuale nemmeno nel soggetto portatore di questo sguardo: «l'esserci come totalità nei limiti in cui è accessibile alla conoscenza empirica viene scambiato con l'essere se stesso della libertà che si chiarisce solo attraverso il filosofare³⁸: «Nasce qui la possibilità dell'annullamento della libertà dell'essere se stesso in un essere saputo»³⁹.

In questo senso, questo pensiero è intrinsecamente deterministico e riduzionistico.

Le minacce implicite in questa forma dello sguardo sociologico alla possibilità dell'etica sono molteplici, esse ne fanno un potenziale «nemico mortale della filosofia»⁴⁰, e dell'etica.

Se il portatore di questa prospettiva la assolutizza, fino ad estenderla anche a se stesso, egli giungerà a comprendersi, come soggetto, come parte dell'essere conoscibile, come essere saputo, smarrendo la possibilità di pensarsi come libertà: «Identificandomi senz'altro con il mio esserci empirico mi trasformo in un oggetto e mi annullo come libertà»⁴¹.

Il secondo pericolo è connesso alla possibilità che la comprensione sociologica assunta anche come comprensione di me stesso, divenga il pensiero con il quale dirigo la mia vita, non di scienziato, ma di uomo in generale, o di attore organizzativo: se lascio che questo si verifichi mi sono precluso ogni possibilità di serietà filosofica ed etica, ed ogni assunzione di responsabilità. Tutto diventa relativo, ed ugualmente accettabile, «se io (...) mi pongo come io stesso in questo punto di vista che per la sua universalità

³⁸ *Op. cit.*, p. 322.

³⁹ *Op. cit.*, p. 325.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 326.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 661.

è sostituibile (...) nella mia autenticità non esisto più, mi ritrovo trastullo di infinite possibilità pronto a mutare a seconda dei momenti e a dispormi ora qua, ora là»⁴². Se comprendo me stesso e la realtà sociale in cui io sono immerso fondamentalmente in termini sociologici, mi rendo inaccessibile ogni serietà e escludo per me stesso la possibilità del pensiero filosofico e dell'etica. Perché ho smarrito la fondamentale consapevolezza etica che «io devo decidere qualcosa; è sempre importante quello che io faccio, perché il mondo non si limita a seguire il suo cammino secondo un ordine naturale, ma in un punto qualsiasi mi viene incontro e proprio qui non è ancora deciso né giustificato nella sua necessità»⁴³.

Un ulteriore pericolo della assolutizzazione dello sguardo sociologico infine è lo smarrimento del senso del limite delle possibilità di questo sapere, che è anche senso della differenza tra il pensare filosofico e quello delle scienze empiriche.

«Se la psicologia e la sociologia sono concepite come la conoscenza dell'autentico essere dell'uomo, allora esse hanno abbandonato il carattere loro proprio di scienze empiriche»⁴⁴. Il rischio è di smarrire il senso dello stupore e del mistero, la consapevolezza che «l'uomo è di più di ciò che di sé manifesta come oggetto di conoscenza»⁴⁵, punto di partenza di ogni possibile etica. Lo smarrimento della coscienza che noi siamo certo ciò che di noi riconosciamo nella sociologia, ma siamo anche molto di più di ciò che lì vi riconosciamo, rappresenta un pericolo per l'etica perché è ciò che dischiude la possibilità del dogmatismo e a partire da esso, dell'imperialismo violento e totalitario.

L'esito dogmatico appare come un rischio inscritto nella natura

⁴² *Op. cit.*, p. 326.

⁴³ Karl Jaspers, *Sulla verità*, Brescia, La Scuola, 1970.

⁴⁴ Karl Jaspers, *Filosofia*, cit., p. 325.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 522.

del pensare sociologico.

La psicologia e la sociologia infine sono prospettive antagoniste dell'etica perché studiano e comprendono i fenomeni umani e sociali osservandoli come fatti "naturali". Incontrare i fatti, psicologici o sociologici, come fatti naturali, possibile oggetto di una descrizione scientifica, li sottrae ad ogni giudizio assiologico ed esclude che il portatore di tale sguardo possa intrattenere con essi un rapporto etico.

Teniamo ad evitare che il nostro discorso possa essere percepito come una assurda critica generalizzata allo sguardo sociologico. Non si intende qui, e siamo consapevoli di affermare una cosa ovvia, negare il valore in sé delle ricerca sociologica, alla quale anche la filosofia è ampiamente debitrice.

I nostri argomenti intendono soltanto evidenziare come, nella prospettiva del singolo, tale sguardo sia eticamente impotente e inconcludente.

Anche Bauman⁴⁶ osserva come nella prospettiva tipica del discorso sociologico il comportamento umano è compreso regolarmente come pienamente determinato da una particolare concatenazione di fattori sociali e psicologici. Come rileva l'autore, da questo punto di vista tutti gli atteggiamenti morali rintracciabili nella condotta umana sono socialmente prodotti. I comportamenti morali compaiono quando la società funziona correttamente, mentre quelli immorali emergono quando i meccanismi della regolazione sociale entrano in crisi. Il compito della regolazione sociale sarebbe fondamentalmente quello di imporre dei vincoli morali all'egoismo rampante e all'innata bestialità dell'animale umano. L'esercizio della sociologia si risolve quindi nella ricerca delle determinanti sociali dei comportamenti.

Secondo questa prospettiva il potere crea il diritto. Le azioni non possono avere alcun valore morale intrinseco, né possono

⁴⁶ Zygmunt Bauman, *Modernità e Olocausto*, cit.

essere immanentemente immorali. Questo, rileva Bauman, è ciò che la sociologia va dicendo da sempre, identificandosi completamente in ciò con il senso comune della società razionale moderna, raramente messo in discussione e attaccato. La natura e lo stile di lavoro della sociologia sono stati posti in consonanza proprio con quella società moderna che essa studia e teorizza. Fin dalla propria nascita la sociologia è stata coinvolta in un «rapporto mimetico con il proprio oggetto di analisi o piuttosto con l'immagine di tale oggetto che essa ha costruito e accettato come cornice del proprio discorso»⁴⁷. In tal modo la sociologia ha promosso a propri criteri di validità gli stessi principi di azione razionale che riconosceva come costitutivi del suo oggetto. Così ha anche promosso come regola vincolante del proprio discorso l'inaccettabilità della problematica morale in tutte le forme diverse da quelle di un'ideologia socialmente condivisa. La conclusione di Bauman è stringente: espressioni come sacralità della vita umana o dovere morale suonano estranee tanto in un seminario di sociologia quanto nelle stanze asettiche di un ufficio burocratico: «la sociologia non ha fatto altro che ritagliarsi un suo spazio nella cultura scientifica»⁴⁸.

La comprensione sociologica del funzionamento di un sistema sociale consiste nel concepire la morale come derivabile dalle condizioni sociali e come determinata dai processi sociali. Questa forma di comprensione risale almeno a Montesquieu e si mantiene indiscussa attraverso l'opera di Malinowski e Durkheim. Se il solo fondamento essenziale della morale sono la volontà o le esigenze della società e la sua sola funzione è la sopravvivenza della società stessa, allora il tema della valutazione sostanziale di uno specifico sistema morale viene rimosso dall'ambito dell'interesse sociologico perché se l'integrazione è assunta come unico fine ri-

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Karl Jaspers, *Filosofia*, cit., p. 364.

spetto a cui elaborare una valutazione, non esiste più alcun modo di confrontare e giudicare in termini comparativi e valutativi i vari sistemi etici. Ciò che conta è la necessaria esistenza di un sistema morale in ogni società, non la sostanza delle norme morali che questa o quella società rende vincolanti. Se ogni società ha la morale di cui necessita, tutti i sistemi morali sono uguali dal solo punto di vista che permette scientificamente di valutarli: la loro utilità per la società.

La comprensione sociologica della morale quindi la interpreta inevitabilmente come un prodotto sociale. A partire da questo assunto non può essere seriamente considerata la possibilità che almeno certi modelli morali siano radicati in fattori esistenziali non influenzati da contingenti norme sociali. Ancor meno è possibile concepire la possibilità che la società possa almeno in alcune occasioni agire come forza che mette a tacere la morale⁴⁹.

La condotta immorale viene allora teorizzata come deviazione dalla norma che scaturisce dall'assenza o dalla debolezza delle pressioni socializzatrici e in ultima analisi dall'imperfezione dei meccanismi sociali incaricati di esercitare tali pressioni.

La sociologia ha perlopiù ignorato la possibilità che la morale si ponga in contrasto con alcuni principi socialmente approvati e in aperta sfida alla solidarietà e al consenso sociale. Per la teoria sociologica l'idea stessa di un comportamento morale motivato da ragioni pre-sociali comporta la necessità di una radicale revisione delle interpretazioni tradizionali.

Hannah Arendt⁵⁰ ha articolato in maniera definitiva la questione della responsabilità morale di resistere alla socializzazione. Il problema dei fondamenti sociali della morale è stato da lei accantonato: quale che sia la soluzione data a tale problema la distinzione

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Hannah Arendt, *Eichmann a Gerusalemme. La banalità del male*, Milano, Feltrinelli, 2001.

primaria tra bene e male non può essere risolta nei poteri sociali che la sanzionano e la impongono. Arendt mostra come, anche se condannata dal gruppo o dalla società intera, la condotta individuale può sempre essere morale e di converso un'azione raccomandata dalla società può sempre essere immorale. La resistenza alle norme di comportamento promosse da una data società non può inoltre rivendicare la propria legittimità in base alla prescrizione normativa alternativa di un'altra società o cultura.

La questione dei fondamenti sociali dell'autorità morale è in altre parole moralmente irrilevante. Il relativismo tipico della comprensione sociologica non può essere esteso alla capacità umana di distinguere il bene dal male. Tale capacità deve fondarsi su qualcosa di diverso dalla coscienza collettiva della società.

La tesi di Bauman⁵¹ è che il processo di socializzazione consiste nella manipolazione della capacità morale originaria, non nella sua produzione. La capacità morale implica la forza di resistere, sfuggire e sopravvivere alle pressioni culturali della società, poiché l'autorità e la responsabilità delle scelte morali risiedono là dove si trovavano fin dall'inizio: nella persona umana.

Il tema della morale, se si accetta questa prospettiva, deve trovare una nuova collocazione rispetto alla comprensione sociologica, forse per uscirne, dimettendola definitivamente come unica chiave di accesso alla comprensione della moralità a favore di un ritorno alla sua originaria comprensione filosofica.

Una volta rifiutata la spiegazione di matrice hobbesiana del sorgere della moralità, i fattori responsabili della capacità morale devono essere cercati nella sfera sociale, ma non in quella societaria. Il comportamento morale può sorgere solo a partire dall'"essere con altri" ma non per questo deve il proprio manifestarsi al contesto sociale.

Di fronte a questa ristrutturazione del problema la tradizione

⁵¹ Zygmunt Bauman, *Modernità e Olocausto*, cit.

sociologica denuncia tutta la sua impotenza. Come osserva Bauman, infatti la modalità esistenziale del sociale è stata posta raramente al centro dell'attenzione sociologica. La pratica sociologica più comune non sembra attribuire all'essere con altri un particolare significato. La situazione originaria dell'essere con altri è disolta dalla sociologia in concetti più inclusivi quali quello di contesto, di situazione, di ambiente con i quali si designa quel territorio che esprime le forze che influenzano le scelte dell'attore. La sociologia non attribuisce agli altri incontrati nella prossimità quella soggettività che consentirebbe di distinguerli dalle altre componenti del contesto. La soggettività degli altri uomini è ridotta alla limitata prevedibilità delle loro azioni e quindi ai problemi che ciò pone all'attore impegnato nella sua ricerca del pieno controllo della situazione. La condotta erratica degli altri è un disturbo che pone la sfida tecnologica del raggiungimento di una condizione di controllo dell'altro, che potrebbe richiedere da parte dell'attore capacità particolari come l'empatia, la retorica o la conoscenza della psicologia o della sociologia stessa. Come non riconoscere in questo assunto il paradigma fondamentale delle prassi di educazione manageriale, soprattutto di quelle più evolute ed umanistiche?

Come nota Bauman il significato dell'altro si esaurisce completamente nella sua influenza sulla possibilità che l'attore ha di raggiungere il proprio scopo. Il compito dell'attore è quello di creare una situazione in cui l'altro cessi di essere imprevedibile. Questo compito e la sua esecuzione possono essere oggetto solo di una valutazione tecnica di efficacia o inefficacia e non morale.

L'alternativa a questa inconcludente comprensione della moralità è quella filosofica, che procede dal riconoscimento della condizione esistenziale dell'essere con altri per cui la morale è riconosciuta come struttura primaria del rapporto intersoggettivo nella sua forma più pura. In questa visione i processi societari incomin-

ciano quando la struttura della morale, coincidente con quella dell'intersoggettività, esiste già. La morale quindi non è un prodotto della società. La morale è piuttosto qualcosa che la società manipola, sfrutta, orienta o comprime.

Questo processo di inibizione societario della moralità fondamentale della intersoggettività passa attraverso i processi sociali di erosione e dissoluzione nell'insignificanza della prossimità etica.

La conclusione di Bauman è che la tradizionale sociologia della morale abbia bisogno di una sostanziale revisione. Se la morale ha un'origine pre-societaria compito della sociologia, indicato e praticato da Bauman, sarà da un lato quello della comprensione dei dinamismi sociali che provocano il suo indebolimento, come la produzione sociale della distanza o la sostituzione della responsabilità tecnica a quella morale, dall'altro l'apertura di un dialogo con la comprensione filosofica dell'esistenza, con il suo contributo insostituibile alla conservazione della sostanziale indipendenza morale del singolo uomo. Non a caso Bauman dichiara esplicitamente la ispirazione lévinasiana della sue scoperte e della sua ricerca.

La conclusione di Bauman è che in molte occasioni comportarsi moralmente significa assumere un atteggiamento definito come antisociale o sovversivo dai poteri esistenti e dall'opinione pubblica. In questi casi la promozione del comportamento morale comporta la resistenza alla autorità societaria. Questo è possibile solo quando il dovere morale conta sulla propria fonte originaria: la fondamentale responsabilità umana verso l'altro incontrato nel suo volto.

I tratti comuni di questi sguardi

Abbiamo tentato nelle pagine precedenti di illustrare per quali ragioni il pensiero della razionalità tecnico-strumentale, lo psico-

logismo e il sociologismo nei loro tratti singolari concorrano decisamente alla possibilità della “cecità etica” della vita organizzativa. Cerchiamo ora, con un ulteriore salto di astrazione, di caratterizzare i tratti comuni di questi stili del pensiero, influenti sul processo di amoralizzazione.

Innanzitutto tutti e tre questi pensieri sono fondati, nel loro operare, su premesse filosofiche-metafisiche (riguardanti ad esempio la natura e il funzionamento dell'uomo e della psiche, i suoi fini, la natura dei sistemi sociali), le quali, anziché essere riconosciute come tali, vengono sottratte alla critica e assunte come dogmi indiscutibili. L'oblio della natura filosofica di queste premesse e il silenzio imposto alla loro discussione, spesso sono ottenuti grazie alla evocazione retorica del carattere di razionalità-scientifica del loro procedere. Il ricorso alla superstizione scientifica consente di legittimare la validità dei loro argomenti, che diventano, nell'opinione comune, validi “in quanto scientifici”. L'aggettivo sofistico della “scientificità”, letale per la possibilità della discussione, dischiude la possibilità della violenza e dell'imperialismo svolgendo una funzione di legittimazione aprioristica di prassi spesso problematiche all'esame critico.

Questa collusione retorica tra dogmatismo e scientificità collabora ad assicurare, inoltre, una veste socialmente accettabile ai comportamenti ispirati all'individualismo utilitaristico.

Ad un livello ancora più profondo, essa sottrae all'attore organizzativo le parole, i significati, le categorie del pensiero necessari per “vedere eticamente” la realtà e per affrontare questioni etiche come tali. Viene sottratto alla coscienza il linguaggio necessario per “abitare” la dimensione etica della vita organizzativa, la quale, viene sistematicamente implicitamente svalutata e rimossa in quanto non razionale, non funzionale, irrazionalistica, privata, soggettiva.

Il risultato è che l'*ethos* culturale impone all'attore di vivere la

propria esperienza organizzativa in una condizione di abdicazione o di delega sulle questioni etiche in quanto esse sono già decise a priori, da altri o altrove e come tali sottratte alla discussione. In questo modo l'individuo, mantenuto in questa condizione di ovvietà dei beni e dei valori, è reso incapace di prendere posizione sul terreno assiologico, e se tenta di farlo aprendo una discussione, incontra la disapprovazione del sistema sociale.

Queste forme del pensiero inoltre sono incapaci di vedere il singolo come libertà. Esse possono solo interpretare il singolo come palcoscenico, come teatro neutrale, del funzionamento di istanze indagabili e conoscibili. Sia gli eventi del vissuto, che il comportamento sociale sono pensati nei termini di un "accadere" e mai di un "agire".

In questo senso essi si qualificano come pensieri deterministi e riduzionisti. Questa visione riduzionista è fortemente antagonista del senso del limite del sapere, dell'ironia, del senso del mistero e dello stupore che sono la base di ogni coscienza filosofica e etica.

L'individuo la cui coscienza sia dominata dai tre tratti fondamentali della razionalità strumentale, dello psicologismo e del sociologismo è mantenuto, rispetto alla possibilità di "esistere eticamente", in una condizione caratterizzata contemporaneamente dalla ovvietà, dalla irrazionalità, dalla espropriazione e dalla inibizione. Gli atti della valutazione e della preferenza sono negati nella loro possibilità, poiché il sistema di valori è per lo più assunto come dato o descritto nei termini della sua ovvietà, del suo essere implicito, culturale, naturale, talvolta necessario. L'ambito della scelta etica, della preferenza tra valori è relegato sul piano della scelta privata e irrazionalistica, estranea per definizione alla indagine razionale pubblica e così confinata in una dimensione intimistica e in fondo arbitraria, come tale priva della dignità di un argomento di interesse pubblico. Il linguaggio che ordisce il discorso prevalente della comprensione e gestione dei sistemi so-

ciali è per lo più incapace di fornire i mezzi categoriali e procedurali per discutere pubblicamente questioni etiche in termini diversi da quelli strumentali, psicologici o sociologici. È come se il linguaggio avesse smarrito e dimesso una delle proprie possibilità fondamentali: quella di essere discorso e dialogo filosofico. Questa possibilità appare letteralmente espropriata attraverso il furto e il dissolvimento della significanza etica e pratica del pensiero e del discorso da parte della egemonia culturale tecno-scientifica nella sua complementarità con la psico-sociologia.

La banalizzazione del male

La forma di coscienza corrispondente ai modi del pensare tecno-scientifico, psicologistico e sociologistico, è antagonista della possibilità di un'ottica etica, anche perché favorisce un insidioso processo di "banalizzazione del male". Il concetto di "banalizzazione del male", motivo importante dell'opera di Hannah Arendt⁵², indica quel processo per cui la progressiva sospensione e annichilimento della facoltà di pensare e valutare con indipendenza accompagna l'esercizio della violenza o del male, che vengono prodotti quasi automaticamente, senza l'ausilio dell'intelligenza e della deliberazione, ma soprattutto smettono di essere riconosciuti come tali, divengono giustificabili in quanto razionalmente funzionali al perseguimento di fini d'ordine superiore, dati e non discutibili.

Attraverso questo processo il male, o il provocare ad altri danni e sofferenze, non più percepiti come tali, divengono, in quanto funzionali, addirittura doverosi e giusti, persino incoraggiati. Fare il male diventa ovvio, e così scompare come male. L'accecaimento etico è compiuto.

⁵² Hannah Arendt, *Eichmann a Gerusalemme*. La banalità del male, cit.

Le retoriche emotiviste

L'affermarsi della razionalità tecnica e strumentale, come paradigma di ogni pensare che abbia ad oggetto le organizzazioni e la vita di relazioni che in essa si trascorre, ha prodotto nel corso del tempo diversi “discorsi”, o sottosistemi di significato in risposta all'esigenza di attenuare la durezza e i costi umani della mentalità “tecno-scientifica” e di legittimare in qualche modo il ritorno della dimensione umanistica nel discorso organizzativo. Questi “discorsi”, o “movimenti” o correnti di pensiero e di prassi, sono stati nella loro successione storica, il movimento delle *Human Relations*, dello Sviluppo Organizzativo, quello della Intelligenza emotiva, e infine, oggi, quello della Intelligenza Spirituale.

Non ci addentriamo nell'esame di queste singole figure storiche del pensiero manageriale, rimandando la loro analisi puntuale ad un altro luogo.

Ci interessa qui notare, però, che queste correnti di riflessione e prassi, sono unite da una notevole omogeneità, poiché, tutte, considerano diversi aspetti della dimensione tipicamente “umana” della vita organizzativa, quali le relazioni sociali, l'affettività, la spiritualità, esclusivamente per il loro valore funzionale, strumentale al potenziamento dell'efficacia operativa del singolo o del suo benessere personale, trasformando così questi ambiti di realtà in campi di competenza.

Oggi, tramontato l'interesse per le *Human Relations*, riscuote grande successo il discorso legato alla retorica della “Intelligenza Emotiva” una sorta di nuovo emotivismo, che pervade le aule di formazione manageriale e popola i comodini dei manager, al quale si dedicano, libri, articoli, e convegni.

La parola d'ordine degli anni '90 sembra essere stata la scoperta delle emozioni nel mondo organizzativo, mentre si profila un

nuovo, più evoluto “discorso”, quello della spiritualità nel management. Il numero monografico del “Journal of Management Education” e numerosi libri *best seller*⁵³ annunciano l’arrivo di questa nuova ondata.

Ciò che hanno di caratteristico tutti questi “discorsi” è che le diverse sfere del vissuto individuale cui si riferiscono divengono in essi *skill*, capacità, competenze. Attraverso questa trasformazione di senso radicale, queste diverse narrative delle dimensioni cosiddette soft della vita organizzativa si collocano in una perfetta complementarità rispetto alla razionalità delle “tecno-scienze”.

Esse sono complementari al procedere della razionalità tecnica, e per il modo in cui si propongono, si lasciano ricomprendere senza residui nel servizio al valore supremo della strumentalità indeterminata. La complementarità di queste retoriche rispetto al disegno della razionalità tecnica consiste nel fatto che esse non rappresentano in alcun modo un’alternativa ad essa, ma piuttosto, presentandosi come un suo correttivo, come un ammorbidimento o una mitigazione delle sue durezza, ne costituiscono un ampliamento ed un compimento: attraverso esse l’universo delle emozioni e della vita spirituale vengono annessi al dominio della mentalità tecnocratica per mezzo della loro trasformazione in competenze. La tesi che qui si intende sostenere è pertanto che il “discorso” dell’intelligenza emotiva, e della “spiritualità” nel management, nella loro perfetta complementarità al disegno della razionalità tecnica e nella loro adesione alla logica della strumentalità sono eticamente cieche al pari di ogni espressione della razionalità strumentale, e quindi collaborano al programma tecnocratico della cancellazione della possibilità dell’apertura di un’ottica etica sulla vita organizzativa. Essi agiscono come narcotici dell’etica, al servizio di un ethos in cui tutto ciò che veramente

⁵³ “Journal of Management Education”, vol. 24, n 5, october 2000; Danah Zohar e Ian Marshall, *SQ Spiritual Intelligence. The ultimate intelligence*, Bloomsbury, 2000.

importa è già stato deciso e non deve essere rimesso in discussione. Questa complementarità, per lo più mascherata ed occulta ne spiega forse, come nota anche Cox⁵⁴, il successo nell'universo della formazione manageriale.

Dalla coscienza etica alienata alla comunicazione strategica

Dopo avere delineato i tratti del pensiero della relazione sociale che sta alla base della possibilità della “amoralità” della vita organizzativa e ricordando il nostro punto di partenza che identificava la relazione sociale comunicativa come il terreno fondamentale dell'etica, procediamo nella descrizione del tipo di comunicazione umana a cui questo pensiero dà origine.

La comunicazione strategica è stata un oggetto di riflessione da parte di numerosi filosofi contemporanei tra i quali Jaspers, Lévinas, Buber, Habermas, Apel. Seguiamo in breve le loro analisi. Jaspers la descrive in questi termini:

Io e l'altro siamo possibili antagonisti per lo spazio vitale o possibili compagni per la realizzazione comune di fini concreti. Nel rapporto politico ciascuno dei due cerca di raggiungere qualcosa (...). Poiché la decisione dell'altro è la condizione del successo della mia volontà io mi sforzo di determinarla a mio favore o di limitarla nei suoi effetti.

(...) Il rapporto politico esige mezzi specifici di lotta e di inganno (...). Al servizio degli interessi c'è un'argomentazione intellettuale in cui tutto si può fondare e contraddire, l'arte consiste nell'imporre sofisticamente ciò che non si può rifiutare senza conseguenze. Quando non si riesce a comunicare (...) si ricorre al rinvio senza termine, all'esame di nuove possibilità, al trasferimento ad altre istanze che dovrebbero decidere (...). Nelle trattative (...) l'arte consiste nel conciliare la massima compiacenza con la silenziosa perseveranza con la propria finalità non dichiarata. (...) È essenziale tener conto dell'opinione pubblica, (...) ci si appella a ciò

⁵⁴ Julie Wolfram Cox, *The Appropriation of Emotion*, paper presentato alla First International Conference on Critical Management Studies, July 1999.

che in genere si considera valido, evidente, conveniente decoroso, morale nei termini in cui è accessibile a tutti (...) Sembra conveniente non incontrarsi come esistenza (...) si ha a che fare con gli interessi dell'esserci, e qui non è il caso di intervenire con la propria essenza.

Come forma di vita il tratto politico fa sparire sotto il suo velo l'esistenza possibile (...). Non c'è più nessuno che valga per sé stesso. Non c'è rispetto né amore ma solo la forma delle relazioni ordinate e oggettive del potere e del rango. In fondo domina in sostanziale disprezzo per sé e, segretamente, per tutti gli altri. Si nutre rispetto solo per il potere, per il prestigio nell'opinione pubblica, per il denaro e per il successo. Ci si indigna solo quando si perturba la quiete del reciproco inganno (...) e quando qualcuno dice come stanno le cose e le chiama col loro empio nome. Nell'individuo l'assolutizzazione del tratto politico è indice della sua inconsistenza esistenziale. Quando il suo vuoto interiore si aggiunge a quello degli altri (...) genera particolari solidarietà, (...). Questo atteggiamento può diventare essenziale fino ad indurre a questi uomini a trattare politicamente anche sé stessi... (...) ⁵⁵.

In realtà quello della comunicazione strategica è un tema classico della riflessione di Habermas e Apel, successiva a quella di Jaspers e contemporanea a quella di Lévinas. Habermas distingue due tipi di attività comunicativa, la interazione comunicativa e la interazione strategica che si pone come obiettivo esclusivamente l'efficacia e il successo ed utilizza a tal fine la minaccia di una sanzione, la prospettiva di una gratificazione o le arti persuasive della retorica sofistica. Essa è l'espressione diretta sul versante comunicativo della razionalità strumentale. La valutazione di Habermas è netta: in questo tipo di comunicazione il concetto di verità e di eticità non hanno più senso.

Secondo Habermas l'interazione comunicativa persegue un'altra finalità. Qui la forza della argomentazione è capace di produrre nell'interlocutore una motivazione razionale intrinsecamente diversa da un semplice effetto persuasivo di influenza, ma sufficiente a orientarne il comportamento.

⁵⁵ Karl Jaspers, *Filosofia*, cit., p. 575.

Un atto comunicativo può generare un accordo solo a condizione di essere accettabile e accettato dall'interlocutore, e questo è possibile se chi parla si impone delle regole, differenti a seconda delle situazioni, che garantiscono la validità e accettabilità del suo discorso.

I tre grandi criteri della comunicazione autentica sono secondo Habermas i seguenti:

- *la verità di fatto*, se ci si riferisce al mondo dei fatti obiettivi e verificabili;
- *la giustizia*, se ci si riferisce al mondo sociale delle relazioni interpersonali stabilite da un gruppo;
- *la sincerità*, se ci si riferisce al mondo soggettivo del vissuto personale.

In questi tre casi l'atto comunicativo fa riferimento e delle norme comuni a chi parla e a chi ascolta. Se si rifiuta il riferimento e questi principi, la comunicazione è resa impossibile, come insegnava già Kant, per il quale la possibilità della menzogna distruggeva la possibilità di ogni morale.

Nella descrizione di Apel⁵⁶ la comunicazione autentica appare invariabilmente conforme a tre principi fondamentali:

- *la giustizia*, intesa come uguale diritto di tutti i possibili partner del discorso all'impiego di ogni atto linguistico utile all'articolazione di pretese di validità in grado di ottenere un possibile consenso;
- *la solidarietà* tra tutti i membri della comunità discorsiva attuale (e tra i membri della comunità discorsiva universale, potenzialmente illimitata) ossia il reciproco appoggio e dipendenza nei confronti del comune intento di una soluzione argomentativa dei problemi;
- *la corresponsabilità* tra tutti i partner del discorso nello sforzo solidale per l'articolazione e le risoluzione dei problemi (im-

⁵⁶ Karl Otto Apel, *Etica della comunicazione*, Milano, Jaca Book, 1992.

plicito in ogni seria domanda).

Secondo Apel⁵⁷, se qualcuno contravviene a queste norme, ad esempio mentendo, tacendo o sopprimendo argomenti, affidandosi alla persuasione invece che al convincimento, avanzando minacce o prospettando vantaggi, o anche solo, quando si intenda esclusivamente sfruttare il sapere degli esperti, partecipando alla ricerca della verità con una riserva strumentale, i perdenti sono tutti i partecipanti al discorso in quanto aspirano alla verità e quindi lo stesso trasgressore delle norme in quanto ricerca la verità. Nel caso invece di una cooperazione strategica, il parassita può senz'altro ottenere un guadagno a spese degli altri. Il suo comportamento è contrario alla norma morale, ma può benissimo venire riconciliato con le norme della razionalità puramente strategica.

Qual è il pensiero che rende possibile o desiderabile la interazione comunicativa autentica? Se la comunicazione strategica è l'espressione della forma di coscienza che si è cercato di descrivere sopra, cosa sostiene la possibilità della comunicazione autentica nella vita organizzativa?

Riprendendo la nostra dichiarazione iniziale, quale pensiero ci consente di vedere le interazioni sociali anche secondo la prospettiva, l'ottica, dell'etica?

L'ascolto di queste descrizioni solleva un interrogativo fondamentale: perché dovrei interagire con i miei partner rispettando questi principi morali? Perché dovrei comportarmi moralmente e non affidarmi alla razionalità strategica e parassitaria?

L'etica del discorso

Il programma della ricerca filosofica di Apel è un tentativo di ri-

⁵⁷ Ibidem.

sposta a questa domanda, seguiamolo negli snodi critici del suo discorso.

Apel propone la sua risposta nella forma di una fondazione pragmatico-trascendentale della possibilità di un'etica e della sua normatività. Egli sottolinea come nella tradizione della filosofia trascendentale che da Cartesio, attraverso Kant e Hegel, si compie in Husserl, il linguaggio e la comunicazione vengono intesi come semplici mezzi per la fissazione e la comunicazione di conoscenze già acquisite dal singolo nella sua indipendente relazione soggetto-oggetto.

E il presupposto del cosiddetto "solipsismo teorico" (Husserl): il linguaggio e la comunicazione sono secondari rispetto al pensiero solitario e autarchico. Questo presupposto fa sì che la razionalità scientifica, relativa ad una obiettivazione del mondo neutrale rispetto al valore, sia inconciliabile con la razionalità dell'etica e con la sua fondazione razionale. Se la validità intersoggettiva è fatta coincidere con l'obiettività, se si può convenire solo su ciò che è obiettivo, la validità intersoggettiva di valutazioni e norme è esclusa a priori.

Apel sgretola questo blocco paradigmatico nel momento in cui osserva che la stessa validità intersoggettiva della conoscenza scientifica (l'obiettività positiva) è possibile solo presupponendo una comunità linguistica e comunicativa, con la relativa relazione soggetto-interlocutore che non può essere normativamente neutrale. In sostanza la scienza avalutativa presuppone necessariamente un'etica normativa.

Tuttavia, può l'etica della comunità di scienziati pretendere a qualche universalità? Ci si può pur sempre chiedere se l'impegno verso la verità proprio della scienza costituisce un dovere universale.

Ma chi può farsi queste domande, si chiede Apel? Anche il sog-

getto solitario del solipsismo metodico è pur sempre⁵⁸ un soggetto di un'argomentazione dialogica. In quanto soggetto pensante egli è già sempre membro di una comunità organizzata, perché il pensiero stesso dipende, nella sua possibilità, dalla mediazione linguistica e dalle sue pretese di validità intersoggettiva, di senso, verità, sincerità, e correttezza normativa.

Abbiamo così raggiunto ciò che Apel chiama il punto di inaggrabilità per il pensiero in quanto argomentare, il nucleo dell'argomento pragmatico trascendentale di Apel.

Il soggetto pensante e argomentante è in quanto tale già sempre collocato dentro il riconoscimento, anteriore quindi alla libera scelta, delle norme morali fondamentali della comunicazione: giustizia, solidarietà e corresponsabilità, che abbiamo sopra descritto.

Queste norme sono già sempre inscritte nella sua costituzione trascendentale di soggetto pensante, lo strutturano come soggetto pensante anteriormente ad ogni libera decisione. Su questo punto, seppure con un diverso linguaggio, Apel approda ad una tesi pienamente consonante con una delle tesi fondamentali di Lévinas, per cui la soggettività è originariamente identificata e costituita da una istanza etico-dialogica, più antica del tempo della libertà intenzionale.

Facciamo il punto sul nostro discorso.

Alla domanda perché essere morali, Apel propone una prima soluzione: comunicare rispettando i principi della morale è l'esito coerente della razionalità, in due sensi diversi, da un lato la moralità è la struttura fondamentale del soggetto argomentante, dall'altro il riconoscimento di questa struttura e delle sue norme morali avviene seguendo un procedimento rigorosamente razionale. La moralità dunque è iscritta nella ragione e accessibile alla riflessione razionale.

Questo punto, a cui ci conduce Apel, non è ancora quello riso-

⁵⁸ Ibidem.

lutivo per la nostra ricerca, che indaga le condizioni della moralità nella vita organizzativa, tuttavia implica delle acquisizioni importanti.

Innanzitutto con Apel e Habermas riscopriamo la possibilità di un accesso all'etica sulla strada della ragione, intesa però in senso diverso, più ampio, e più antico, da quello della comprensione moderna di razionalità quale si è affermata nel XX secolo.

Nell'epoca contemporanea infatti il trionfo della scienza come paradigma epistemologico ha condizionato pregiudizialmente l'idea di razionalità declinandola nel senso della neutralità rispetto al valore proprio dell'ambito logico-matematico.

La razionalità può giungere solo fino al punto in cui quella logico-matematica risulta applicabile, in quanto razionalità dei mezzi rispetto allo scopo di tipo analitico causale o tecnico-strumentale o come razionalità strategica. In questo regime del pensiero, i valori e le norme della morale erano concepiti solo come esito di emozioni o decisioni irrazionali e liquidati come questioni esistenziali private estranee alla possibilità di un pubblico dibattito.

Con Apel e Habermas acquisisce nuovamente senso un discorso razionale sull'etica.

La seconda acquisizione è la centralità della riflessione sulla comunicazione per un discorso sull'etica, esito su cui convenivano già alcuni importanti filosofi contemporanei, quali Lévinas, Buber, Marcel: ora questo nesso è sancito anche da pensatori razionalisti.

La comunicazione è riconosciuta come il luogo in cui l'etica e la razionalità appaiono nel loro intreccio originario, ed è proprio nella loro coappartenenza essenziale che si rende possibile la comunicazione, il linguaggio e, con essi, il pensiero. Per pensare l'etica è d'ora in poi necessario approfondire la comprensione della comunicazione e delle sue condizioni di possibilità. Senza comunicazione autentica non è possibile l'etica e viceversa.

La terza acquisizione è la natura consensuale del contenuto normativo dell'etica. Essa, nel suo contenuto, ossia nelle sue norme materiali concrete, non può più essere pensata come il risultato di una riflessione solitaria bensì come l'esito del consenso raggiunto in una discussione.

La verità e la giustizia e le prescrizioni che ne conseguono non possono più essere cercate nel rapporto tra una coscienza individuale e il mondo, esse possono evitare questa arbitrarietà e trovare la loro giustificazione, solo nel fondamento validante di una discussione argomentativa⁵⁹. È il dialogo tra coscienze che cercano di stabilire un rapporto col mondo l'unica fonte di validità delle norme materiali.

Sulla base di queste premesse, anche il ruolo della riflessione filosofica etica non è più quello di "dedurre le norme materiali" ma piuttosto prescrivere le norme formali procedurali del discorso argomentativo, delegando la fondazione delle norme materiali ai discorsi pratici degli interessati. Questa è una acquisizione di fondamentale importanza.

Riprendiamo il nostro discorso: avevamo raggiunto la conclusione che partecipare eticamente alla comunicazione è espressione della natura razionale dell'uomo, implicita nel suo essere pensante e ne abbiamo fornito dimostrazione.

Trasgredire le norme etiche della comunicazione equivale pertanto a negare il proprio stato di soggetto di diritto, di uomo razionale, di membro della comunità, «calpestando la radice stessa dell'umanità», come disse Hegel, con il quale Lévinas concorda in modo ancora più radicale: la comunicazione strategica partecipa dell'essenza dell'assassinio.

Tuttavia accade che in alcuni contesti, tipicamente quelli delle organizzazioni economiche, questo è divenuto socialmente accettabile, se non addirittura incoraggiato.

⁵⁹ Ivonne Pesqueux, *Mercurie et Minerve*, Paris, Ellipses, 1999, p. 166.

In consonanza con questo banale rilievo di fatto incontriamo l'obiezione sollevata da Popper all'argomento di Apel.

Secondo Popper, pur riconoscendo che la comunicazione veritativa è il solo comportamento coerente con la mia dignità di essere razionale, il rispettare effettivamente le norme della ragione, rinunciando alla pratica della argomentazione manipolatrice strategica, rimane una mia decisione personale, "un atto privato di fede nella ragione", che qui è fatta coincidere con il bene.

Dunque, obietta Popper, «se è vero che anche il diavolo deve sottomettersi all'etica dell'argomentazione se vuole la verità, non si può negare che egli possa rifiutare la ricerca della verità!»⁶⁰.

Il rispetto delle norme dell'etica dialogica sarebbe retrocesso al rango di un imperativo ipotetico e così riassorbito nella razionalità strumentale. In realtà, l'obiezione di Popper, più che colpire la validità della operazione riflessiva apeliana, apre una nuova questione, assai rilevante ai fini della nostra ricerca: quella della traduzione delle cognizioni in decisioni pratiche coerenti.

Habermas, per affrontare tale questione introduce il concetto di "discorso esonerato dall'azione" prefigurando le possibilità di una scissione tra il mondo della ricerca veritativa e il mondo della vita, secondo la quale il primo sarebbe necessariamente governato dalle leggi dell'etica, il secondo dalla razionalità strategica.

Apel si oppone fermamente a questa soluzione; egli riconosce che tra le condizioni del discorso ideale e quelle dei discorsi reali, in cui si confrontano posizioni ideologiche e interessi conflittuali, esiste una distanza che instaura una tensione capace di generare una obbligazione morale.

Riconosciuta la validità della sua riflessione pragmatica trascendentale e insieme la distanza tra il mondo del discorso ideale e quello reale, tale doppia cognizione istituisce una obbligazione

⁶⁰ J. M. Ferry, *Habermas: l'éthique de la communication*, P.U.F., Recherches Politiques, Paris, p. 508

morale ad impegnarsi affinché, allo scopo di regolare i conflitti, si istituiscano discorsi pratici i quali abbiano il loro principio regolativo nelle norme procedurali del discorso ideale inteso come «l'istituzione cui è rimesso il possibile esame di pretese di volontà confliggenti»⁶¹, nel caso, ovviamente, che venga soddisfatto il presupposto di un interesse comune.

L'incontro con l'etica del discorso ci ha consentito di superare l'idea che l'ottica dell'etica sia irrazionalistica, riconnettendoci alla nostra millenaria tradizione di riflessione filosofica sull'etica, ma ha anche aperto il problema della decisione del singolo di fronte ai contenuti offerti dalla ragione.

La nostra domanda ora è: qual è la forma di coscienza per il quale ha senso che un uomo, avendo chiaramente di fronte il dilemma tra interazione strategica e etica si trovi a dover prendere una decisione e si risolva per la seconda preferendola alla ricerca strumentale dell'utile?

Popper ci ha forse messi sulla strada giusta parlandoci di un atto di fede? Lo stesso Apel afferma del resto come di fronte alla decisione del singolo, la filosofia o si ferma, lasciando il campo alla razionalità strumentale, alla psicologia e alla sociologia, o prosegue come ragione filosofica trasformando il proprio procedere e diviene filosofia dell'esistenza.

Quale pensiero rende sensato che il soggetto attribuisca alla sua decisione tra etica e strategia una rilevanza esistenziale? Cosa significa attribuire una rilevanza esistenziale ad una decisione? Ma come è possibile che la mia comunicazione con altri abbia una rilevanza esistenziale? Ancor prima, come è possibile che io possa effettivamente decidere? E ancora, cosa rende sensato il concetto di fede? Come devo pensare perché tutto questo abbia senso? Di fronte a queste domande incontriamo la ragione in una nuova veste, differente da quella esplorata finora.

⁶¹ Apel, *Etica della comunicazione*, cit.

La forma della coscienza etica individuale

La possibilità che la situazione comunicativa mi chiami ad una decisione etica circa il mio comportamento, si fonda su alcuni presupposti filosofici che intendiamo ora chiarire.

Innanzitutto io devo pensare la comunicazione come un incontro tra due o più libertà. Il riconoscimento della libertà avviene in una certezza interna (di essa mi accerto, per conto mio, non nel pensare, ma nell'esistere, non nella sua contemplazione o problematizzazione, ma nella sua attuazione⁶²) o una fede, che non è intellettualmente giustificabile. Jaspers lo ricorda con decisione, richiamandosi a Kant: «la libertà non può essere né dimostrata né confutata. Così pensava Kant che la riteneva inconoscibile e la considerava raggiunta dalla nostra comprensione quando ne avessimo compreso l'inconcepibilità»⁶³.

Il mio essere io come libertà è irraggiungibile dalle scienze che mi studiano come oggetto: «là dove sono io, in quel senso originario che non si può oggettivare, là è anche il luogo della libertà che la psicologia non riesce mai a raggiungere»⁶⁴.

La libertà si esprime essenzialmente nella decisione, nella scelta, che non può essere seriamente interpretata come una lotta tra motivazioni opposte dove vince la più forte. «Una simile descrizione è falsa. Se dovessi soffrire una lotta del genere, la mia azione sarebbe cieca, e un'azione cieca è sempre reattiva o istintiva (...) nulla mi impedisce di decidermi per la motivazione psicologicamente più debole per affettività e impulso, la scelta è una decisione che avviene riflettendo su un'alternativa, tenendo conto di tutte le forze che agiscono in me». Di definitivo nella scelta c'è

⁶² Karl Jaspers, *Filosofia*, cit., p. 660.

⁶³ *Op. cit.*, p. 643.

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 639.

che sono io a scegliere: «sono quando scelgo, e se non scelgo, non sono»⁶⁵.

La identificazione del decidere e dell'esistere è netta: «Decisione ed essere se stesso sono una cosa sola»⁶⁶. La necessità di una decisione, di una presa di posizione è ineludibile: «l'essenza e la situazione dell'uomo sono iscritte in una richiesta di senso e in un'azione che si ha da svolgere con senso; all'uomo resta solo da scegliere e in generale non può non scegliere, "perché" o sono io a decidere o si decide su di me (...) nulla può rimanere indeciso»⁶⁷.

La libertà, che si esprime nella decisione, si avverte nella consapevolezza inesplicabile del dovere e della responsabilità.

La responsabilità per la mia azione è una diretta conseguenza della mia libertà, è costitutiva della mia identità. Io sono originariamente io nella mia responsabilità. Su questo punto la tesi di Jaspers converge in modo stringente con quella di Lévinas, successiva, che la approfondisce. Secondo Jaspers «Non posso mai trovare l'origine da cui ha preso inizio la mia responsabilità. (...) È come se prima del tempo mi fossi scelto così come sono, e con la mia azione riconoscessi e accettassi quella scelta che in realtà non ho mai compiuto»⁶⁸.

Anche per Kant la certezza interna della libertà si produce ed è raggiunta anche noeticamente a partire dalla evidenza fenomenologica del dovere, inteso come datità primaria della vita coscienziale non riconducibile ad alcuna istanza ulteriore.

Secondo Lévinas il senso del dovere e della responsabilità che testimoniano originariamente la libertà personale sono incontrati in una sorta di trascendentalità della relazione interpersonale

⁶⁵ *Op. cit.*, p. 657.

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 657.

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 505

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 672.

nell'apparizione del volto altrui.

Attribuire un significato esistenziale alla comunicazione significa avvertire che essa è costitutiva della mia stessa identità: «Io sono, solo se sono in comunicazione con l'altro»⁶⁹.

La comunicazione con gli altri che incontro nella realizzazione dei compiti della mia vita è decisiva per la mia stessa realizzazione come io, per la mia maturazione, per la mia conoscenza di me. «Io divento ciò che sono con l'altro che è ogni volta l'unico», «Solo nel reciproco riconoscimento giungiamo ad essere entrambi noi stessi. Solo insieme possiamo raggiungere ciò che ciascuno di noi cerca di raggiungere»⁷⁰.

La comunicazione intesa come processo di manifestazione di me ad altri è ciò che conferisce realtà e consistenza ad un io che altrimenti ne sarebbe privo: «Questo divenir manifesto è ad un tempo un divenir reale dell'io in quanto se stesso (...). È come un venir fuori dal nulla», che è impossibile senza la comunicazione autentica. «Non posso giungere a me stesso senza entrare in comunicazione»⁷¹.

Questo pensare è sostenuto da un'idea dell'io che prende le distanze da una concezione monadica, per cui l'io sarebbe una entità autosufficiente, dotata originariamente, in quanto soggetto isolato, di identità, di pensiero, di bisogni e di fini, per la concezione di un io costitutivamente attraversato dalla relazione con l'altro, senza la quale non sarebbe neppure possibile il pensiero. Comunicare non è allora solo una scelta libera di un soggetto autonomo, ma la sola possibilità di uscire, abbandonando il monologo interiore, dal nulla, e di compiersi come io: «Da solo non posso trovare la verità, perché la verità non è ciò che è vero solo per me (...) da solo mi ritrovo nell'aridità e nella desolazione (...)

⁶⁹ Op. cit., p. 520.

⁷⁰ Op. cit., p. 527.

⁷¹ Op. cit., p. 534

allora cado nel nulla»⁷².

Va detto che qui la comunicazione non è intesa come semplice vicinanza affettiva, come “essere accanto”, come sostegno e cura, ma come dialogo e discussione sui contenuti che i fini e i compiti che ci uniscono propongono alla nostra attenzione: «La tendenza a scambiare l'immediatezza del contatto con l'autentica comunicazione consente all'uomo di avvicinarsi con la semplice simpatia e antipatia a ciò che si sottrae ad ogni trasparente comunicazione (...). Senza contenuto, ogni contatto immediato è vuoto (...) senza contenuti mondani la comunicazione esistenziale non ha modi di manifestarsi»⁷³.

Un ulteriore elemento caratterizzante la coscienza esistenziale della comunicazione è quel pensiero, e il corrispondente atteggiamento, che riconosce che ciò che decido di fare nel mio quotidiano, ha tutta la serietà di una manifestazione irripetibile e definitiva di me.

Ciò che faccio è deciso per l'eternità, le mie azioni concrete sono il luogo in cui mi manifesto senza residui, senza riserve, ciò che penso e credo acquisisce la sua verità solo se li traduco in azione: «nella mia manifestazione sono temporalmente legato a una serie di situazioni irripetibili e circostanze date».⁷⁴

Tutto è serio, il gioco è bandito come possibile forma della relazione tra me e la mia azione. Si riconosce che le mie azioni, realizzazioni e relazioni sono il luogo esclusivo in cui si manifesta la mia esistenza e si gioca la mia verità: «Il dato, la situazione, i compiti che mi attendono hanno senso solo quando nella loro rispettiva determinatezza e particolarità, si riconducono al mio me-stesso».

Non posso sospendere questa serietà: «Non posso tirarmi in-

⁷² *Op. cit.*, p. 526.

⁷³ *Op. cit.*, p. 539.

⁷⁴ *Op. cit.*, p. 591

dietro di fronte al mondo senza perdere con ciò il mio essere»⁷⁵. Per esistere, devo essere presente senza residui con quello che credo, desidero e penso, in ciò che faccio e ciò che dico. La sospensione di questa veridicità o coerenza è, per me, una caduta nel nulla. Devo «inserirmi senza riserve»⁷⁶, con ciò che io sono, in ciò che faccio.

Ogni interruzione o messa tra parentesi della continuità che lega ciò che sono con ciò che dico e faccio, ogni azione strategica in cui vengo a patti con la mia verità, è un tradimento del mio essere: «Questa mia verità (...) con la mia manifestazione è la mia storicità. Accorgersene significa aver coscienza della storicità»⁷⁷.

La coscienza del cui pensiero stiamo delineando i tratti, deve infine concepire la possibilità di ciò che Jaspers definisce azione incondizionata, ossia una azione, compiuta non per la realizzazione di utilità, ma per il suo valore in sé.

Una coscienza che riconosce a se stessa la possibilità di compiere azioni incondizionate, ossia, decise per il loro valore in sé, per il loro essere “buone” prescindendo dal mio utile, quindi disinteressate, si riconosce come libertà, oltre ogni condizionamento, ogni bisogno e ogni impulso. Riconosce a se stesso lo statuto di un io che non si esaurisce nell’“accadere” di impulsi ma, al di sopra di essi, decide il proprio agire. Un io che non è teatro esclusivo dei dinamismi dell’interesse, ma è capace di trascendenza rispetto al dramma dell’interessamento: «Nella possibilità, caratteristica dell’uomo, dell’emancipazione dall’interesse egoistico incontriamo la possibilità dell’etica: “chiamiamo etica l’azione di questa incondizionatezza”»⁷⁸.

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 607.

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 611.

⁷⁷ *Op. cit.*, p. 593.

⁷⁸ *Op. cit.*, p. 804.

Dalla razionalità logica alla ragione filosofica

Abbiamo cercato di presentare alcuni tratti di questo pensiero, riproducendone l'atmosfera e l'espressività tipiche perché riteniamo che questo sia rilevante ai fini del nostro discorso sulla possibilità di un'etica della vita organizzativa. Averne ascoltati dei frammenti ci consente di ricostruirne alcuni lineamenti essenziali.

Innanzitutto questo pensare si declina alla prima persona singolare. Io sono qui il soggetto del pensare, sono io che penso ed a me come singolo individuo si rivolge il discorso: «linguaggio del singolo al singolo. Invece di conoscenze universali, esso offre chiarificazioni possibili e mostra la possibilità del singolo nelle sue radici e nei suoi scopi incondizionati»⁷⁹.

Lavorando in questa prospettiva il pensiero si colloca e ci colloca nel punto di vista della singolarità – che è l'unica a rendere accessibile l'ottica etica. Chiariamo meglio questo concetto: è evidente che è possibile elaborare un discorso sull'etica anche secondo le altre prospettive finora analizzate, quella strumentale, quella psicologica e sociologica. Si può tentare (come è storicamente avvenuto) un discorso normativo sull'etica nella prospettiva della razionalità universale e apodittica, tuttavia da questa prospettiva non si può “vedere eticamente”. L'ottica etica, che è l'oggetto della nostra analisi si apre solo se mi colloco nella prospettiva della “mia” libertà e responsabilità, se penso in prima persona come io. Solo io come singolo sono il soggetto di una decisione etica, ne va di me e nessuno può sostituirmi nella decisione. L'alternativa tra comunicazione strategica e comunicazione autentica si apre davanti a me, non davanti all'attore organizzativo in generale.

Questa precisazione è decisiva sia dal punto di vista teorico sia

⁷⁹ *Op. cit.*, p. 144.

per le sue implicazioni educative.

Procediamo. Questo pensare al singolare non è una caduta nell'irrazionalità, qui l'esercizio della ragione rinuncia alle sue pretese di evidenza e dimostrabilità, e diventa chiarificazione fenomenologica delle condizioni dell'esistenza, conservando però pienamente la propria natura di ragione filosofica.

La classificazione di questo pensare come irrazionalistico si fonderebbe sulla identificazione della razionalità con lo statuto del sapere scientifico, passaggio ingenuo e di cui abbiamo già mostrato l'inconsistenza.

In questo pensiero il linguaggio significa diversamente, esso non «comunica se non in termini equivoci, che possono essere fraintesi», in cui «non si riconoscono tutti, ma ogni singolo più o meno, tanto nell'appropriazione quanto nel rifiuto»⁸⁰. La chiarificazione fenomenologica dell'esistenza, pur affidandosi ad un testo, vi si affida solo per uscirne. Essa diventa testo, ma non realizza il suo scopo nell'espore un sapere, una dottrina saputa e oggettiva, una conoscenza o una opinione, ma nell'essere eseguita interiormente dal singolo che legge. L'intenzione di questo pensare non è l'esposizione di una conoscenza oggettiva: è rivolgere un richiamo, un appello al singolo⁸¹.

Questo appello, invita a cogliere la possibilità di diventare "soggetto" della filosofia, ad esistere e pensare "filosoficamente", in prima persona. Esso intende promuovere la mia diretta assunzione di responsabilità per le mie decisioni.

L'invito che proviene da questa declinazione al singolare del problema dell'etica, chiama a realizzare la possibilità di vivere filosoficamente la propria situazione nel mondo, quale essa sia. Vivere filosoficamente non significa affidarsi ad una particolare dottrina filosofica, ma piuttosto perseguire incessantemente la realiz-

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ *Op. cit.*, p. 145.

zazione della propria indipendenza originaria. Questa indipendenza, intesa come possibilità costituzionale e inalienabile del soggetto, consiste nella capacità di distanziarsi, di contrapporsi a tutte le istanze sociologiche, culturali, psicologiche, ed intellettuali che si presentano a condizionare le mie azioni, per decidermi sulla base di un esame di queste istanze e del loro significato per me.

Una tale “indipendenza filosofica” si realizza attraverso un impegno costante del pensiero in diversi momenti: la chiarificazione, l'autoriflessione, la decisione di fede.

La chiarificazione è il momento in cui si illumina la situazione contingente che si propone al pensiero, per dispiegarne tutta la ricchezza di senso, per esplorarne implicazioni e problematicità. Essa ha il senso di un esercizio di illuminazione fenomenologica, ma anche di analisi critica dei sistemi di significato attraverso i quali la situazione è raccontata o compresa. L'esplorazione critica dei presupposti impliciti che sostengono la narrativa con cui io o altri rappresentiamo la situazione ha l'effetto di far transitare tali assunti in una condizione di trasparenza e consapevolezza rendendoli possibile oggetto di decisione e dialogo.

Il momento della autoriflessione è essenzialmente diverso da quello della chiarificazione critica, che tuttavia gli fornisce il materiale: si tratta qui di esaminare le azioni, le motivazioni, le credenze, i valori, illuminati dal lavoro critico per stabilire in quale misura in essi ci si riconosce, come individuo o come gruppo, in che misura essi possono fondare una massima universale dell'azione. In questa operazione, di natura essenzialmente etica, io mi assumo come origine del mio giudizio, interrompendo il processo potenzialmente infinito della interpretazione dissolvente.

Vivere filosoficamente le situazioni contingenti che la vita, anche professionale, mi propone, non significa allora divenire esperti in filosofia, seguire particolari dottrine filosofiche, fare gli intellettuali, quanto piuttosto un atteggiamento, un'intenzionalità

di fondo verso la propria esistenza, un “vivere da svegli” che può applicarsi a tutti i compiti e le situazioni della vita, «filosofare significa sottoporre se stessi ad un esame quotidiano»⁸².

Bauman converge sostanzialmente su questa idea percorrendo la via della sovrapposizione tra i concetti di moralità e quello di atteggiamento filosofico nei confronti dell’esistenza, affermando come essere morali consista nel «non sentirsi mai abbastanza buoni», nel vivere interrogando continuamente la propria e altrui azione in una inquietudine che non si placa mai nella quiete della buona coscienza.

Il salto dalla coscienza amorale alla coscienza etica

Il passaggio alla condizione di indipendenza filosofica e la conseguente apertura dell’ottica etica, non può essere pensato come una transizione tra due diverse visioni del mondo o due diversi sistemi culturali di significato.

Non si tratta qui di mettere in discussione la legittimità della interpretazione culturale; è evidente che essa possa applicarsi indefinitamente ad ogni realtà simbolica. Di fronte al salto che stiamo descrivendo essa appare però un pensiero inadeguato, insufficiente, incapace di cogliere l’essenza della cosa. La prospettiva culturale, essendo espressione di uno sguardo sociologico, è filosoficamente, e perciò, eticamente, cieca. Essa procede assoggettando tutto ciò che incontra al proprio caratteristico movimento di oggettivazione relativizzante, essa conduce chi la pratica a recedere davanti ad ogni significato, ad eseguire il passo indietro che, essendo una presa d’atto, è contemporaneamente una presa di distanza e un atto di disimpegno.

⁸² *Op. cit.*, p.809.

Il salto di cui qui si tratta richiede il coraggio dell'abbandono di questo movimento, che mi mantiene in uno stato di indifferente sicurezza, ma mi fa precipitare nel nulla come io etico: non ci si può più concedere il disimpegno di una infinita relativizzazione.

L'interruzione di questa ermeneutica infinita è la condizione di possibilità della assunzione libera e consapevole di una posizione. Bisogna entrare in una visione del mondo, o della situazione. "Entrare" è un movimento della libertà, ed ha un significato diverso dal mero "trovarsi" in un sistema simbolico. Significa affidarsi ad un sistema di verità in cui si crede, a valori che per noi, come singoli, effettivamente valgono, a norme nella cui validità crediamo.

Solo grazie a questo atto di affidamento è possibile la vita etica e diremo in generale la vita. Non si può vivere come io, rinunciando a questo movimento di ingresso. La vita etica non può essere vissuta posizionandosi nella prospettiva del sociologo.

È evidente che questa entrata partecipa all'essenza della fede. Ogni verità a cui decido di affidare la mia vita o la mia azione è originariamente una fede. La fede è un momento costitutivo e ineliminabile del pensare e di conseguenza della possibilità di una vita etica. A partire da questa fede che mi immerge in un sistema di significato cui mi affido per averlo scelto, sospendendo ogni ermeneutica, si apre per me la possibilità di incontrare l'altro che viene verso di me provenendo dalla sua visione del mondo, si apre per noi la possibilità del dialogo, più originaria di ogni oggettivazione.

L'ottica dell'etica si apre per me se io, collocandomi nel mio sistema di credenze e valori "da sveglio", ossia in modo consapevole e intenzionale, a partire da questo luogo, mi apro al dialogo essendo disponibile a dare risposte e cercare ragioni anche per quello che riguarda la mia personale visione del mondo. Questa disponibilità fonda in me la volontà di rispettare le norme etiche

del dialogo.

È importante ricordare come la forma adeguata anzi, l'unica possibile, del pensare come chiarificazione critica e come autoriflessione, sia quella dialogica. È solo nel dialogo con altri che il reale può dispiegare la sua ricchezza di senso e io posso trovare la mia verità nella discussione.

La conclusione della nostra riflessione è quindi che condizione di possibilità di una visione nella prospettiva dell'etica da parte del singolo soggetto, sia la sua decisione esistenziale di vivere con lucidità filosofica, nel senso non intellettualistico che abbiamo indicato, realizzando il proprio pensare nella forma del dialogo autentico con altri.

A partire da questa intenzione il dialogo acquisisce tutti i tratti della serietà e non può che essere affrontato nel rispetto delle sue intrinseche norme etiche: verità, solidarietà, corresponsabilità.

Il dialogo come pratica educativa

Abbiamo indagato le condizioni positive di possibilità dell'etica affrontando questa domanda sul piano del singolo individuo illustrando come la possibilità dell'apertura dell'ottica etica sia connessa con lo sviluppo di una coscienza filosofica della vita anche professionale.

Riteniamo che questa possibilità possa essere favorita attraverso la promozione di pratiche diffuse di dialogo filosofico sia individuale che collettivo.

Il problema non è quello di indurre il singolo a rispettare talune norme o valori, obiettivo che si può forse raggiungere. Riteniamo più decisivo chiedersi come si possa aiutare l'individuo a riacquistare la visuale etica sulla propria vita di attore organizzativo. Questa riteniamo sia la questione decisiva per l'etica del management.

Phronesis

Sosteniamo che la strada, non per produrre deterministicamente, ma almeno per facilitare e rendere possibile questa apertura sia quella dell'esercizio del dialogo filosofico pratico, nella sua forma individuale e in quella collettiva.

Crediamo che la risposta vada cercata in una azione educativa diversa da quelle oggi diffuse nel mondo del management: il dialogo filosofico.

Sosteniamo che l'invito dell'individuo al dialogo filosofico sia una azione educativa di fondamentale importanza. Questa convinzione è peraltro alla base del senso originario del filosofare quale esso si precisò con il magistero di Socrate e Platone, alle origini della tradizione filosofica occidentale. Filosofare dialogicamente, prima di essere un esercizio teoretico, è una formidabile prassi educativa, la cui forma essenziale e imprescindibile è il dialogo. La filosofia, prima di perdere se stessa nella costruzione di saperi oggettivi, nasce come magistero, nella forma essenziale del dialogo sull'esistenza pratica e al servizio di essa.

Il dialogo filosofico esercita una potente funzione educativa per molteplici ragioni.

Innanzitutto perché chi è invitato a dialogare vi è chiamato nella sua qualità di soggetto filosofico, e quindi etico, ossia come soggetto responsabile della propria parola e della propria azione, come soggetto razionale, come soggetto libero, come soggetto capace di mutare opinioni e risoluzioni, sulla base della verità emergente dal discorso. L'invito al dialogo filosofico contiene, sul piano della meta-comunicazione, il riconoscimento della mia umanità nel suo senso più nobile. Nel dialogo sono richiamato alla mia dignità di uomo capace di ricercare e riconoscere la verità e di farne la propria via.

Essere invitato in questi termini fa risuonare un potente richiamo, a non tradire questo riconoscimento che mi riconosce nella sovrana indipendenza della mia libertà e nella mia natura di essere

spirituale. Nel faccia a faccia del dialogo si gioca la mia dignità, se tradisco questo riconoscimento, tradisco anche me stesso. L'invito al dialogo mi esige come soggetto filosofico, mi richiama ad esserlo e con questo mi colloca nella prospettiva dell'etica.

Certo, l'etica come ottica non si può imporre, non si può insegnare o addestrare, non può neppure essere oggetto di persuasione. Però si può invitare a farne l'esperienza. A vedere e vivere eticamente si può solo essere invitati da un appello che mi chiama ad essere pienamente uomo tra uomini. Questo appello risuona, a partire da Socrate, nell'invito al dialogo filosofico pratico. È un appello che si lancia senza garanzie di successo, che può essere rifiutato, dal momento che, per conservare il proprio senso, si rivolge a chi è riconosciuto come libero. Può essere anche deriso, frainteso, ignorato o addirittura ostacolato. Perché questo appello risulta sgradito a chi vive nell'interesse per il proprio potere o per la propria quiete. Forse non è molto, ma è tutto ciò che abbiamo. Forse invece è molto. Chi di noi ha deciso di rispondere e di accettare il rischio ne ha sperimentato il potere.

Nel dialogo filosofico inoltre si produce una chiarificazione delle situazioni e delle ragioni che sostengono l'azione capace di sgretolare ogni argomento ingenuo, sofisticato e riduzionistico. I pensieri con i quali giustifico la mia azione, sottoposti al vaglio del dialogo pubblico, possono vedere sgretolarsi la loro credibilità. Resta solo la verità sulla quale è possibile convenire collettivamente. Il dialogo pubblico è un antidoto contro le verità retoriche e le ipocrisie con cui spesso nella vita organizzativa si rivestono le azioni ispirate da finalità difficili da confessare.

Infine, questa chiarificazione dialogica è la premessa indispensabile sulla base della quale io come singolo posso verificare se la massima della mia azione sia universalizzabile, come richiesto da Kant, o se, come richiesto dai filosofi dell'etica della comunicazione, sulla massima così illuminata vi possa essere il consenso

dei partecipanti al dialogo.

Dal punto di vista dell'organizzazione, al fine di facilitare, a livello collettivo, la apertura dell'ottica etica, concretizzando quella strategia contro-strategica di cui si è parlato sopra, ciò che si potrà fare sarà aprire, legittimare, e difendere, spazi e tempi dedicati al dialogo filosofico.

Le forme possibili di questo dialogo sono molteplici, individuali e collettive: la forma individuale è essenzialmente riconducibile all'esercizio del dialogo filosofico pratico quale è praticato nella consulenza filosofica; le forme collettive al *dialogo socratico*, alla *Philosophical Enquiry* e ai setting di riflessione organizzativa appartenenti alla tradizione dell'*Action Learning* e della *Action Research*.

Oggetto di questo dialogo possono essere tutti gli aspetti della vita organizzativa. Se l'etica nelle organizzazioni può avere un senso, essa non deve rimanere confinata nei programmi e nelle iniziative connotate con questa etichetta.

Il recupero della pratica del dialogo filosofico come momento educativo della classe dirigente può considerarsi un recupero di una parte estremamente significativa della tradizione pedagogica classica. L'esercizio di questa prassi comporta ovviamente anche l'incontro con le dottrine filosofiche lasciateci dalla nostra storia, che vengono però ritrovate nel dialogo in una forma viva, per ciò che hanno da dire a ciascuno per la conduzione della sua vita e non come morte dottrine collocate in una prospettiva storicistica e scolastica. Le dottrine della tradizione sono interrogate ed esplorate sotto la guida di un interesse per la costruzione di un significato per la propria azione. In questo senso la proposta della pratica del dialogo filosofico costituisce un invito al recupero della tradizione educativa umanistica che costituisce la comune radice culturale dell'Europa.

Phronesis

Conversazioni

Intervista a Giovanni Reale

di Davide Scelzo

Giovanni Reale è universalmente noto come storico della filosofia antica, oltre che come coautore del manuale di storia della filosofia più utilizzato nelle scuole italiane. Le sue riflessioni, però, non sono mai quelle di un semplice erudito. Leggendo i suoi lavori si partecipa sempre alla ricerca di risposte vere a domande vere, su cui i filosofi antichi avevano già millenni fa esercitato la loro saggezza. Gli antichi filosofi possono aiutarci, afferma Giovanni Reale, a cercare il senso della nostra vita; un aiuto indispensabile in un'epoca in cui l'uomo ha dimenticato quelle risposte, e spesso sembra aver dimenticato persino le domande.

Il suo libro sulla *"Saggezza antica"*, del 1995, si propone di tracciare una "sorta di itinerario fra i mali che affliggono l'uomo d'oggi, mostrando come la saggezza antica offra davvero i modi per la "cura" dei malanni contemporanei". Ancora più esplicito è il più recente (2003) *"La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima"*, dove Reale si rivolge al filosofo latino proprio perché "la sua non è una filosofia astratta, teorica, ma una scienza di vita, una scuola di saggezza per aiutare a raggiungere equilibrio e felicità": salta all'occhio che si tratta a tutti gli effetti un programma di filosofia pratica, e *Phronesis* ha sentito il bisogno di porre al Nostro qualche domanda più specifica. Lo incontriamo una domenica mattina d'autunno, alla presentazione del suo libro su *"Le radici culturali dell'Europa"* presso la libreria Feltrinelli di piazza Duomo, a Milano. Prima dell'inizio della presentazione, ci sediamo sulle sedie preparate per il pubblico, ancora vuote, mentre attorno a noi si aggirano tra gli scaffali i primi clienti della libreria, e cominciamo la nostra chiacchierata

Phronesis

Phronesis: *È a conoscenza del movimento delle pratiche filosofiche? In particolare della consulenza filosofica, il tentativo di mettere la filosofia al servizio della vita quotidiana delle persone?*

Reale: No, ma direi che sono concettualmente di parere favorevole, anche se non ho avuto occasione di partecipare all'operazione in atto.

Phronesis: *Dopo i suoi lavori, in particolare il suo libro su "La saggezza dei filosofi antichi" è considerato uno degli ispiratori del movimento. In questo suo studio Lei ha proposto il recupero del pensiero dell'antichità come "antidoto" ad alcuni dei "mali" che affliggono l'uomo moderno. Ritiene che questo sia in relazione con le "pratiche filosofiche" ed in particolare con la "consulenza filosofica"?*

Reale: Non so quale sia la mappa concettuale su cui si muove questo movimento, le dirò però qual è il mio pensiero: i due concetti chiave della saggezza antica sono oggi assolutamente indispensabili. Primo: uomo, conosci te stesso. Secondo, la regola magica introdotta dagli antichi: tutti i mali derivano dal troppo, nel senso di troppo e di troppo poco. Gli antichi hanno scoperto la "giusta misura" il "*métron*". Che è esattamente ciò che l'uomo di oggi sta dimenticando: che cos'è la giusta misura. Non volere troppo e neppure troppo poco. È proprio così: in molte cose l'uomo vuole troppo ed in molte altre, eh sì, dimentica parecchio e cade nel troppo poco.

Phronesis: *Oltre che i mali dell'uomo, ritiene che l'antica saggezza della filosofia possa "curare" i mali degli uomini? Ovvero ritiene il pensiero filosofico utile a livello sociale e politico, oppure più adatto a sviluppare consapevolezza e rigenerazione per gli individui?*

Phronesis

Reale: La dimensione sociale è decisiva. Primo, Socrate addirittura diceva che non puoi conoscere te stesso e ricercare te stesso se non con gli altri. È un *dia-leghein*, un dialogo sempre con gli altri. Secondo, Platone ha scoperto ciò che oggi è in medicina il problema più diffuso, cioè che molti mali sono conseguenza dei mali dell'anima. Ciò riguarda non soltanto la psicoterapia. Ho letto una statistica che mi ha enormemente sorpreso: il 75-80% dei ricoverati in ospedale manifesta malattie che sono di genesi psichica, il che è impressionante. Non so esattamente con quali criteri questa statistica sia stata fatta, ma so che è stata fatta in ospedali inglesi e francesi. Platone diceva una cosa molto bella che oggi rivive per conto proprio, forse senza sapere che risale a lui: che i grandi medici greci sono grandi perché hanno capito che per curare anche solo un dito devi curare tutta la mano, e che per curare la mano devi curare il braccio e insomma il corpo intero. Non curi mai una parte del corpo se non curi il corpo umano nella sua interezza. Ma Platone va oltre, dice che l'uomo non è soltanto corpo, ma corpo e anima: curare solo il corpo non sarà mai sufficiente, le malattie si curano solo se si curano corpo e anima. I mali più grandi dell'uomo non sono quelli che vengono dal fisico, ma quelli che vengono dall'anima. Non ti curi, e qui è il punto, se non curi l'anima. E questa è una conclusione che trae oggi anche la medicina.

Phronesis: *Quindi pensa che il dialogo con un filosofo, con un esperto di filosofia possa in qualche modo "curare"?*

Reale: Certo. Le racconto un episodio che mi ha profondamente commosso. Mi arriva un giorno una lettera da una studiosa romana che mi chiede di poter tradurre in romeno il mio libro sulle radici culturali dell'Europa, perché è convinta della mia tesi che tutti i mali nascono dal nichilismo. Loro sono passati, mi

Phronesis

dice, dal nichilismo marxista al nichilismo consumista. Ho scoperto soltanto in seguito che questa studiosa aveva voluto cominciare a tradurre il mio libro quando le avevano detto che sarebbe morta di cancro perché era già in metastasi. Ora, che una donna, come messaggio al suo popolo, abbia fatto questo, mi ha commosso profondamente. Non ha finito, mancano poche pagine e sicuramente troverò qualcuno che voglia concludere il suo lavoro.

Phronesis: *Da un nichilismo all'altro...*

Reale: Appunto. E come si fa a curare questo? Con la scienza? O con gli insegnamenti della filosofia? Le dirò un'altra cosa: sono tradotto in russo, in polacco, in ceco, in romeno; tradurre la mia storia della filosofia antica è un lavoro enorme. Ho chiesto ai miei traduttori, perché fate un lavoro così, dedicando una vita ad una tale fatica? La risposta è stata proprio questa: i nostri giovani sono vuoti di tutto, svuotati da un partito che doveva cancellare tutto, e cercano idee forti. Chi ha una fede le trova subito, e chi non ha una fede le cerca nei filosofi; filosofi che abbiano idee forti, politicamente non compromesse, cioè non ideologiche. E questo vuol dire molto. E a chi altri rivolgersi, se non ai filosofi antichi e alla loro saggezza?

Phronesis: *Idee aperte alla critica, anzi fondate sulla critica...*

Reale: É proprio questo il punto. Il nichilismo si nasconde dietro maschere molto raffinate, dorate. Non d'oro ma dorate, e di pessima lega. Si nasconde e manifesta come valori degli pseudo-valori. Prendiamo il tanto esaltato relativismo: non è che una forma, grave, di nichilismo. Glielo spiegherò con le parole di un filosofo nichilista, ma molto onesto, che io amo molto - Camus

Phronesis

- il quale diceva che la vita di Napoleone e quella di qualunque impiegato sono assolutamente uguali. Perché sono uguali? Perché nessuna di esse vale niente. Zero è uguale a zero. Cosa viene fuori da questo? Il disastro. Allora, ridare ai giovani un senso di riscoperta dei valori è proprio quello che è necessario fare.

Phronesis: *Che rapporto c'è, a suo avviso, tra il ricorso alla saggezza del filosofo e la cura dell'anima del religioso?*

Reale: Secondo me ogni filosofo che vada alla radice dei problemi, che lo dica o non lo dica è un re-ligioso, cioè cerca la radice, il fondamento, e con questi si con-lega, lega, re-ligio. Quindi il concetto di religione è più vasto di quello di religione positiva chiusa in determinate regole, e questo i grandi filosofi lo hanno capito.

Phronesis: *Vedere il mondo sub specie eternitatis...*

Reale: Vede, i pensieri forti dell'antichità sono durati centinaia di anni, millenni, non pochi decenni come oggi (pensi che il grande Croce è stato addirittura abbandonato dalla casa editrice che lui stesso ha creato). Parliamo di Platone, Aristotele, Socrate, Epicuro. Perché? Ce lo dice la stessa saggezza antica. Zeusi, il grande pittore, era lentissimo perché, diceva egli stesso, dipingeva l'eterno. Tucidide dice della sua storia che ne lascia ai posteri il possesso perenne. Platone diceva che il filosofo è colui che guarda in faccia l'eterno. Cosa fa invece l'uomo d'oggi? Vive per l'*hic et nunc*. E dimentica tutto. Quanto dura un articolo di giornale? Un giorno. E la televisione? Il tempo di cambiare canale. Il contemporaneismo dell'uomo d'oggi è il vivere per l'istante che passa, un'altra manifestazione di ciò che io sostengo essere il nichilismo.

Phronesis

Phronesis: *Si vive l'istante ma poi ecco che arriva la sofferenza...*

Reale: Questo è il punto: l'uomo non ha mai sofferto tanto quanto oggi e, pur avendo il massimo per essere felice, non è mai stato così infelice. Sa perché? Perché ha svuotato il proprio spirito. Gli antichi lo dicevano: la felicità non dipende da ciò che tu hai, ma da ciò che tu sei. Il primo che l'ha detto in maniera splendida è nientemeno che Eraclito, il quale diceva che i beni esteriori li puoi comprare solo pagandoli a prezzo di anima, e poi sei infelice. È grandissimo. Ma Eraclito è anche un uomo che per primo ha capito chi è l'uomo: "I confini dell'anima non li potrai mai conoscere tanto è profondo il suo *logos*". L'*hic et nunc* non è affatto profondo, capisce, è l'antitesi, è l'uomo che vive per l'istante che passa dimenticando che lui, e i suoi valori, sono per il sempre. Si sfascia, è *skēsis*.

Phronesis: *Oggi si pensa alla terapia secondo il paradigma della pillola che si prende, si guarisce, e si ricomincia dal punto di prima. Pensa che la filosofia debba in questo senso proporre una terapia oppure qualcosa d'altro. Va superato il paradigma terapeutico?*

Reale: Ancora una volta è Platone a dirlo, alla sua maniera, inventando i suoi miti stupendi per comunicare messaggi profondissimi. Un giovane ha un forte mal di testa e Socrate gli dice che ha appreso da un medico orientale il modo di curarlo: gli dà una medicina, ma lo avverte che la medicina da sola non basta se non c'è accanto un messaggio spirituale. Non è che la medicina non serva a nulla, serve eccome: è necessaria, ma non è sufficiente. Puoi andare avanti, ma solo fino al momento di riprendere la prossima pillola. Ripeto, non è che le pillole non servano, ma non sono sufficienti.

Phronesis

Phronesis: *La filosofia, però, è per eccellenza il regno delle opinioni e dei metodi diversi. Se come filosofo voglio aiutare il mio prossimo, come devo pormi rispetto al pluralismo?*

Reale: Se la filosofia è pluralistica, e se è fatta bene, insegna una cosa essenziale: capire l'altro. Pluralismo non vuol dire accettare acriticamente ma capire l'altro e capire perché la pensa diversamente da te. Credo che questa sia la cosa più difficile da spiegare ai ragazzi di oggi. Per loro è vero ciò che pensano in quel momento, punto e basta. L'uomo è per definizione uomo che ricerca, *homo viator*. Non arriva mai ad una conclusione definitiva perché, come dicevano gli antichi, solo Dio è *sophos*, l'uomo può essere solo *filo-sophos*. Insegnare questo vuol dire fare crescere, e parecchio. Tu non potrai mai essere *sophos* perché allora vorrebbe dire essere Dio, io ti insegno a essere *filo-sophos*. Ti insegno a cercare, a valutare, a porti dei problemi e cercare di risolverli.

Phronesis: *La filosofia si inserisce in un mondo pieno di idee che, in competizione fra loro, si contendono l'attenzione del pubblico; deve accettare questa sfida o rifiutarne la logica e tenersi in disparte?*

Reale: Non bisogna fare un taglio netto fra le due ipotesi, ma non bisogna mai parlare con il solo scopo di accontentare gli altri. Così non faresti più filosofia ma saresti solo vittima di chi vuoi accontentare, un circolo vizioso da cui non si esce. Talvolta la filosofia è urto, ma talvolta gli altri si aiutano proprio urtandoli, è qui il problema. È difficile, ma Socrate ha fatto così, li ha urtati uno per uno, e così ha cambiato la storia del pensiero. Un modo di pensare fatto di immagini poetiche è diventato, dopo di lui, tutta un'altra cosa.

Phronesis

Phronesis: *Le pratiche filosofiche, in particolare la consulenza filosofica, si propongono di “applicare” la filosofia, professionalizzandola. Qual è il suo parere in merito?*

Reale: È un equilibrio delicato. Il punto è che bisogna evitare di cadere nell'errore opposto a quello della filosofia accademica. Ci vuole la giusta misura, evitare l'eccesso da una parte e dall'altra, ecco. Comunque se il filosofo si limita a scrivere un libro solo per vincere un concorso è il fallimento più totale del suo messaggio di fondo. All'estero, come le dicevo, è un dramma, in Italia no; dalle collane italiane di filosofia che dirigo ricevo segnali positivi. Il mio ultimo libro, appena uscito, è già in ristampa, c'è molta richiesta di filosofia. Ma le risposte non sono facili, io l'ho imparato insegnando per dieci anni nei licei. Allora era necessario, ed è lì che ho imparato il mio mestiere; parlare a ragazzi che non hanno un interesse a priori per la filosofia, e far sì che l'interesse nasca dagli argomenti in sé, è tutta un'altra cosa. Oggi il professore universitario che va direttamente in cattedra tende a pensare che se lo studente capisce, bene, se non capisce, affari suoi. Questa non è filosofia.

Phronesis: *In che relazioni pone la sua proposta con quelle di Pierre Hadot (spesso punto di riferimento della pratica filosofica) e di Martha Nussbaum?*

Reale: Li conosco bene: ho fatto tradurre e pubblicare nella collana da me diretta sia l'uno che l'altra. Hadot è tutt'altro che asservito al pubblico, perché ha capito questioni profonde. Dice chiaramente che lui stesso si è curato con la filosofia. Sul misticismo scrive delle pagine uniche. Il misticismo, che di solito non è capito, è l'unione del soggetto con l'oggetto: ciò che conosce e ciò che è conosciuto si fondono unitariamente. Anche i

Phronesis

suoi studi su Plotino sono stupendi. Proprio perché si è curato con la filosofia, Hadot non è mai astratto. La Nussbaum ha delle idee bellissime, forse a volte un po' artefatte, un po' costruite, ma sempre intelligenti e stimolanti.

Phronesis: Essi paiono prefigurare delle vere e proprie forme di psicoterapia, piuttosto che seguire genuinamente la strada socratica della ricerca filosofica. Dove risiede, secondo lei, la reciproca delimitazione dei due campi?

Reale: La psicoterapia si specializza in forme e criteri ispirati alle scienze della natura, e rischia spesso di perdere il senso del fatto che l'uomo è qualcosa di più, molto di più. Qualcuno dice, e ha ragione, che l'uomo ha un'intelligenza di gran lunga superiore a quella che sarebbe necessaria per sopravvivere ed adattarsi all'ambiente naturale da cui proviene, e questo è il difficile. L'uomo non sa ben gestire questa intelligenza molto superiore a quella strettamente necessaria per vivere. E allora come la usa? Solo per produrre bombe atomiche oppure per vivere meglio? Questo è il problema. Morin dice addirittura che l'intelligenza dell'uomo è talmente grande da sfuggire a se stessa. L'uomo stesso non riesce a capire perché ha l'intelligenza che ha. Ma vorrei tornare all'Eraclito che le citavo prima: "Non potrai mai conoscere i confini dell'anima, tanto è profondo il suo *logos*". Insegniamo questo, e avremo fatto il massimo.

Phronesis

Pratiche Filosofiche

Il frantoio di Talete

Note per una divulgazione filosofico-pratica

di Davide Miccione

Platone ci racconta che Talete, cedendo alla sua passione astronomica in un momento poco opportuno, inciampò e finì in un pozzo, destando le risa di una servetta (Teeteto 174 AB). Ma poiché i filosofi, ci dice Blumenberg, «vogliono sempre passare per uomini pratici»¹, Aristotele si prese la briga di vendicare la dignità del “protofilosofo” e della categoria mostrandocelo, con un moto di solidarietà quasi sindacale, intento, dopo aver previsto grazie alla sua sapienza un raccolto formidabile, ad acquisire frantoi durante la stagione invernale per noleggiarli a prezzi altissimi. (Politica A 11; 1259 a 9-18) Aggiunge, Aristotele, che Talete non tenne per sé il denaro giacché il suo scopo era solo dimostrativo.

A dar retta a queste storie, quella della capacità pratica dei filosofi e della applicabilità della filosofia sembrerebbe un vecchio e a volte imbarazzante problema. I due aneddoti, la caduta nel fosso e la rivincita come “speculatore agrario” starebbero lì a dimostrare come, fin dalla propria origine, la filosofia si sia interrogata sul suo rapporto con l'utilità, con la vita di ogni giorno e i suoi problemi.

Negli ultimi anni, però, sebbene il secolare dilemma non possa dirsi risolto, i filosofi disposti a lottare per “accappararsi frantoi” sembrano non solo aumentati di numero ma anche capaci di organizzarsi tra loro. Sembra ormai evidente la volontà di dare una particolare direzione ad alcuni settori della filosofia o di costituire discipline, ad essa collegate, caratterizzate da un programmatico richiamo alla sua utilizzabilità. Vari fenomeni, movimenti, asso-

¹ H. Blumenberg, *Il riso della donna di Tracia*, il Mulino, Bologna, 1988, p. 28.

ciazioni hanno mostrato, in modo evidente, questa tendenza della filosofia a divenire quotidiana, a mostrare (o millantare) un'efficacia per la vita concreta dell'uomo comune.

Parlando di un'inclinazione pratica o applicativa della filosofia non mi riferisco, ovviamente, alla capacità individuale del filosofo di riciclarsi in ambiti a lui estranei: politica, televisione, giornalismo, letteratura, musica. Lì è il filosofo, o sedicente tale, che tange il quotidiano, non la filosofia. Mi riferisco, invece, ad un universo costituito da tutti quei tentativi organizzati di portare la filosofia in luoghi che non siano le aule universitarie e con fini diversi dalla trasmissione della storia del pensiero o dalla ricerca filosofica teoretica. Se vogliamo osservare questa tendenza sarà gioco-forza guardare a quei fenomeni, a volte estremamente divaricati, che vanno dalla giocosa convivialità dei *caffè filosofici* alla drammatica realtà della bioetica e dei suoi problemi passando per la *philosophy for children*, per la *consulenza filosofica* ed altro ancora. Queste dimensioni, più o meno strutturate, si lasciano difficilmente ignorare, se non altro per il carico di passioni e sforzi che numerose persone vi spendono.

Tra i fenomeni elencati forse la bioetica potrebbe suonare fuori posto. Qui ne sottolineiamo, più che altro, il suo potersi considerare come punto in cui la medicina e la scienza, toccando la vita dell'individuo, lo chiamano seriamente e a volte tragicamente in causa, lo portano ad aver bisogno di un bagaglio di riflessioni e di una tradizione di analisi razionale. A fronte della bioetica, gli altri fenomeni citati forse potranno apparire meno urgenti e fondamentali. Tutti rispondono, comunque, alla necessità di irrorare tessuti sociali che procedono verso la necrosi razionale. I *caffè filosofici*, ad esempio, sono una dimostrazione lampante della esigenza di discussioni che non si limitino alla espressione della propria emozionalità o (come amano dire gli psicologi) del proprio vissuto, ma procedano verso l'utilizzo di argomentazioni filosofi-

che².

Queste attività potrebbero essere tra i campi, e non tra i meno importanti, entro cui si giocherà la sopravvivenza della filosofia come lievito sociale, stante l'ovvio declino accademico che la attende³. Se questi fenomeni e altri simili, che magari ancora non conosciamo o immaginiamo, si estingueranno, la necessaria specializzazione accademica potrebbe trovarsi ad essere non più avanguardia intellettuale ma conversazione tra adepti di una setta esoterica.

Questi aspetti di cui stiamo parlando possono essere unificati in un orizzonte, che chiameremo, al plurale, delle *pratiche filosofiche*. Che una tendenza pratico-applicativa esista sembra ovvio, che essa abbia una sua unità e che comprenda le succitate discipline è cosa che comincia a non sembrare improbabile. In Italia, uno dei più convinti sostenitori di questa tesi sembra essere Alessandro Volpone, che porta avanti l'idea di un paradigma, da lui chiamato *pratiche filosofiche* o *filosofia in pratica*, comprendente tutti questi fenomeni. Con questo termine Volpone intende «un sopra ordinato semantico di singole pratiche filosofiche come philosophy for children, socratic dialogue, café-philosophy, philosophical counseling, management philosophy, ecc. – che le include e rappresenta tutte», di queste discipline «elemento comune è la pratica socio-culturale della filosofia, in quanto *modus vivendi* e con valenza politica in senso greco (...) maggiormente orientato alla cura intellettuale dell'umanità che allo sviluppo del sapere e al progresso

² Una trattazione dei significati delle varie discipline sarebbe qui fuori luogo. Per chi volesse saperne di più rimando alla bibliografia ragionata presente in "Kikeion", rivista fiorentina che a questi temi ha di recente dedicato un numero. Cfr. *Bibliografia ragionata* a cura di N. Pollastri, A. Volpone, P. Grassi, "Kikeion", 8/2002, pp. 85-88.

³ Per una impressionistica ma efficace descrizione della "necessità" di questo declino: Maurizio Ferraris, *Una ikea di università*, Raffaello Cortina, Milano, 2001, in particolare le pagine 104-117; oppure la per nulla invecchiata disamina di Berti sulla poca serietà di certi annunci di riscossa filosofica. Il saggio, originariamente apparso in rivista nel 1984, ora si trova in E. Berti, *Le vie della ragione*, il Mulino. Bologna, 1987, pp. 99-129.

di conoscenze»⁴.

Eppure questi fenomeni diversamente diffusi, cospicui e strutturati, sono, a mio parere, solo il corpo emerso (emerso in quanto campo già individuato da analizzare, intendo) dell'iceberg delle pratiche filosofiche. L'enorme massa immersa, quella che fa da humus (nel migliore dei casi) o stimola l'idea dell'esistenza di un "mercato" (nel peggiore dei casi) probabilmente è invece fatta di carta ed è solitamente indicata come divulgazione filosofica. Essa è, a ben pensarci, più evidente di questi fenomeni cui abbiamo accennato, a volte ancora sconosciuti non solo al grande pubblico ma anche agli stessi accademici.

I modi di cogliere questa dimensione possono essere diversi e tutti piuttosto semplici. Uno potrebbe essere quello di dare un'occhiata, anche all'ingrosso, alle tirature librarie degli ultimi due decenni, un altro quello di gironzolare tra gli scaffali di una libreria. Entrambe le attività porteranno a notare la ingente presenza di libri, sì collegati alla filosofia, ma non destinati a suoi fruitori abituali. La prima mostrerà le punte più evidenti del fenomeno, la seconda l'offerta media. Già solo a memoria, non è difficile ricordare il successo dei libri di sedicente filosofia di De Crescenzo o quello di *Etica per un figlio* e di tutte le sue "filiali filiazioni": il razzismo spiegato a mio figlio ecc. Oppure Kundera, con il suo andamento digressivo-esplicativo-didattico-filosofico o Pirsig e il suo tormentoso rapporto con le moto e con Aristotele⁵ o *Il mondo di Sofia*, romanzo-manuale di filosofia diffuso in tutto il mondo. Sarebbe difficile spiegarsi l'interesse per queste opere mettendo da parte la filosofia che ne costituisce tanta parte.

⁴ Alessandro Volpone, *Crisi della razionalità e ritorno alla pratica filosofica*, Aprile-Maggio 2000 in <http://utenti.tripod.it/alessandrovolpone/re/Casette/relazione>. Su questa tesi vedi anche, sempre a firma di Volpone, *Pratiche filosofiche, forme di razionalità, modi del filosofare contemporaneo*, in "Kikeion", cit.

⁵ Mi riferisco ovviamente a R. Pirsig, *Lo zen e l'arte della manutenzione della motocicletta*, Adelphi, Milano, 1981.

Da questi segnali spesso si inferisce che la filosofia sia uscita dalla torre d'avorio. Da ciò nascono dichiarazioni, fin troppo ottimiste, come quella di Ricoeur: «la filosofia è scesa nelle strade, come nell'antica Grecia. Trovo tutto ciò entusiasmante. (...) Adesso i grandi filosofi sono a portata di mano, un esempio tra i tanti un libro come *Il mondo di Sofia* di Gaarder»⁶. Pur senza condividere tanto entusiasmo, è innegabile che la presenza di questi libri sia il chiaro sintomo di un bisogno inevaso di filosofia. L'altro "sistema di rilevamento" (lo sguardo agli scaffali delle librerie) dà ulteriori certezze alla nostra tesi. Ci si trova dinanzi a una proteiforme offerta libraria da cui poco dell'immaginabile resta fuori. I testi hanno titoli perlopiù ammiccanti o improbabili e spesso congiungono la filosofia con gli elementi più disparati.

Ciononostante è necessario ricordare come la divulgazione sia di per sé fenomeno ben più antico delle pratiche filosofiche, ben altrimenti spiegabile, e applicabile non solo alla filosofia ma anche alle scienze, alla storia ecc. È necessario, allora, discernere, entro il vasto mondo dell'editoria filosofica, l'oggetto del nostro discorso, vedere se questi libri realmente possano rientrare a pieno titolo in questo universo delle pratiche oppure si limitino a rappresentare un desiderio editoriale legittimo quanto si vuole ma non contrabbandabile per un'esigenza teoretica.

Questo desiderio, considerato che l'editoria di massa cerca di "smerciare" ogni disciplina, basterebbe forse a spiegare la presenza di tali libri, qualora dentro queste opere non ci fosse nulla di "pratico", renderebbe però inutile ogni tentativo di collegamento teorico tra le suddette realtà. Insomma, è forse il caso di procedere ad un tentativo più rigoroso di isolare e perimetrare ciò che potremmo definire dominio della "divulgazione filosofico-pratica".

⁶ Ricoeur: *la mia ricetta contro il male dell'odio*, intervista a cura di U. Munzi in "Corriere della sera", anno 128, n. 51, 1 marzo 2003, p. 33.

Se la *filosofia in pratica* è “questo sopra ordinato semantico” composto da varie attività: se, come lamenta altrove Volpone, «non esiste (ancora) una riflessione di meta-livello sulle pratiche filosofiche, poiché le attività che possono essere denominate in questo modo non si danno se non indipendentemente l’una dall’altra»⁷, vale allora la pena di provare a trarre da questo mondo della pratiche dei criteri che ci permettano di determinare il confine tra ciò che fa parte dell’universo della *filosofia in pratica* e ciò che è semplice antica divulgazione filosofica.

In apparenza il compito parrebbe semplice. Questi libri appaiono del tutto diversi già per titoli e grafica. Ma è anche il caso di ricordare come ci si trovi qui in piena periferia dell’editoria filosofica: in queste “zone franche”, come in certi locali malfamati, gli imbrogli sono all’ordine del giorno e le identità non sono più certe. Venute meno le abituali distinzioni disciplinari e accademiche, convenzionali, non fondate, a volte ridicole, ma pur sempre comode e tutto sommato generatrici di ordine, si rischia il caos, con una continua scelta di confini che potrebbe divenire puramente arbitraria.

La tendenza ad autoaccreditarsi come appartenenti al mondo delle pratiche è evidente fin dalle copertine. Ma le copertine mutano di edizione in edizione, i titoli sono spesso trovate redazionali e, nel caso di traduzioni, a volte molto diversi da quello originale. Una distinzione apparentemente più “interna”, basata sulla qualità del testo o dell’autore, non ci direbbe nulla di più. Distinguere una filosofia alta (magari coincidente con l’accademica) e una bassa non risolverebbe il problema. Ipotizziamo di scoprire un inedito di Adorno in cui egli spieghi tutti gli aspetti positivi e negativi del matrimonio e ci consigli nella scelta della sposa utilizzando pagine di vari filosofi. Non ci vuole molto a capire che

⁷ A. Volpone, *Pratiche filosofiche, forme di razionalità, modi del filosofare contemporaneo* in Kikeion cit. p. 18.

potremmo considerarlo perfettamente congruo con i testi di cui stiamo parlando, anche se probabilmente per cultura e acutezza ad essi sensibilmente superiore⁸.

L'identificazione del mondo della divulgazione filosofico-pratica, può partire, invece, dall'intersecarsi di alcuni criteri, facilmente desumibili dal mondo delle pratiche, e applicabili al più vasto (e informe) mondo della divulgazione filosofica. Proporrei di ordinare questi criteri in collegamento al pubblico cui sono destinati, ai contenuti e metodi utilizzati, ed infine allo scopo che si propongono. Insomma: *destinatario*, *mezzo* e *fine*. I primi due delimitano egregiamente il campo della divulgazione filosofica rispetto alla filosofia vera e propria, il terzo è proprio della divulgazione filosofico-pratica.

Il destinatario

Le *pratiche filosofiche* nascono sempre dall'identificazione di una mancanza. Ciò che manca è la filosofia, il metodo razionale nei processi mentali degli individui. Ovviamente di questa mancanza viene data una lettura negativa. Siano manager, bambini o uomini in crisi esistenziale, il loro comune denominatore è quello di ignorare la filosofia. Mi sembra ovvio, quindi, che i libri di cui stiamo parlando, abbiano come prima precipua caratteristica quella di rivolgersi all'ignaro, a colui che non sa, che non possiede cognizioni filosofiche. Questa caratteristica la condividono con la normale divulgazione filosofica.

Si potrebbe forse eccepire che perlomeno la consulenza filosofica ritiene di poter essere utile anche a colui che, pur conoscendo la filosofia, non abbia la lucidità per analizzare da solo la propria

⁸ Del resto, questo tipo di libri attira anche filosofi di una certa fama, si pensi al Russell de *La conquista della felicità* o più di recente, *si parva licet*, al testo di Vittorio Hösle, *Aristotele e il dinosauro*, Einaudi, Torino, 1999.

esistenza. Nessun consulente filosofico al mondo, però, chiederebbe dei requisiti minimi di conoscenza filosofica al proprio consultante, in questo mostrando la precisa volontà di rivolgersi a tutti. Nei tutti, ovviamente, ci sono anche coloro che hanno competenze, ma è chiaro che tanto la consulenza quanto i libri in questione si orientino su un destinatario il più possibile vasto e su quello regolino la loro accessibilità.

Parlando di accessibilità del testo mi riferisco non tanto alla complessità dello stile (realtà piuttosto opinabile) quanto a una scrittura che non richieda prerequisiti filosofici, siano essi teorie filosofiche precedenti o termini tecnici. Questa semplice considerazione elimina già tutta la letteratura filosofica accademica che spiega e argomenta per analogie e differenze con altre posizioni filosofiche, indicate ma non spiegate. Questo avviene non solo nei saggi su rivista, o in monografie più specialistiche, ma anche in quei testi che si presentano come introduzioni o inviti al pensiero di un filosofo⁹. Evitare questo tipo di argomentazione, come vedremo più avanti, spesso risulta difficile anche per coloro che esplicitamente dicono di indirizzare il proprio libro a un pubblico non addentro alle “cose filosofiche”. Del resto l'accademico vive e parla in un ambiente in cui l'interlocutore conosce (o finge di conoscere) i riferimenti. Non è casuale che molti libri divulgativi siano di professori di liceo, abituati a confrontarsi con interlocutori autorizzati dalla loro giovane età ad essere del tutto ignari di filosofia.

⁹ Durante la stesura di questo saggio ho riletto, per altre esigenze di studio, l'ottima *Introduzione a Ortega* di Savignano, facente parte della più vasta collana italiana di profili generali di filosofi. Capitandomi, nello spirito di questa ricerca, di leggerlo con occhi vergini, ho scoperto, con mia grande sorpresa, che più della metà del libro procedeva spiegando Ortega attraverso somiglianze e differenze con il pensiero, indicato ma non esposto, di Heidegger, Dilthey, Husserl ecc. ecc.

Il mezzo

Nonostante la riflessione sul concetto di destinatario abbia delimitato in modo notevole il campo di opere che ci interessano, esso resta vasto e frastagliato.

La filosofia ha avuto a lungo un'anima popolare, limitarci alla precisazione del destinatario per l'identificazione della divulgazione filosofico-pratica, in realtà servirebbe forse solo a spezzarla in due attraverso un criterio, accademico/non-accademico, ben poco significativo. Del resto anche senza andare alla ricerca dell'essenza delle "pratiche filosofiche", basta lo stesso concetto di divulgazione filosofica a farci capire come questo criterio del destinatario da solo non sia sufficiente. Esso trasformerebbe in divulgatori anche Agostino ed Epicuro, Il Voltaire del *Dizionario filosofico* e lo Schopenhauer dei *Parerga e paralipomena*. Abbiamo citato i classici a mo' di esemplificazione, ma il discorso non muterebbe riferendoci ai contemporanei: francesi (*nouveaux philosophes et similia*), tedeschi (Sloterdijk e la sua ragion cinica), una miriade di spagnoli da Ortega in poi. Entrerebbero alla perfezione anche i testi di Evola come *Cavalcare la tigre*, da lui in fondo considerato come manuale di orientamento esistenziale, quindi anche perfettamente in tono con il mondo delle pratiche filosofiche. Insomma, allo stato attuale delle nostre argomentazioni, rientrerebbe più o meno qualsiasi filosofo dotato di capacità didattiche o di spirito polemico che si lasci andare al gusto di una filosofia mondana, brillante, non troppo preoccupata di correlarsi con le dottrine dei colleghi.

La divulgazione filosofica, però, non è l'esposizione della propria dottrina filosofica con parole piane, quella è già, né più né meno, la filosofia. In caso contrario si darebbe l'assurdo di dover pensare che il *Manuale* di Epitteto sia la divulgazione della filosofia di Epitteto. Ma la filosofia di Epitteto dove starebbe? La ri-

sposta sarebbe nuovamente: nel *Manuale*!

È chiaro che la divulgazione non è ricerca nel senso in cui la tradizione filosofica la intende. Il divulgatore pratico non ha la pretesa di star presentando una dottrina filosofica innovativa. I filosofi spiegano la loro filosofia, il loro sistema filosofico, o comunque danno una torsione divulgativa ad una personale ricerca filosofica. La chiarezza con cui lo fanno è una loro scelta o a volte una conseguenza delle loro scelte teoretiche, ma di certo non la rende divulgazione. I libri di cui stiamo parlando, invece, si limitano con diversi livelli di efficacia, bravura ed elaborazione, a proporre parti o aspetti di una tradizione che li supera e di cui loro si offrono solo come tramiti privilegiati. Insomma un ricorso al bagaglio tradizionale della filosofia, ai suoi contenuti e alle sue tecniche.

Il fine

Già solo con questi due criteri (mezzo e destinatario) siamo in grado di perimetrare il territorio della divulgazione filosofica, ma non ancora con esattezza quello della divulgazione filosofico-pratica. Risulta evidente, ad esempio, che una storia della filosofia per i licei risponde ai due criteri sinora da noi analizzati; altrettanto evidente è però la sua estraneità al mondo delle pratiche filosofiche. La chiave mancante sta nel fine, cioè nella definizione dello scopo che il libro persegue.

Il fine della *filosofia in pratica* è chiaramente esterno alla cultura o alla filosofia. Non è quello di capire la storia della filosofia o la filosofia per essere meno ignoranti. È piuttosto la filosofia che deve far capire o causare qualcos'altro. Così considerata, la quantità di libri che pur essendo divulgativi non sono "pratici" è enorme. Non lo sono le storie della filosofia, per quanto chiare o semplificate con aneddoti o disegni (penso a una vecchia storia

della filosofia di Bertrand Russel) non lo sono neanche quei testi che legano la filosofia, per via biografica (attraverso la vita dei suoi pensatori) o teorica, al cinema, alla cucina, o agli abiti¹⁰. Per i testi di cui parliamo invece il fine non è mai culturale, ma esistenziale o di miglioramento cognitivo.

Per sondare questo composito mondo ci atterremo ai tre aspetti analizzati e proveremo ad applicarli ad alcuni testi tra quelli che in apparenza sembrano appartenere al mondo della divulgazione filosofico-pratica. Come potrete vedere, i testi che dopo una attenta analisi realmente vi rientrano sono assai pochi, anche tra quelli che tali annunciano di essere. Abbiamo preso in esame alcuni testi scelti del tutto casualmente: del resto l'assenza di qualsiasi bibliografia di riferimento, darebbe in ogni caso alla scelta un carattere di assoluta provvisorietà.

I testi che abbiamo analizzato sono: *A che cosa serve la filosofia* di Jean-Paul Jouary, *Piccola filosofia per non filosofi* di Friedhelm Moser, *Filosofia per tutti* di Stephen Law, *Nel meraviglioso mondo della filosofia* di Pietro Emanuele, *La bottega del filosofo* di Paul Wouters, *Le consolazioni della filosofia* di Alain De Botton, *Platone, amico mio* di Ermanno Bencivenga.

Ad una prima comparazione, questi libri mostrano subito una differenza. Essi sembrano collocabili in due diversi gruppi a seconda che il fine collocato in primo piano sia la consolazione, la guida esistenziale, i consigli su come affrontare la quotidianità (proponendosi come una sorta di concorrente al *self help* psicologico) oppure, in modo più formale, l'aiuto allo sviluppo di capa-

¹⁰ Qualche nome a mo' di esempio, per il cinema i recenti tentativi di Curi, *Lo schermo del pensiero* o Cabrera, *Da Aristotele a Spielberg*. Per il rapporto cibo-filosofia Onfray, *Il ventre dei filosofi* e la Rigotti, *La filosofia in cucina*. Per la tessitura, la recidiva Rigotti, *Il filo del pensiero*. Certamente per limiti personali, mi sfugge in modo assoluto il senso di questi ultimi tre libri.

cità e metodi di pensiero. Il resto è meglio vederlo più da presso¹¹.

Le buone intenzioni

La vocazione *pratica*, in questi libri, subisce, già a livello di enunciazione, una strana flessione. Essa, massima nei titoli e nei sottotitoli, notevole nei risvolti e nelle quarte di copertina, già più circostanziata nelle introduzioni non a firma dell'autore, finisce, a volte, con il rovesciarsi nel proprio contrario all'interno dell'opera. Massimo Birattari, ad esempio, curatore e traduttore dell'edizione italiana di *A che serve la filosofia?* di Jean Paul Jouary, parte proprio dalla storiella del "frantoio" di Talete per convincerci che la filosofia sia «molto meno lontana dalla vita quotidiana di quanto siamo abituati a pensare» aggiungendo che, giacché tutti pensano, «tanto vale, a questo punto farlo con precisione, con rigore» e che «in questo potremmo trarre profitto dalle opere dei professionisti del pensiero, i filosofi»¹².

Come si vede ci sono un po' tutti i nostri criteri: la filosofia come qualcosa di profondamente legato alla quotidianità, l'utilità, lo sviluppo delle facoltà razionali. In realtà Birattari va ben oltre le capacità o forse le intenzioni di Jouary. Il testo, che non a caso ha come titolo originale il più neutro *Entrer en Philo*, è in realtà solo un'onesta introduzione ad alcuni temi della filosofia e Jouary è ben lontano dallo sbandierare l'applicabilità dei concetti spiegati. Si limita ad enunciarli e non dà indicazioni su come far ricadere queste nozioni o elaborare un metodo per la propria vita. Al massimo, in un passo, ci mette in guardia dalla massificazione dei no-

¹¹ Per una questione inerente al genere letterario escludiamo volontariamente i tentativi letterari, come quelli recenti di Bencivenga di raccontare in favole la filosofia. Cfr. E. Bencivenga, *La filosofia in 32 favole*, 2000, Milano, Mondadori. Inoltre escludiamo quei testi che siano direttamente connessi con qualche disciplina appartenente alle *pratiche filosofiche*, come i testi di Marinoff (per la consulenza filosofica) o di Lipman (per la Philosophy for Children).

¹² J. P. Jouary, *A che cosa serve la filosofia*, Salani, Milano, 2002, p. 5.

stri pensieri, dimostrando di aver ben chiaro il problema della poca capacità di riflettere sulle proprie credenze¹³. In Jouary tutto si riduce essenzialmente a desideri o petizioni di principio: «occorre imparare a ragionare in maniera più coerente, più ordinata, più logica. Occorrerà imparare ad analizzare una domanda, a scoprire come impostarla alla radice»¹⁴.

Le uniche applicazioni della filosofia sono di tipo politico¹⁵, in questo collegandosi probabilmente a una tradizione di “impegno intellettuale” come quella francese. Non a caso anche in *Socrate al caffè* di Sautet la filosofia politica aveva un peso difficilmente riscontrabile negli scritti di altri consulenti filosofici e, a prestar fede a Sautet, essa sarebbe stata al centro anche di molti dei rapporti filosofici con i suoi consultanti¹⁶.

Anche Moser, nella premessa del suo libro, si fa la solita interrogazione sull'utilità della filosofia. Moser ci parla della sua visione giovanile della filosofia: essa «porta chiarezza nella confusione del mondo, mostra all'essere umano le vie per la felicità e risponde alle domande»¹⁷. Con gli anni la sua posizione si sarebbe fatta più problematica lasciando però intatta al suo interno la solita domanda: «a che serve?». La risposta potrebbe essere: a nulla. Il filosofo infatti, secondo Moser, è colui che «ama le vie traverse e le strade secondarie. Mentre cammina, dimentica facilmente dove era diretto. Attraversa la vita come uno che va a zonzo senza fretta»¹⁸. Insomma sembra che l'utilità si trasformi in piacere. Questa facile commutazione (come negare che ci sia qualcuno che provi piacere nel riflettere?) sembra attirare anche Emanuele, che programmaticamente sostiene di volersi occupare del piacere

¹³ *Op. cit.*, p. 81.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 11.

¹⁵ *Op. cit.*, pp. 38-45.

¹⁶ M. Sautet, *Socrate al caffè*, Ponte alle grazie, Milano, 1997

¹⁷ F. Moser, *Piccola filosofia per non filosofi*, Feltrinelli, Milano, 2002, p.7

¹⁸ *Op. cit.*, p. 9.

che essa dona a chi la pratica¹⁹, insistendo sulla dimensione del superfluo, del lusso²⁰, pur lasciando emergere a tratti, forse per distrazione, una visione consolatoria del pensiero: «i concetti non sono frustate (...) sono piuttosto i tentativi di consolarsene»²¹. Il massimo concesso nei riguardi dell'utilità della filosofia la si ha a proposito del pensare Dio, dove, secondo Emanuele, i filosofi «hanno al proposito qualcosa da offrirti: la maniera di far rientrare questi confusi interrogativi in schemi mentali ordinati, siano essi ottimisti o pessimisti»²².

Il piacere di cui parlavamo in Moser, comunque, rappresenta solo una posizione momentanea. Procedendo nella lettura egli si batte, credo non volontariamente, per convincerci della nocività della teoria. Nel quarto capitolo ad esempio, dedicato all'amore, partendo come sempre da un aneddoto, spiega e chiarifica le varie teorie sull'amore (Platone, l'amor cortese) ma quando deve spiegarci come mai quest'amore, da lui così strutturalmente connesso alla natura umana, spesso fallisca miseramente, non trova di meglio che dare la colpa ai talk show, alle rubriche, insomma all'eccesso di teoria: «siamo diventati degli esperti, sappiamo esattamente come *dovrebbe* essere una coppia, siamo in grado di disquisire egregiamente sullo stare insieme, ma non sappiamo più come funziona. (...) Le cose difficili si realizzano al meglio in maniera inconsapevole. La teoria è il nemico naturale della prassi»²³. Il che, oltre ad essere una teoria palesemente strampalata, nega il senso stesso del libro invitando i lettori a chiuderlo e permanere in una sana e utile ignoranza. La cattiva pubblicità a filosofia, teoria e cultura in genere continua anche nel sedicesimo ca-

¹⁹ P. Emanuele, *Nel meraviglioso mondo della filosofia*, Piemme, Casale Monferrato, 1995, p. 5.

²⁰ *Op. cit.*, p. 154.

²¹ *Op. cit.*, p. 202.

²² *Op. cit.*, p. 106.

²³ Moser, *Piccola filosofia*, cit., pp. 44-45.

pitolo laddove si prende ad esempio il protagonista di un romanzo di Canetti per mostrare come la troppa cultura ostacoli la capacità di vivere, allo stesso modo del *body builder*, frenato dai suoi muscoli proprio perché ne ha troppi e non troppo pochi²⁴.

In *Filosofia per tutti*, Law non si perde in manifesti programmatici: la filosofia si presenta brevemente come teoria, e, facente leva sul senso di sfida innato nell'uomo, cerca di rispondere a quelle domande su cui il genere umano «si arrovela da anni»²⁵. Anche questo libro ha, in lingua originale, un titolo meno compromettente: *The philosophy files*. De Botton, ne *Le consolazioni della filosofia*, passa direttamente a parlare dei filosofi oggetto delle sue attenzioni. Wouters, nel suo *La bottega del filosofo*, afferma programmaticamente di fornire non concetti, guide o consolazioni bensì strumenti di pensiero. Ognuno di essi, ed è l'aspetto più curioso del libro, viene paragonato a uno strumento da ferramenta. Non casualmente, il primo aneddoto si concentra sull'aspetto gnoseologico della riflessione sul reale e da lì Wouters non si muoverà più. Al contempo, pur non pretendendo di dare risposte di vita, il libro mostra, attraverso le domande con cui i suoi supposti interlocutori mettono alla prova questi strumenti filosofici, i tentativi di applicazione che Wouters tenta nei suoi corsi di filosofia per tutti. Così la *squadra*, strumento che nel testo sta, alla grossa, al pensiero di Kant, si misura con il tema della pensione e la *leva* (Hegel) con la medicina alternativa ecc., mostrando in modo evidente la volontà di applicazione di Wouters: «Non prendete questi modi come verità o come errori: considerateli come strumenti e usateli se vi tornano utili per i vostri obiettivi»²⁶. Wouters comunque termina il libro dicendo di essere convinto «che là dove si tratti di pro-

²⁴ *Op. cit.*, pp. 151-152.

²⁵ S. Law, *Filosofia per tutti*, Fabbri, Milano, 2001, p. 9.

²⁶ P. Wouters, *La bottega del filosofo*, Carocci, Roma, 2001, p. 15. Wouters sostiene posizioni simili anche alle pagine 19 e 20.

blemi personali di vita, si possa trarre più giovamento dalle tecniche della meditazione che dallo studio della filosofia»²⁷.

Bencivenga utilizza, per introdurre gli scopi del suo libro, l'immagine dell'amicizia. I filosofi sarebbero per lui come vecchi amici, sentimento che spera di comunicare ai lettori. E proprio come vecchi amici, dice, «quando si è trattato di decidere che cosa fare, in tanti piccoli e grandi episodi della mia vita, la loro voce si è fatta sentire e la conversazione mi ha chiarito le idee»²⁸. Bencivenga non si limita a parlare di una generica chiarificazione delle idee ma non esita a mettere la filosofia in relazione con le decisioni grandi e piccole dell'esistenza di ogni individuo. Questa non sarebbe una utilizzazione eterodossa giacché «i filosofi del passato erano dediti soprattutto a un esame del comportamento umano, non solo per spiegarlo ma anche per *guidarlo*»²⁹. Una visione della filosofia addirittura vicina a quella della consulenza filosofica nella convinzione che «mai come oggi c'è stato bisogno di modelli complessivi e dettagliati di comportamento»³⁰. Come si vede, già solo l'analisi delle dichiarazioni degli autori di questi libri rende problematica la permanenza di alcuni di essi all'interno dell'orizzonte che prima abbiamo tratteggiato.

La struttura

Diversi sono i modi in cui gli autori vogliono risolvere il problema dell'iniziazione alla filosofia, oscillando tra il banale e il cervellotico, lo sciatto e il brillante.

Il libro di Jouary è strutturato come una serie di capitoletti in cui si affrontano temi quali la libertà, le illusioni, la bellezza, il

²⁷ *Op. cit.*, p. 114.

²⁸ E. Bencivenga, *Platone amico mio*, Mondadori, 1999, p. 4.

²⁹ *Op. cit.*, p. 8.

³⁰ *Op. cit.*, p. 12.

rapporto individuo-società ecc.. In questi capitoli, in linea di massima, altro non si fa che esporre, in maniera estremamente semplificata, la teoria di un filosofo antico o moderno, tacendone però il nome. Così, nel secondo capitolo, *Da dove vengono le idee generali?* si spiega il mito della caverna senza citare Platone, in *Che cos'è un atto morale*, si spiega Kant e in *che cosa si intende per libertà?* si riporta Spinoza e le sue "pietre pensanti". Sembra questa la per nulla geniale trovata di Jouary: dire le idee tacendo i nomi; forse nella convinzione che sia il nome a tenere lontano l'uomo comune dalla filosofia. Nella seconda parte del testo si riportano brevi estratti di opere filosofiche con scelte a volte un po' singolari. Su diciannove testi, ad esempio, ben due sono tratti dalle epistolarie di Engels, evidentemente considerato da Jouary un'opera cardine del pensiero umano.

Per struttura, ma non per cultura e stile, il testo più simile a quello di Jouary è *Filosofia per tutti* di Law. Anch'esso è diviso per capitoli che corrispondono ad altrettanti problemi filosofici e di cui mai viene sostenuta o mostrata l'applicabilità. Qui però si fermano le somiglianze. Law pur citando i filosofi, cosa che Jouary non fa, ha una impostazione meno storica di quest'ultimo: l'esposizione dei problemi è resa ibrida dalle molte teorie in essa stratificate e sia la loro impostazione che la scelta indicano una chiara appartenenza al mondo dell'analitica. Problemi linguistici, il rapporto tra mente e cervello, la realtà virtuale, sono questi i temi che ritornano con insistenza, spesso riferiti all'universo della scienza (il capitolo su Dio avrebbe anche potuto intitolarsi "il big bang") o della tecnica. Non è casuale che tutti i raccontini usati per spiegare temi filosofici abbiano per protagonisti alieni con le loro incredibili possibilità tecnologiche (ammettiamo che due alieni rubino il nostro cervello e lo connettano a un supercomputer ecc. ecc.).

Emanuele sostiene che «tra le ambizioni di questo libro v'è pure

quella di esser letto anche da persone che non studiano o insegnano filosofia». In realtà, in certi momenti il libro prende proprio il passo di un saggio accademico di storia delle idee sul ruolo che il piacere della riflessione ha nella filosofia. In generale Emanuele sembra cercare una dimensione intermedia scegliendo un linguaggio non adatto a chi non conosca la filosofia ma collocando una prefazione semplificatrice prima di ogni capitolo. È improbabile, però, che le confidenziali, giocose prefazioni possano compensare l'abitudine a un certo tipo di scrittura. Un passo per tutti: (il soggetto della frase è Husserl) «a Kant egli aveva appunto rimproverato di cedere alla tentazione di “mantenere aperto, almeno come concetto-limite, un mondo di cose in sé” (*Meditazioni cartesiane*, pp. 94-95). Gli si potrebbe obiettare: a che cosa è servita la sua “neutralizzazione” di Dio se poi gli attribuisce una coscienza riflessiva di tipo fenomenologico»³¹. In questa ricerca dello stile divulgativo a volte si sfiora l'umorismo involontario, come in un punto in cui Emanuele spiega un concetto poco conosciuto con uno che lo è ancora meno: lo stupore filosofico in Heidegger viene spiegato all'incolto come «l'analogo di quello che nell'estetica novecentesca viene detto “straniamento”»³².

Diverso andamento, ha il libro di Moser. I capitoli sono solitamente montati in modo da alternare brani di letteratura (solo nel primo capitolo vengono già citati Tolstoj, Jean Paul, Lovecraft) pezzi autobiografici e aneddotici a pezzi più filosoficamente argomentati. Questo procedimento, suppongo, dovrebbe permettere al lettore di calare la filosofia nella realtà. Rispetto a Jouary, Moser fa riferimenti espliciti ai filosofi (con nome e cognome), ma la sua stessa brillantezza, il suo continuo saltabeccare, non credo possano edificare un *habitus* nel lettore o essere pedagogicamente efficaci. Moser sembra troppo compiaciuto di sé per oc-

³¹ Emanuele, *Nel meraviglioso mondo* cit. p. 125.

³² *Op. cit.*, p. 48.

cuparsi del suo lettore di cui in alcuni momenti non si capisce la tipologia implicitamente supposta: un uomo colto, amante della letteratura (anche di quella cerebrale-filosofica alla Borges)³³ ma, stranamente, del tutto ignaro di filosofia³⁴.

Della originale struttura scelta da Wouters per il suo libro si è già accennato. Sicuramente la sua sicura scelta di campo a favore dell'aspetto metodologico della filosofia gli rende il passo più certo. Gli esempi di risoluzione dei problemi della vita, di cui il testo è ricchissimo prendono così il tono di esempi, di esperimenti utili all'uso dei vari strumenti filosofici: «quello che mi interessa, comunque, non è trovare risposte eclatanti, ma fare esperienza nell'uso degli utensili»³⁵. Riguardo al problema del destinatario Wouters cerca prestare attenzione alle esigenze dei lettori: riduce al limite i termini tecnici, spiega nell'introduzione i concetti minimi (soggetto, oggetto, intenzionalità) per un testo come questo, ma l'argomento non sembra favorirlo per la sua intrinseca

³³ Borges, per ovvie caratteristiche, sembra saccheggiato dai divulgatori filosofici. Oltre Moser lo utilizza Emanuele, *Nel meraviglioso mondo* cit., p. 99 e occhieggia in alcune favole di Bencivenga.

³⁴ Ad ogni modo, anche a considerarlo come guida per la costruzione culturale di un individuo, Moser non mi sembra affatto sicuro per gusti e giudizi. Nel capitolo 5, "la solitudine", ad esempio, si lancia in una lunga spiegazione della vita di Rousseau. Questa parte sfiora l'assurdo con un Rousseau, figura di rara fragilità psicologica e con aspetti moralmente deprecabili, indicato come uomo con «una vita esemplare (...) in sintonia con la natura, onesta fino all'eccesso» (p. 49). La sua solitudine (da più testimonianze considerata un portato del suo delirio di persecuzione) diventa l'archetipo della solitudine sana, non imposta, fruttifera. Inoltre Moser porta avanti il parallelo Rousseau-Robinson Crusoe, dove il naufrago, nevrotico accaparratore, diventa invece esempio di un cammino di «redenzione spirituale» (p. 53) Per Moser, Robinson «si crea un nuovo sistema di valori» (p. 54) mentre è palese proprio il fatto che egli applichi il vecchio sistema di valori a un mondo vergine. Infine il capitolo si chiude in bellezza con un elenco di solitudini sane e produttive, in cui troviamo anche quel Nietzsche i cui lamenti sul peso schiacciante della solitudine avrebbero commosso anche i sassi.

³⁵ Wouters, *La bottega* cit., p. 20.

difficoltà e a volte si distrae³⁶.

Bencivenga credo abbia risolto molti dei problemi finora posti, accettando l'unilateralità intrinseca all'impresa. In *Platone, amico mio* non spiega la filosofia per problemi, non tende a dare una cultura al lettore ed elimina il linguaggio specifico di ogni filosofo trasformando i suoi dieci capitoli, ciascuno dedicato a un pensatore, in altrettante prolusioni "inventate", recitate in prima persona da un Bencivenga per l'occasione travestito da Platone, Aristotele ecc. In questi travestimenti a volte l'antico filosofo resta sfigurato, in altre viene attualizzato. In tutti tenta di collegarsi alla vita così come la conduciamo o intendiamo oggi. Anche la scelta degli argomenti è volutamente parziale. Coincide spesso con gli aspetti centrali del pensiero del filosofo, in altri con aspetti se non marginali comunque trascurati (è il caso di Cartesio e della sua morale provvisoria) mentre parti considerate fondamentali dei sistemi di alcuni filosofi sono del tutto taciute (ad esempio in Agostino non si parla di Dio). Il risultato è diseguale. Molto efficaci risultano i capitoli su Platone (utilizzato come difesa contro il conformismo della statistica) o su Aristotele (*habitus* come organicità della vita, mi par di capire); splendido quello su Agostino (il ruolo della fiducia nella nostra esistenza), non riusciti quelli su Nietzsche e Sartre (troppo lirici e confusi).

Sebbene lo si possa considerare assai meno efficace, il libro di De Botton si può assimilare a quello di Bencivenga. De Botton semplifica di molto il proprio compito con una scelta già chiaramente orientata solo su filosofi estremamente attenti al lato umano del pensiero: Socrate, Epicuro, Seneca, Montaigne ecc. La consolazione promessa dal titolo però non arriva affatto. Pensando una notevole imperizia filosofica De Botton si tiene quasi sempre al di fuori della teoria, rifugiandosi nella biografia dei pen-

³⁶ Cfr. *Op. cit.*, p.71. In questo passo spiega Wittgenstein "per differenza" con il positivismo logico di cui nulla dice.

satori, trattata senza troppo *esprit de finesse*. Quest'attenzione alla biografia prende a volte toni così manualistici da far pensare sia usata per occupare spazio e trasformare un libretto miserello in un solido tomo. Il testo è diviso con intelligenza per consolazioni, ciascuna rispetto a un tema della vita (problemi di denaro, di frustrazione ecc.). Peccato che quasi nessuna di queste consolazioni vada a buon fine e a volte si rovesci nel proprio contrario (è il caso delle pene d'amore dove si utilizza un tetro e per nulla consolatorio Schopenhauer).

Dai testi esaminati possiamo ragionevolmente concludere considerando come afferenti alla divulgazione filosofico-pratica solo quelli di Wouters, Bencivenga e, seppure a un livello di scarsa efficacia, De Botton. Una prima riflessione potrebbe farsi sulla necessità per la divulgazione pratica di elaborare, metabolizzare la filosofia per potersi dare un senso rispetto alla semplice enunciazione. Il divulgatore pratico non può permettersi di essere troppo fedele o equanime. Deve tagliare, trascurare, attualizzare, se non vuole presentare un testo inservibile: un centone di opinioni slegate e contrastanti.

Ovviamente dovrebbe anche credere, problema non da poco, che la filosofia possa essere utile a chi la pratica.

Repertorio

ANALISI

Romano Màdera e Luigi Vero Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche* (Milano, Bruno Mondadori, 2003)

di Luca Comino

La recente pubblicazione del volumetto *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*¹ è un evento importante nel panorama filosofico italiano: da una parte, infatti, essa si pone, confermandolo, all'interno di un "clima culturale" che sente la necessità di affrontare con freschezza domande quali quelle del significato e, conseguentemente, della funzione nel mondo della filosofia²; dall'altra, essa spinge tale domandare ad una inusitata profondità, aprendo nuove prospettive per la teoria come per la pratica, che vanno infatti considerate come un circolo.

Il volume è anzitutto composto da due lunghi saggi, rispettivamente per mano di Romano Màdera, professore di Filosofia Morale e Pratiche Filosofiche a Milano e di Luigi Vero Tarca, professore di Filosofia Teoretica a Venezia. I due saggi convergono verso una conclusione che, per quanto declinata in due modi, come vedremo, alquanto diversi, è unica: la necessità di tornare a concepire la filosofia come « un modo di vivere, quel modo di vivere che riceveva la sua impronta dall'amore per la sapienza.» [PFM, 1]. Fin qui, tuttavia, niente di nuovo: infatti, gli autori abbracciano la tesi che è stata difesa con vigore e persuasivamente da Pierre

¹ Romano Màdera, Luigi Vero Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, 2003. D'ora in poi: PFM per le pagine di Màdera; PFT per quelle di Tarca.

² Una versione determinata (centrata sulla vita "organizzativa") di questa domanda viene recepita nel bel saggio di Fabio Cecchinato *Idee per un'etica della vita organizzativa*, in questo stesso numero di *Phronesis*.

Hadot (ampiamente citato), per il quale la filosofia è da intendersi «come un certo discorso legato a un modo di vivere, e come un modo di vivere legato a un certo discorso»³.

L'originalità della riflessione contenuta in *La filosofia come stile di vita* consiste piuttosto nell'indicazione di *come* una filosofia così intesa di fatto si eserciti⁴: ebbene, gli autori hanno in mente «un modo di far filosofia riportato alla biografia, e alla biografia ritornante come incremento di senso». [PFM, XXV]. Di più: questo percorso filosofico attraverso le asperità della vita “concreta” non avviene secondo le modalità tipiche della ricerca accademica, ovvero in relativa solitudine; piuttosto, essa richiede un confronto con il mondo, con gli uomini, con il mondo degli uomini. A tal fine vengono pensate possibili «regole di una comunicazione biografico-solidale» [PFM, XXVII], regole che poi si sono concretizzate in «una serie di tentativi intesi a creare forme di convivenza dichiaratamente ispirate alla filosofia» [PFT, XII-XIII].

Si è accennato al fatto che tali conclusioni, qui sopra solo indicate, vengono raggiunte dai due autori seguendo itinerari anche molto diversi. Quindi, al fine di restituire per quanto possibile il contenuto del volume, soffermiamoci sui due saggi in ordine.

I

La domanda che anzitutto preoccupa Màdera chiede: perché vi è necessità, se ve ne è, di una *renovatio* filosofica? Màdera descrive così la «tendenza generale sottesa a tutta la modernità» [PFM, 10]: «la rottura dei legami comunitari diretti... è stata sostituita dall'esuberante crescita del legame sociale mediato dallo scambio

³ P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, trad. it., Biblioteca Einaudi, 1998, p. 26.

⁴ Màdera domanda «quali possono essere le forme della filosofia in quanto pratica della filosofia? Una pratica unita a un discorso filosofico, ma non riducibile ad esso?» [PFM, 2].

anonimo di cose e funzioni» [ibid.]. Questo processo è sfociato in «una società altamente individualizzata *perché* costruita su legami impersonali» [ibid.].

In tale società, “anima” e “mondo” si ritrovano separati, ed è pertanto a partire da questa diagnosi che si può scorgere l'importanza di una nuova centralità della filosofia: «L'anima e il mondo non si possono disgiungere, la loro coappartenenza lo impedisce. (...) È in questa implicazione dell'anima e del mondo (...) che la filosofia può ritrovare la sua vocazione, che la distingue, ma non la separa, tanto dalla religione quanto dalla psicologia» [PFM, 19]. Si pensi ad esempio a “psichiatria” e “psicoanalisi”: da esse c'è, come vedremo, moltissimo da imparare, e tuttavia «è davvero il caso di dire che la finestra chiusa sul mondo dello studio psichiatrico e psicoanalitico non può impedire che il mondo affermi la sua presenza, con i suoi mutamenti, entrando attraverso la stessa porta che si apre per accogliere il paziente» [PFM, 27].

“Psichiatria” e “psicoanalisi”, cioè, si fondano sulla pretesa scissione tra anima e mondo, e al tempo stesso, ideologicamente, rafforzano la fede in essa, senza tuttavia riuscire davvero a realizzarla: anima e mondo si appartengono, e tale appartenenza non appare in linea di principio gestibile, comprensibile, articolabile da quelle forme culturali che la vogliono inesistente. Qui «la filosofia può ritrovare la sua vocazione di cura dell'anima» [PFM, 19]. Ciò avviene «nella considerazione attenta della biografia» [ibid.], ovvero precisamente nell'includibile circolo di anima e mondo. Una “biografia” è appunto quella narrazione nella quale interiorità ed esteriorità vengono mostrate nel loro essenziale appartenersi e influenzarsi a vicenda: «È dunque il caso di meditare sulla questione se l'antica ricerca filosofica, che non disgiungeva l'anima e il mondo, non sia la radice cui ritornare per ispirare il metodo del futuro» [PFM, 28].

Certamente, quello che qui si ha in vista è una possibilità di conversione personale, a seguito della quale il filosofo si riconosce come tale per via del “vivere filosoficamente”, attendendo alla propria stessa biografia. Ciò non ostante, il fatto che il cuore pulsante di tale metodo, ovvero l’unità, ancor meglio l’unirsi di anima e mondo nella figura della biografia si ponga subito come una critica degli assunti dei metodi oggi più o meno universalmente accettati di “terapia” (raggruppati sotto le etichette generali di “psichiatria” e “psicoanalisi”) suggerisce l’opportunità e la fertilità di una situazione nella quale la filosofia rinnovata si pone al servizio del progresso spirituale dell’altro, della società. Infatti, sostiene Màdera, «alle pratiche filosofiche come stile di vita è connaturale la consulenza individuale, nel senso che la consulenza ne può essere parte e dimensione, come ausilio prezioso dei praticanti» [PFM, XXIV]. A questo punto è legittimo domandarsi quali modalità concrete caratterizzino, sotto il segno della biografia, questa pratica declinabile nella consulenza. Nel rispondere, Màdera riprende Hadot e la sua descrizione degli “esercizi spirituali” antichi (contemplazione della dialettica finito/infinito, anticipazione della propria morte, ginnastica dialettica, esame di coscienza, etc.). Questi esercizi si rivolgevano ad un soggetto universale, “disincarnato”; in altre parole, la morte da anticipare era la morte in generale, non tanto la propria. Pertanto oggi essi devono «essere sviluppati nel senso di una *filosofia biografica*» [PFM, 75]⁵, che sappia comprendere e restituire le idiosincrasie dell’individuo in carne ed ossa. È in questa prospettiva che la lezione della psicologia del profondo si dimostra imprescindibile: infatti, rapportare il discorso al tessuto biografico sarebbe una «innovazione della psi-

⁵ «(...) la differenza tra una proposta di pratica filosofica antica e una attuale non consiste tanto nella meta quanto, piuttosto, nel metodo: la differenza storica di culture e il diverso ruolo giocato in esse dal singolo e dai suoi legami sociali rendono oggi necessaria, secondo me, una proposta di pratica filosofica che parta metodologicamente dalla biografia e integri il percorso biografico nell’universale che esso è» [PFM, 67].

coanalisi» [PFM, 22]. Insomma, «la razionalità, almeno nella vita vissuta, deve confrontarsi con un territorio di forze che le rimangono oscure perché si esprimono in un linguaggio differente, spesso alieno» [ibid.].

Padroneggiare tale differenza, tale eccedenza simbolica, è essenziale per la pratica filosofica; in generale, si deve infatti dire che è attraverso questo smarcarsi dalla pura discorsività razionale che l'essere umano mette in moto quella sua facoltà «per eccellenza umana, dell'immaginazione creatrice, dell'immaginare altrimenti» [PFM, 33]⁶.

Ciò non significa affatto che la pratica filosofica debba “servirsi” di contenuti e tecniche a lei estranei, *esterni*. Non si tratta quindi di opporre razionalità e irrazionalità, per poi auspicare che i due ambiti sappiano e possano tendersi la mano. Piuttosto si tratta di allargare la concezione della filosofia, e pertanto della razionalità, come sapere del tutto nella direzione del sincretismo⁷.

Vi è anche un secondo, molto interessante ordine di considerazioni che conduce al riconoscimento della necessità dell'ascolto e del dialogo fra discipline diverse. Nonostante la diversità degli impianti teorici e delle indicazioni metodologiche, si constata come tutte le forme di psicoterapia e counseling risultano, in effetti,

⁶ In altre parole: «per superare l'unilateralità del pensare di senso comune, immediatamente significativo, e quella dell'argomentazione logica, attenzione particolare va dedicata all'attivazione immaginale» [PFM, 84].

⁷ Il termine “sincretismo” viene di solito usato in senso “negativo”, per indicare una mera accumulazione, piuttosto che una “sintesi”. Non così per Mådera e Tarca – e non bisogna commettere l'errore di pensare che essi usino il termine “sincretismo” al posto di, ad esempio, “sintesi”. Piuttosto, come vedremo anche nelle prossime pagine, i due autori pensano che la logica “essenziale” della sintesi sia intrinsecamente “violenta”, e che ogni determinazione abbia esattamente la stessa dignità, lo stesso portato veritativo insomma, di ogni altra. Di conseguenza, la filosofia non deve trattenersi dall'espone determinazioni contraddittorie, e deve invece evitare di “superare” la loro contraddittorietà: deve essere un sapere “sincretico”, curioso e mai scettico.

“efficaci”, nel senso che riescono a provocare quel riattivarsi del processo di individuazione in cui una vita vissuta pienamente consiste. Si può affermare con buone ragioni⁸ che tale circostanza trova la sua giustificazione precisamente in ciò che *accomuna* i diversi approcci, piuttosto che in ciò che li distingue. Questo “nucleo terapeutico” è costituito da a) la presenza di una relazione di confidenza e affidamento, b) l’asimmetria della relazione, c) l’agevolazione della formazione di un nuovo centro della personalità e, come già messo in evidenza, d) il mettere in moto la facoltà immaginativa. Tutto ciò avviene principalmente per mezzo di varie forme di “narrazione”, che permettono all’individuo di “abitare” i diversi “tempi” della vita (passato, presente, futuro). Insomma, come già messo in evidenza, «con centinaia di variazioni, tutte le terapie tendono a smuovere l’immaginazione e le sue potenzialità simboliche» [PFM, 37]. Se la pratica filosofica risulta “efficace”, ebbene ciò dipende dal fatto che anch’essa partecipa di tale “nucleo terapeutico”. Rendersi conto dell’esistenza di questo nocciolo comune corrisponde al rendersi conto dell’inutilità di barriere e gelosie disciplinari. [cfr. PFM, 78].

D’altra parte, la filosofia come pratica filosofica, per via della ricchezza⁹ con cui può articolare la dimensione della narrazione, si posiziona, per così dire, al punto di convergenza delle diverse pratiche di cura: così, «le forme associative e professionali di una rinnovata pratica filosofica sono problemi... del tutto secondari, da tenere comunque ben distinti da un invito che vuole essere filosofico perché concepisce l’umano come necessario domandare senso, e chiama *“filosofia” l’autoconsapevolezza e la pratica di un tale necessario domandare*» [ibid., corsivo mio].

⁸ Si veda, ad es. L. Cionini (a cura di), *Psicoterapie*, Carocci, Roma, 1998, pp. 19-22.

⁹ Molto interessanti, a questo riguardo, le considerazioni di Mådera circa l’utilità nella pratica del “diario”, contenente i registri della fattualità quotidiana, della memoria, fantastico e onirico, della progettualità, della meditazione e argomentazione razionale, autobiografico e narrativo.

Passiamo ora a considerare il saggio di Tarca. In conclusione, riprenderemo le fila del discorso ponendo alcune domande.

II

Tarca parte da una domanda apparentemente molto diversa da quella posta da Mâdera, ovvero: «Ma perché la scienza ha esercitato un fascino così potente sugli umani?» [PFT, 112]. Infatti, se scienza è *epistème*, sapere “forte”, per “sapienza”, o saggezza si è finito per intendere lo «attenersi al sapere vero dell’*epistème*» [PFT, 112].

L’*epistème* è «conoscenza dell’essenza... ciò che rende possibile in generale il ragionamento rigoroso... appunto perché l’essenza indica quei tratti che consentono di affermare con verità delle proposizioni universali» [PFT, 116]. In primo luogo, si può pensare che la scienza venga considerata un sapere “salvifico” perché la conoscenza delle leggi della natura permette di vivere in armonia con quelle stesse leggi; in questo modo, si è in grado di prevedere, e quindi di evitare, lo scatenarsi di eventi “pericolosi”: «ecco che la conoscenza epistemica viene a essere condizione essenziale di una vita riuscita e soddisfacente: il sapere scientifico è essenziale per la piena autorealizzazione dell’esistenza umana» [PFT, 117].

Si tratta però di cominciare a considerare anche le ombre di questo scenario: «si annuncia qui quella specie di paradosso per il quale il valore “etico” dell’*epistème*, consistente nel suo essere la via regia per la promozione dell’esistenza umana, dipende proprio dal suo carattere avalutativo, avaloriale e impersonale...: *il valore della scienza per l’uomo risiede nel suo “rinnegare” proprio le componenti valoriali ed esistenziali*» [PFT, 128].

È precisamente in questo scenario ora pieno di chiaroscuri che la filosofia entra in gioco con la sua specificità: «l’atteggiamento

filosofico è quello che estende alla totalità delle questioni l'atteggiamento razionale» [PFT, 133]. L'obbiettivo è quindi quello di ricomprendere in un discorso che continui ad essere "forte" anche tutti gli aspetti della realtà che sfuggono all'atteggiamento scientifico. Tale progetto appare però ineseguibile: sembra cioè che, qualora ci si proponga di fornire una ragione per tutto, il processo giustificativo non possa aver mai fine.

Il filosofo Emanuele Severino, riprendendo genialmente Aristotele, ha tuttavia avanzato una soluzione del problema della fondazione di grande forza persuasiva: sulla base di questo modello, "fondativo" è ciò la cui negazione non può evitare di affermare ciò che nega, ovvero ciò la cui negazione è autocontraddittoria.

Tarca, cominciando per così dire a scoprire le sue carte, punta la nostra attenzione sulla circostanza che ad avere in maniera eminente la caratteristica "fondativa" suddetta è proprio *la negazione stessa*: «possiamo dire che, dal momento che *il negativo del negativo è a sua volta negativo*, del negativo non si dà negazione, e dunque *il negativo è innegabile*» [PFT, 138]. In altre parole, negare la negazione sfocia inevitabilmente nell'affermare la negazione. Il modello fondativo proposto da Severino giunge quindi alla conclusione che ad essere innegabile è appunto il negativo.

Il punto è che questa conclusione, apparentemente necessaria, è in realtà altamente problematica. Infatti, se "in-negabile" significa non poter essere negato, allora l'innegabile deve essere non-negativo: deve essere appunto *negativo del negativo*: «ecco dunque che proprio l'in-negabile è quel negativo del negativo che invece non dovrebbe esistere (dal momento che il negativo è innegabile)».

L'innegabile è, proprio in quanto in-negabile, negabile. Tarca pensa che solo giungendo a questa conclusione, in fondo ad un tale vicolo cieco, diventa possibile, con paradossalità vertiginosa-

mente razionale, cominciare a scorgere una luce: «L'in-negabile è il negativo, ma nello stesso tempo, abbiamo visto, è il negativo del negativo (...). Ma, proprio in quanto è ciò di cui è negazione... l'innegabile-negativo è *diverso* dal negativo in quanto questo *non* è ciò di cui è negazione». [PFT, 141]. «Qui fa dunque capolino un modo di essere che è *diversa dal negativo in generale*, e cioè... *tanto dal negativo quanto dal non-negativo*» [PFT, 142].

Tarca chiama questo "modo di essere" *pura differenza*, la quale, in quanto si trova "nella figura dell'innegabile", può anche essere detta *puro universale*; infine, una *pura determinazione*, ovvero una determinazione diversa dalla determinazione che è sempre anche negazione.

Questa dialettica, che parte dalla posizione di una determinazione che vorrebbe essere innegabile, quindi "eternamente" identica a sé stessa, per poi incappare nell'inevitabile riconoscimento della negatività-autocontraddittorietà di tale posizione, sfociando infine in un momento finale ancora tutto da descrivere, nel quale la determinazione innegabile "puramente differente" è libera da ogni rapporto negativo esterno, è testimoniata, a parere di Tarca, dagli snodi salienti della storia mondiale del pensiero¹⁰.

Il mondo contemporaneo è dunque quello sanzionante che, tutto essendo determinazione, tutto è relativo ad un determinato contesto, «e perciò *tutto è negabile*, appunto perché ciò che in un certo momento è in un certo modo può, in un altro momento, diventare il contrario di ciò che era prima» [PFT, 157]. «Dunque ogni verità "oggettiva"... viene a essere *relativa* al contesto pragmatico-antropologico» [PFT, 159].

Il mondo contemporaneo è quindi testimone di un nuovo divaricarsi di *epistème* e saggezza: da una parte, vi è chi persegue un sa-

¹⁰ Una interessante caratteristica della riflessione di Tarca (peraltro conseguente alla prospettiva "sincretica") è infatti l'attribuire totale dignità filosofica ai sistemi di pensiero non-occidentali, ed orientali in particolare.

pere certo, scientifico, dovendo per ciò stesso limitare la propria ricerca ad un ambito discreto; dall'altra, chi vuole continuare a pensare la totalità, deve rinunciare alla coerenza logica ed affidarsi a suggestioni non-concettuali. Ma così come al termine del vicolo cieco percorso dalla dialettica della negazione si manifestava la luce della pura differenza, così oggi una filosofia *positiva e differente* può riprendere in mano il mucchio di frammenti irrelati che è il mondo per "ricomporlo" attraverso la pratica di un discorso capace di affermare tutte le differenze (tutte le determinazioni) senza per ciò stesso negarle.

Comunque, per quanto riguarda lo *stile* di tale filosofia positiva, è importante sottolineare che essa sorge su di quello stesso terreno precedentemente arato dal lavoro della negazione. Quindi «il dire filosofico deve possedere il tratto della *finitezza...*» [PFT, 195]. Di più: «il sapere filosofico deve tornare a possedere un carattere *personale*, in maniera diversa però da quella che intende la singola esistenza individuale come qualcosa di contrapposto alle altre esperienze individuali» [ibid.]

In altre parole, lo stile della filosofia rinnovata (e con questo si riprendono le fila della speculazione comune tra Madèra e Tarca) deve essere una filosofia *biografica*, non privata, bensì universale, "onnicentrica". «In quanto onnicentrica, questa forma filosofica di sapienza può essere detta costitutivamente sincretica. Ogni esistente, si diceva, è l'orizzonte del tutto; ma ogni persona è, nella sua concretezza, qualcosa di essenzialmente incarnato in esperienze di mondo, convinzioni, credenze, religioni, istituzioni ecc.; questo vuol dire che l'onnicestrismo di cui stiamo parlando deve valere, oltre che per i singoli individui, anche per tutte le culture e le concezioni del mondo: la con-posizione filosofica è anche, ed essenzialmente, con-posizione culturale» [PFT, 197].

Il sapere "vero" deve essere pertanto completamente *a posteriori*; in altre parole, il pensiero vero deve essere un "gesto" capace di

compiere, realizzare il puro riconoscimento delle differenze.

Il saggio di Tarca rappresenta quindi un approccio decisamente originale, e per questo interessante, al problema del *perché* la filosofia, per vivere davvero nel proprio elemento, dovrebbe farsi “pratica filosofica”. Si pensi ad esempio agli studi di Hadot: questi, senz’altro, forniscono una solida base per affermare che non è contrario alla natura della filosofia il farsi pratica; ma di certo non possono servire come premessa per un argomento che voglia dimostrare che la filosofia *deve* farsi pratica. Tarca, al contrario, propone un modello rigorosamente logico, al fine di rivelare la dialettica necessaria che conduce la filosofia, a partire dall’unione con la ricerca della saggezza, al distanziarsi da questa e quindi dalla pratica, per infine tornare poi con accresciuta coerenza a quella stessa ricerca.

Su questo libro - ed in particolare sull’intuizione che ci pare più importante della speculazione di Màdera e Tarca, ovvero l’affermazione della necessità di un pensiero “accogliente” e “raccolgente” - è decisamente auspicabile l’avvio di un articolato dibattito, che in questa sede essere soltanto prefigurato

La filosofia come stile di vita pone alla riflessione sulle pratiche filosofiche, e sulla consulenza (o prassi) filosofiche in particolare, una sfida fondamentale. Da una parte, Màdera afferma di considerare il movimento della consulenza filosofica come appartenente al più generale movimento delle pratiche filosofiche. Si consideri però che Màdera non afferma poi esattamente di occuparsi di *uno* degli altri elementi appartenenti a tale insieme: piuttosto, sembra interessato a ciò che rende fa sì che i diversi elementi appartengano allo stesso gruppo¹¹. In altri termini, egli pare interessato ad una sorte di “grado zero” della pratica filosofica. Il problema sorge, però, quando ci si accorga del fatto che la caratterizzazione di

¹¹ Su questo problema (chiaramente, esso stesso essenziale) si è più volte cimentato Alessandro Volpone.

questo “grado zero” può essere ritenuta incompatibile con alcune “definizioni” della consulenza filosofica. Mi riferisco ovviamente a quell’impostazione secondo cui la consulenza ha un fine puramente conoscitivo, ed è interessata da un punto di vista metodologico esclusivamente al problema che viene portato dal consulente, ovvero al significato dei termini con cui il problema viene posto¹². Si tratta insomma di una decisa (e costruttiva) presa di distanza dall’atteggiamento terapeutico. Quello che pare interessare a Màdera è invece la sottolineatura delle potenzialità largamente inesplorate della filosofia, in una relazione che, proprio in quel “nucleo” di cui si parlava nelle pagine precedenti, rimane tesa alla facilitazione del processo di individuazione. E che si differenzia da quella importante concezione della consulenza, per la quale tale fine è solo un fine secondo, che è legittimo aspettarsi (solo) come esito o ricaduta del processo conoscitivo.

Tale differenza non costituisce un problema per Màdera, nella misura in cui Màdera è, come abbiamo visto, un deciso avvocato della necessità di abbandonare logiche “essenziali” a favore di un atteggiamento “sincretico”. Di conseguenza, la consulenza, anche quando declinata non-terapeuticamente, rimane (come infatti Màdera afferma) all’interno delle pratiche filosofiche. Il problema è più doloroso “dal punto di vista” della consulenza filosofica: è o non è parte del “movimento” rappresentato dal volume che abbiamo qui recensito?

Un modo positivo per considerare il problema consiste nel sottolineare come la consulenza, proprio per il suo trovarsi al centro di tale problematica dialettica, è il luogo privilegiato di riflessione e ascolto intorno ai problemi, che si vanno sempre più

¹² Cfr. il saggio, tuttora fondamentale, di Andrea Poma *La consulenza filosofica*, in “*Kykéion*”, 8, 2002, pp. 37-54.

Phronesis

complicando (ovvero arricchendo), sollevati dai nuovi movimenti presenti nel panorama filosofico.

Phronesis

Dispute

Lou Marinoff: *Le Pillole di Aristotele* (Piemme, Casale Monferrato, 2003)

di Francesco Verri

A distanza di due anni dalla fortunata edizione in Italia di *Plato, not Prozac*, uscito nelle nostre librerie col titolo di *Platone è meglio del Prozac*, Lou Marinoff, professore al City College di New York, ci propone ora *The Big Questions*, tradotto in italiano *Le pillole di Aristotele*.

Un volume intermedio, “Philosophical Practice”, pubblicato nel 2002 negli U.S.A. non è stato invece proposto al lettore italiano forse perché considerato “troppo tecnico”, dal momento che si rivolgeva agli addetti ai lavori indicando il corretto percorso da seguire per diventare “Philosophical Counselor”.

Originario del Canada, Lou Marinoff si è laureato in filosofia a Londra, specializzandosi poi a Gerusalemme, essendo lettore di filosofia all’università della British Columbia fino a diventare, come si è detto, professore associato di filosofia al City College di New York.

La sua maggiore aspirazione è di essere considerato un “uomo del Rinascimento”, essendo egli anche romanziere, suonatore di chitarra classica nonché... campione di hockey da tavolo.

«Per me», leggiamo nel paragrafo “Spirito di un’epoca”, «creosciuto negli anni ‘60, lo spirito musicale di quell’eccezionale decennio è stato definito dai Beatles, dai Rolling Stones, da Bob Dylan, da Paul Simon, dai Doors, da Jimi Hendrix, dai Mamas and Papas e da molti altri spiriti illuminati». In Italia diremmo «compagnia cantante...».

Con queste credenziali Lou Marinoff ha potuto legittimamente intraprendere la professione di consulente filosofico, cosa che ha

iniziato a fare dal 1991.

Qual è il primo problema che il consulente deve affrontare? Si tratta di vedere se ci si trova di fronte alla malattia o al mal-essere (con o senza trattino), e il libro dedica a tale questione tutta la prima parte (pagg. 11-32).

Alcune malattie si possono identificare facilmente (morbillo, orecchioni, varicella, raffreddore), ma anche (sic!) cancro, infarto, Alzheimer. Altre invece sono in quella terra di nessuno fra i due stati.

Lou (così vuole essere chiamato) schematizzando cita a mo' di esempio il PTSD (Post-traumatic Stress disorder) che, pur essendo generalmente diagnosticato malattia in quanto presente nel DSM (Diagnostic Statistical Manual), potrebbe essere considerato invece malessere e curato come tale, magari da un consulente APPA (American Philosophical Practitioner Association) o ASPCP (American Society for Philosophy, Counseling and Psychotherapy).

La confusione fra le due cose potrebbe portare qualcuno a mettersi nelle mani di uno psichiatra, uno psicologo o un filosofo anziché di un astrologo o di un aromaterapeuta, con tutti i rischi che ciò potrebbe comportare.

Premesso questo, giungiamo finalmente al nocciolo della questione: le “grandi domande” alle quali, non a caso, sono dedicati i due terzi del libro (pagg. 33-375).

Vale la pena di elencarle tutte (sono dieci), e poi magari esaminare qualche “caso clinico” citato da Marinoff, così avremo modo di entrare nel laboratorio filosofico del nostro professore.

Come fai a sapere ciò che è giusto?

Ti guida la ragione o la passione?

Se vieni offeso, ti senti ferito?

È proprio necessario che tu soffra?

Cos'è l'amore?

Phronesis

Perché non possiamo andare tutti d'amore e d'accordo?

Qualcuno può vincere "la guerra dei sessi"?

Chi comanda qui: noi o le macchine?

Sei un essere spirituale?

Sei in grado di gestire un cambiamento?

Proviamo a rispondere a qualcuna delle grandi domande proposte dal professor Marinoff:

Terza domanda: «Se vieni offeso, ti senti ferito?» Risposta: «Sì».

Quarta: «É proprio necessario che tu soffra?» «Sì».

Settima: «Qualcuno può vincere la guerra dei sessi?» «No».

Decima: «Sei in grado di gestire un cambiamento?» «No».

Abbiamo indovinato, professore?

Prendiamo ora qualche pillola. Nel paragrafo "Undici modi di essere buoni, onesti e giusti", il nostro consulente, prendendo le mosse dalla vicenda di Robin Hood (faceva bene a rubare?), elenca tutte le possibilità (undici appunto) per inquadrare la questione.

Deontologia, Teleologia, Etica della virtù, Etica della religione provvidenziale (nelle quattro varianti di Ebraismo, Cristianesimo, Islam e Induismo), Esistenzialismo, Etica oggettivistica, Dovere prima facie, Sociobiologia, Etica della responsabilità (vale a dire centrata sull'Altro), Etica buddista e moralismo legale vengono sezionati senza pietà, per giungere alla determinazione di «quale sistema etico... sia migliore nel tuo caso, e perché». Prima di regalarci alcuni esempi tratti dalla sua casistica clinica, il professore ci ammonisce che «un dilemma morale irrisolto può causare un profondo malessere, e la persona che lo prova non lo ritiene mai di secondaria importanza». Parole profetiche che ci avvicinano al primo caso propostoci da Lou e cioè «la storia di Ed: vicini rumorosi». Il povero Ed è perseguitato dalla famiglia dei nuovi vicini che sono andati ad abitare nell'appartamento sopra il suo. Non c'è scampo: a qualsiasi ora del giorno e della notte il trambusto è insopportabile. Che fare? Ecco la soluzione del problema propo-

staci dal nostro consulente filosofico: «Alla fine, adottando un atteggiamento meta-empatico, Ed si trasferì in un posto molto più tranquillo. Ma la sua interpretazione finale dell'episodio è stata buddista. Perché? Perché si è assunto una parte di responsabilità per il proprio malessere. Una volta che è stato in grado di "possedere" la propria sofferenza, è stato anche libero di prendere la decisione di "sbarazzarsene". Prima che la filosofia possa cambiare la tua vita, puoi trovarti nella necessità di modificare la tua filosofia di vita. È molto semplice. Piuttosto che cercare di costringere il tuo ambiente a cambiare, obblighi te stesso a modificare il tuo ambiente». Parola del professor Marinoff.

Altro caso. La storia di Melissa: come affrontare un divorzio. Dovendo scegliere fra una separazione traumatica ed una indolore, Melissa quale sceglie? La seconda, perbacco, così, tra i due coniugi... «sarebbe sopravvissuta almeno una relazione di reciproco rispetto e affetto, e gli inevitabili conflitti sarebbero stati risolti nel modo più ragionevole, responsabile, calmo e corretto possibile. Operando questa scelta, difficilmente l'etica si oppone ai tuoi interessi: infatti una cornice etica può aiutarti a risolvere nel migliore dei modi una situazione difficile». Come volevasi dimostrare.

Terzo (e per noi ultimo) caso. La storia di Gary: l'etica di andare a Disneyworld. «Gary voleva portare i suoi figli a Disneyworld. A prima vista il problema sembrava inesistente. Ma Gary, un fervente socialista, si sentiva in conflitto. Come poteva spendere tutti quei soldi per il divertimento dei suoi figli, mentre tanti altri bambini, nel mondo, hanno un bisogno disperato di cibo, di che coprirsi, e di un posto dove stare?» Soluzione: «Aristotele... concepiva ogni virtù come un mezzo fra due estremi di vizio. Nel caso di Gary, un estremo sarebbe stato avere un mucchio di soldi e viziare i suoi figli; l'altro sarebbe stato avere un bel po' di denaro, ma non spendere nulla per i suoi figli. La via di mezzo della virtù aristotelica, perciò, consisteva proprio nel portare i suoi bambini a

Disneyworld. Poi, per fare del bene agli altri e a se stesso, mettendo a tacere il rimanente senso di colpa, Gary avrebbe potuto devolvere in beneficenza una somma pari a quella spesa per il viaggio di piacere». *American way of living*.

Il professor Marinoff continua così per un bel pezzo, ma purtroppo per ragioni di spazio noi non possiamo seguirlo. Sofferimiamoci solo un momento sugli “esercizi filosofici” che egli, come ogni bravo insegnante, assegna ai suoi studenti, alla fine di ogni capitolo. Sceglimone uno a caso. «Domanda di livello avanzato. In questo libro non abbiamo ancora discusso di giustizia, se non in maniera indiretta, ma secondo Platone la giustizia dovrebbe scaturire dalla comprensione del Bene. Sai farmi un esempio di giustizia? Sai farmi un esempio di ingiustizia? Come porresti rimedio all'ingiustizia? (Fa' attenzione a non creare una dose maggiore di ingiustizia rispetto a quella che mitighi.)».

Ormai edotti sulle grandi domande, possiamo ora tentare di costruirci la nostra “casa filosofica”, la cui edificazione occupa la terza parte del volume (pagg. 379-397).

«Proprio come un medico esamina il tuo corpo, uno psicologo esamina la tua psiche, un commercialista esamina le tue finanze o un meccanico esamina la tua macchina, il filosofo può esaminare la tua vita». Come comportarsi? «Puoi modificare la tua filosofia in base alle lezioni che hai appreso da nuove esperienze di vita. In breve, puoi verificare che la tua filosofia lavori per te e non contro di te».

Lo strumento proposto dal nostro professore è «il metodo MEANS» che, come viene spiegato, è un acronimo: «momenti di verità, aspettative, attaccamenti, emozioni negative, scelte sagaci. A ciascuno di questi passi è dedicato un paragrafo».

Il professor Marinoff è d'altronde un rodato creatore di acronimi, ed aveva già dato prova del suo valore in questo campo coniando il famoso metodo PEACE nel suo primo, fortunato lavo-

ro. Problema, Emozione, Analisi, Contemplazione ed Equilibrio: queste erano le fasi che consentivano di imboccare «la via più sicura per raggiungere una durevole pace interiore».

Ma ritorniamo al MEANS. Noi utilizzeremo solo l'ultimo dei cinque arnesi filosofici proposti dal nostro professore, e sagacemente sceglieremo di passare alla quarta parte del libro (pagg. 401-444), andando a curiosare nell'"Hit parade delle idee; 99 filosofi utili alla consulenza filosofica".

Lasciamo da parte Aristotele, Platone, Nietzsche, Kierkegaard, Schopenhauer e gli altri big, forse troppo famosi, e concentriamoci su *I Ching* (il libro dei cambiamenti), «antica opera sapienziale cinese di autore o autori anonimi» che ci aiuta «a scegliere modi di agire saggi anziché insensati».

«*L'I Ching* sostiene», dice il professor Marinoff, «che situazioni personali, familiari, sociali e politiche cambiano in rispondenza alle leggi naturali che il saggio comprende e di cui tiene conto nel formulare decisioni. Agendo in armonia con il Tao, si fa la cosa giusta al momento giusto, ricavando così il meglio da ogni situazione. Ho consultato *I Ching* per trent'anni e non ho mai avuto ragione di pentirmene».

E perché pentirsi di questo strumento se, come si legge nel paragrafo "Specchio o Magia?", «*I Ching* rivela in maniera infallibile (sic!) quelli che sono i propri principi, obiettivi e aspirazioni»?

I principali detrattori di questa filosofia sono, neanche a dirlo, i razionalisti dal momento che, come avverte il professore in nota, «il razionalismo sostiene che possiamo spiegarci le cose, inclusi noi stessi e il nostro posto nel mondo, soltanto grazie alla ragione».

Fermiamoci qui, e prendiamo l'ultima pillola, che ci viene prescritta non nel libro, ma nell'intervista al professore recentemente apparsa sulla rivista Focus di ottobre 2003.

Domanda: «Se qualcuno le confessa qualcosa di contrario alle

Phronesis

sue idee, come si comporta?»

Risposta: «se (...) un cliente vuole esplorare la filosofia educativa di Rousseau, lo aiuto nella ricerca anche se, personalmente, non sono d'accordo con Rousseau. In generale, non imponiamo i nostri punti di vista».

In generale, grazie, professor Marinoff!

Cronache

Giornata di Studio “Le Pratiche Filosofiche” (Catania, 14 aprile 2003)

di R.P.

Grazie alla sezione catanese della SFI e alla Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Catania, il 14 aprile 2003 si è svolta la prima iniziativa ufficiale in Italia sulla *consulenza filosofica* in ambito accademico, nel quadro di una giornata di studio su *Le pratiche filosofiche*, che ha visto parte dei lavori dedicati alla *Philosophy for Children*.

I lavori del mattino, dedicati alla *consulenza filosofica*, sono stati introdotti dalla professoressa Rosaria Longo, docente di Storia della Filosofia, che ha posto in rilievo il ruolo formativo della filosofia nel quadro della crescente esigenza di formazione nelle istituzioni, nelle organizzazioni e nelle aziende, anche a causa delle sfide

della globalizzazione e del multiculturalismo.

Il primo relatore, Francesco Miano docente di Storia della storiografia filosofica all'Università romana di Torvergata, ha illustrato alcuni aspetti del pensiero di Jaspers particolarmente legati agli argomenti della giornata, a partire dalla sua formazione, che parte dalla psichiatria e procede verso la *Psicologia delle visioni del mondo*, una psicopatologia che scandaglia l'uomo nella sua interezza. Secondo Miano, il concetto jaspersiano di esistenza non è scindibile dalla sua più generale concezione della filosofia, «indagine del nucleo centrale dell'umano che sfugge all'indagine delle scienze», la quale ha di mira una differenziazione dei

propri compiti da quelli delle scienze, senza però trasformarsi in mero rifiuto del metodo e della razionalità. Per Jaspers la filosofia “chiarisce”, dove le scienze “spiegano”, e rifiuta di queste ultime lo spirito assolutizzante, ma non quello critico. In tal modo, la filosofia di Jaspers, secondo Miano, si coniuga con la vita del singolo ed in questo senso ha una sua utilità per la comprensione della consulenza filosofica; ad esempio alla luce delle sue analisi dei concetti di normalità e salute, oppure dell’idea della filosofia come prassi e come spazio di dialogo.

Nella seconda relazione Neri Pollastri, consulente filosofico, ha tratteggiato l’origine di questa disciplina, sorta nel 1981 per iniziativa del tedesco Gerd Achenbach, che ne avrebbe motivato la nascita attraverso una duplice critica: da un lato alla filosofia accademica - accusata di eccessiva astrattezza e

di condurre un’esistenza separata dai problemi degli uomini comuni - dall’altro alle psicoterapie - accusate di tramutare il disagio esistenziale in patologia, costringendo l’uomo in una angusta dicotomia salute/malattia. Pollastri ha tuttavia sottolineato i rischi di una critica generale alle psicoterapie, stante la forte divaricazione teorica tra esse.

Un altro problema posto da Achenbach, ha rilevato Pollastri, è il riferimento della terapia a modelli precostituiti di psiche umana, il quale finisce per adeguare «l’uomo allo schema e non viceversa». A ciò Achenbach contrapporrebbe una forma dialogica, scevra da obiettivi prefissati: il consulente filosofico lavora con il *consultante* (che non è quindi un *paziente*) senza cercare di dirigerlo e portarlo a pensare secondo i propri schemi, ma aiutandolo a trovare un suo modo di pensare i propri problemi, offrendo più alternative e

dunque favorendo un processo di riflessione in tutto simile a quello che il filosofo classico opera su problemi di ordine più generale. Per Achenbach ciò significa anche non avere una forma di metodologia, cioè non avere una tecnica o forme prestabilite di intervento da applicare.

Pollastri è poi passato ad illustrare le linee della sua personale concezione della consulenza filosofica, anche alla luce delle proprie esperienze di pratica in studio e dei contributi teorici degli ultimi anni. A suo giudizio, la consulenza si configurerebbe non già come “filosofia applicata”, quanto come filosofia fatta su materiali diversi rispetto a quelli sui quali si lavora usualmente. In caso contrario si rischierebbe di pensare la filosofia come qualcosa da cui si possano estrarre delle *tecniche* da applicare poi altrove. La differenza dalla filosofia “accademica” starebbe nel fare

filosofia non con un *testo* da studiare, ma con una *persona* in carne ed ossa - appunto il consultante - la quale avrebbe, con tutte le differenze del caso, un ruolo simile a quello svolto dal testo nel rapporto testo-studioso. Di fatto, questo significa che il consulente affronta il modo di vedere il mondo del consultante come fosse una filosofia: analizzandolo per porne in rilievo le contraddizioni, gli snodi, i presupposti impliciti. Tenendo presente, tuttavia, che la persona è comunque più plastica, può cambiare idea, è influenzata in modo assai rilevante da emozioni, ecc. Insomma la consulenza sarebbe *comunque filosofia*, se non altro accordandoci su una visione minimale della filosofia intesa come un «mettere ordine nel discorso». Se la filosofia nasce mettendo ordine nel magma del mito greco, la consulenza filosofica si origina dal tentativo di porre ordine nel magma della nar-

razione del consultante. Alla luce di tale interpretazione, fare consulenza filosofica significa mettere ordine nel discorso dell'individuo, facendo sempre bene attenzione a non dirigerlo, neppure inconsapevolmente, dato che il principale rischio è quello di passare «dal ruolo del consulente al ruolo del consigliere», trasformando il consulente filosofico in una sorta di fornitore di dottrine.

Pollastri ha concluso il suo intervento auspicando una collaborazione più ampia con il mondo accademico, il più competente a sviluppare la ricerca anche in questo settore.

Liberato dal precedente intervento da ogni obbligo divulgativo, Andrea Poma, docente di Filosofia Morale all'Università di Torino e presidente di *Phronesis*, ha incentrato la propria relazione sulla chiarificazione di importanti elementi teorici della disciplina.

Egli è partito dalla formu-

lazione di una definizione di consulenza filosofica, da lui vista come «la prestazione professionale di una consulenza da parte di un consulente esperto in filosofia a un consultante che liberamente e spontaneamente gliene fa richiesta». Ne ha poi isolati i tre principali elementi: a) una consulenza professionale b) un esperto in filosofia capace di assicurarla e c) un consultante che ne faccia spontanea richiesta.

Analizzando il primo elemento, emerge l'esigenza di definire quale peculiarità professionale offra il consulente: evidentemente, competenze filosofiche in quanto esperto in filosofia, e non già in quanto filosofo. Su questo punto Poma si contrappone a buona parte dei teorici della consulenza filosofica, che ritengono il consulente filosofico già un filosofo e non solo un "esperto" in filosofia.

Il terzo elemento, il consultante, è caratterizzato in

modo volutamente minimale a partire dalla libertà e spontaneità del suo rivolgersi al consulente. Se tale libertà non può mai venire meno, la spontaneità può anche non esserci, ad esempio nel caso della consulenza collettiva, indirizzata ad associazioni, istituti o aziende, che in genere avviene per iniziativa dell'ente di cui il consultante è membro.

Assai importante è il tema della professionalità, dipendente dalla specifica competenza che il consulente ha da offrire e che ne legittima la pretesa (ed il fine di lucro). Quali competenze offre al consultante in quanto esperto in filosofia? Secondo Poma, innanzi tutto *nozioni materiali*, cioè i contenuti che la formazione filosofica assicura; poi *nozioni formali*, cioè conoscenze che riguardano i principi logici, pratici, estetici, metodologici; quindi, proceduralità - i metodi deduttivo, induttivo, analogico, l'uso della metafora e del pa-

radosso. Il consulente dovrebbe inoltre possedere specifiche qualità, come le capacità sistematica, critica, di articolazione, distinzione, definizione, la capacità di indagare i fondamenti, gli scopi, i valori, e la capacità ermeneutica di saper interpretare un testo (compreso quello che gli sarà narrato dal consultante), nonché di riflettere sui suoi stessi criteri interpretativi. Contrapponendosi alla *vulgata* (soprattutto giornalistica), Poma ritiene che le competenze veramente importanti per un consulente filosofico siano quelle formali e non quelle materiali, le quali possono certo essere utili, ma non fondamentali.

Altro nodo problematico affrontato da Poma è l'attrito tra la vocazione del consulente ad approfondire e complessificare i problemi del consultante e l'aspirazione di quest'ultimo a migliorare la propria situazione. In questo senso, una delle

letture della disciplina può esser quella di far uscire il consultante dall'idea che il problema sia solo qualcosa da "risolvere", favorendo l'idea che esso possa al contrario essere anche «un luogo in cui può essere significativo stare».

Molti ed assai sentiti gli interventi seguiti alle tre relazioni. Augusto Cavadi, palermitano, fondatore anni fa (proprio con Poma e Pollastri) della prima associazione italiana sulla consulenza filosofica, ha messo in evidenza i doveri "politici" dei filosofi, chiamati non «a costruire castelli immaginari», ma a rendere «più abitabili le città reali», ad «attivare strategie, luoghi, tempi di riflessione critica per la gente "comune" che - per quanto distratta da occupazioni e preoccupazioni - non può reprimere del tutto gli interrogativi esistenziali e collettivi ricorrenti sul senso della vita e della morte, dell'amore e della solitudine, dell'impegno

politico e della malattia». Egli ha posto in evidenza come gli psicoterapeuti si trovino spesso, oggi, a fare un lavoro che non compete loro, ad esempio in casi non di patologie, ma di dilemmi etici e esistenziali, «per i quali non sono stati minimamente preparati» e che rientrerebbero più agevolmente nelle competenze e nella *forma mentis* dell'esperto in filosofia.

Davide Miccione, dottorando di ricerca presso l'Università di Catania, ha affrontato il tema del rapporto tra la consulenza filosofica e la filosofia nel suo sviluppo storico, spesso liquidato in modo assai poco convincente dai teorici della materia. I consulenti filosofici, infatti, pur indulgendo nel vezzo di stabilire stretti legami tra se stessi e i loro illustri predecessori, non avrebbero in realtà riflettuto a sufficienza su questo tema, allestendo alberi genealogici un po' troppo sbrigativamente.

Infatti, gli esempi solitamente proposti (Platone a Siracusa, Cartesio con Cristina di Svezia) non appaiono in genere convincenti (Cartesio funge in questo caso da precettore, Platone da ideologo o consigliere politico). Meglio congegnato sembrerebbe il ricorso alle teorie di Hadot sulla forma concreta di vita come scelta previa e fondante delle riflessioni filosofiche dei pensatori antichi. In tal caso, rileva però Miccione, ci troveremmo a fare i conti con una pesante conseguenza, cioè il dover considerare la consulenza filosofica come figlia di un modo di concepire la filosofia scomparso, secondo lo stesso Hadot, insieme al pensiero pagano, dovendo fare così i conti con 1500 anni di teoria “fatti fuori” e proprio per questo estremamente ingombranti per il consulente filosofico e per il suo rapporto con il pensiero contemporaneo.

Luigi La Via, docente di

Estetica e di Filosofia del linguaggio, ha mostrato un notevole apprezzamento per la tendenza comune alle pratiche filosofiche, che egli interpreta anche come un ritorno alla filosofia come chiarificazione e soprattutto, con singolare aderenza al pensiero di Wittgenstein, come *attività*. Se la filosofia è attività, attività logica e di parole, essa è quindi anche forma di vita, “conversione”, e le “pratiche filosofiche” si configurerebbero come un ritorno a questa concezione.

I lavori del pomeriggio, dedicati alla *Philosophy for Children*, sono stati presieduti da Ignazio Volpicelli, docente di Pedagogia generale e Filosofia dell'educazione, che ha evidenziato come il curriculum della P4C abbia mostrato di contenere una vasta gamma di implicazioni (epistemologiche, pedagogico-didattiche, filosofiche), che pongono la materia in particolare evidenza nello scenario attuale dell'educa-

zione, rappresentando idealmente l'*educazione del futuro*.

La prima relatrice, Maura Striano - associato di Pedagogia generale presso l'Università di Firenze - ha centrato la sua relazione sul concetto di filosofia come educazione al pensiero. Partendo dal concetto di "ricerca" in Lipman (mutuato dalla "*inquiry*" di Peirce e Dewey), essa ha focalizzato l'attenzione sulle *indicazioni metodologiche* del "pensare" in una "comunità di ricerca" e sugli *aspetti operativi* del "pensare il pensiero" e "insegnare a pensare". Striano ha mostrato il legame esistente tra pensiero e ricerca e le loro comuni radici sociali e culturali, tali che la ricerca stessa, in quanto struttura cognitivo-relazionale, è un prodotto sociale e condiviso che scaturisce dall'incontro dialogico, in senso socratico e platonico, così come lo è il pensiero che la costruisce. Essa sottolinea che proprio la consapevolezza di vo-

ler/dover fare ricerca rappresenta una prima riflessione metacognitiva, sia sul piano interindividuale che su quello intraindividuale, e permette il passaggio a un livello successivo, in cui viene a chiarirsi la natura e l'articolazione dello stesso procedimento di ricerca. Questo tipo di approccio garantisce coerenza e coesione al gruppo e lo mantiene in una dimensione "di lavoro", offrendo l'opportunità di creare uno spazio di riflessione consapevole sul pensiero stesso.

L'ultimo relatore, il presidente del CRIF Antonio Cosentino, ha sviluppato l'intervento intorno alla presentazione di alcuni degli aspetti più significativi del curriculum PC4. Egli ha inoltre sottolineato come la disciplina, lungi dall'essere una banalizzazione della filosofia, racchiuda potenzialmente gli elementi per una "didattica filosofica" capace di cercare nella pratica stessa del filoso-

fare le risorse metodologiche e normative per lo stesso insegnamento. Ne è esempio la comunicazione dialogica della PC4 che, a partire dal modello socratico-platonico ed assumendo i connotati della ricerca nell'accezione peirceano-deweyana, mette in gioco un'etica della comunicazione particolarmente attenta ai valori del rispetto reciproco e dell'autonomia.

Cosentino ha inoltre evidenziato il ruolo svolto nella PC4 dalla dialettica "oralità-scrittura", alla luce del fatto che, in essa, il curriculum è una sorta di "letteratura di transizione" che, pur restando uno strumento didattico, rappresenta un'alternativa al tradizionale "manuale", in quanto ha un impianto dia-logico-narrativo ed in quanto presenta il "processo del pensare" e non il "pensato". Se il "pensato", nella sua forma di verità conclusa e immutabile, tende ad identificarsi con il codice scritto, il "pensare", trova la sua cifra

espressiva nella mobilità ed incertezza dell'oralità e del dialogo.

Il filosofare come pratica discorsiva all'interno di una "comunità di ricerca", proprio della PC4, trasforma anche il ruolo dell'insegnante. Questi non abbandona infatti le proprie intenzionalità formative, ma giunge ad utilizzare una molteplicità di strategie - ascolto attivo, domandare aperto, predisposizione di adeguati *setting* - per orientare, sostenere e facilitare percorsi di apprendimento non slegati dal vissuto e dagli orizzonti di senso di ogni studente.

I diversi interventi del dibattito sulla PC4 hanno poi messo in rilievo varie questioni della materia, quali il ruolo svolto nel curriculum lipmaniano dallo sforzo di ri-orientare verso la ragione, portando alla promozione di un ragionamento interculturale oggi così urgente (Francesca Pulvirenti, associato di Pedagogia generale), il pro-

blema della valutazione della P4C in funzione dei suoi obbiettivi, le affinità esistenti tra la PC4 e l'idea animatrice dei Programmi Elementari del 1985, l'importanza della filosofia per l'educazione all'interpretazione dei messaggi dei media.

Al termine della giornata, si è così potuto concludere con l'impressione di aver raggiunto gli scopi prefissi:

presentare *filosoficamente* due discipline nuove, argomentando e dibattendo sulle loro caratteristiche e prospettive. La crescita di queste discipline, come è stato da più parti rilevato nel corso dei lavori, dipenderà sì dalla loro capacità di rispondere alle esigenze più vitali della società, ma anche dall'apporto che il mondo dell'Università italiana deciderà di offrire loro.

**Convegno internazionale di studio
“*Philosophy for Children: un curriculum per
imparare a pensare*” (Padova 2–3 settembre
2003)**

Di Linda Rafanelli

Le due giornate di studio, promosse per presentare al pubblico di docenti, dirigenti, operatori e studiosi in ambito educativo il curriculum americano *Philosophy for Children*, sono state realizzate con i contributi dei Dipartimenti di Scienze dell'Educazione e di Filosofia, della Facoltà di Scienze della Formazione, con il patrocinio dell'Ateneo di Padova e in collaborazione con il CIREP (Centro Interdisciplinare di Ricerca Educativa sul Pensiero) di Rovigo e il CRIF (Centro di Ricerca per l'Insegnamento Filosofico) di Roma, ed hanno riscosso un successo superiore alle attese della stessa responsabile scientifica del Conve-

gno, la professoressa Marina Santi, docente di Scienze dell'Educazione all'Università di Padova.

Nell'anticamera dell'aula magna, nel prestigioso palazzo del Bo alle 9 di mattina del 2 settembre, dopo i saluti del Magnifico Rettore, prof. Vincenzo Milanesi, del Direttore del Dipartimento di Filosofia prof. Giuseppe Micheli e del Direttore del Dipartimento di Scienze della educazione, prof.ssa Carla Xodo, il saluto registrato di Matthew Lipman ricorda a tutti come sia importante, in un momento così difficile della storia del mondo, dare ai bambini una educazione e una formazione adeguate a sensibilizzarli verso un at-

teggiamento democratico e indica P4C (*Philosophy for Children*) come una strada da percorrere in questa direzione. Cita Henry Thoreau, per sottolineare l'ardua impresa che attende gli operatori, «*If you have built castles in the air, your work need not be lost; that is where they should be. Now put the foundations under them*».

Iniziano così le relazioni.

Ann Sharp, co-autrice del curriculum P4C, in un inglese efficace parla di come i bambini forniscano gli strumenti stessi per trovare criteri adeguati ad indagare la realtà. Creando in classe una comunità di ricerca si sviluppino i tre tipi di pensiero:

1. *critico* per analizzare i criteri di indagine della realtà: attraverso l'esperienza, la condivisione e l'interpretazione della visione del mondo dell'altro. I bambini imparano a correggere i propri giudizi attraverso l'autocorrezione e l'ammissione dell'errore;

2. *creativo* per sviluppare la tendenza a creare nuovi modi di relazionarsi con gli altri, migliorando sé stessi;
3. *caring* o *etico empatico* per acquisire una maggiore sensibilità nel percepire lo stato d'animo degli altri e prendersene cura.

Ann Sharp conclude il suo intervento sottolineando il concetto di comunità di ricerca come luogo naturale del dialogo in cui i concetti sono condivisi, centrali e controversi. In un contesto simile, i bambini sono in condizione di analizzare temi e problemi che stimolino la ricerca della conoscenza, hanno la possibilità di confrontarsi con diverse ipotesi di interpretazione del mondo e con diversi percorsi logici. Si arriva così in una dimensione filosofica dell'esperienza come percorso di formazione.

Caroline Cinq-Mars, di La Traversee (Quebec), parla dell'uso che si può fare del curriculum P4C per educare

alla non violenza. Introducendo, invita tutti a riflettere sull'importanza della prevenzione di atteggiamenti violenti, in tempi di continui conflitti internazionali e guerre senza fine. L'obiettivo che si può raggiungere utilizzando la P4C è lo sviluppo del pensiero critico, con la prospettiva di far acquisire ai bambini le competenze necessarie per descrivere il disagio. Si fanno sedere i bambini in cerchio, si propone loro la lettura di un testo e si scelgono gli argomenti da discutere, ponendoli "in controversia". Le modalità utilizzate e i contenuti proposti sono lo strumento per incrementare l'autostima e potenziare le abilità sociali: la cooperazione, l'assertività, l'empatia, l'autocontrollo. I risultati ottenuti e controllati scientificamente sono stati positivi.

Daniela Camhy della Università di Graz (Austria) parla di come il curriculum P4C sia efficacemente usato

con l'obiettivo di sensibilizzare i bambini nell'ambito dell'intercultura. Sottolinea come razzismo e xenofobia siano problemi di estrema attualità dell'Europa multirazziale e evidenzia come sia necessario sensibilizzare i bambini verso la cooperazione, l'apertura nell'accogliere nuove ideologie e modi diversi di guardare la realtà. Ci si propone di incoraggiare l'acquisizione di abilità adeguate a gestire una comunicazione efficace, ad esercitare il pensiero critico nell'affrontare contenuti che creano controversie, a percepire similitudini e differenze, a pensare in modo creativo, ad autocorreggersi. P4C è una strada per sviluppare questo tipo di approccio alla realtà, fondamentale per la costruzione di una società democratica.

Il pomeriggio è iniziato con l'intervento dell'argentino Walter Kohan della Università di Rio de Janeiro. Parla in italiano, preferisce

esprimersi in modo strano piuttosto che straniero e si guadagna subito sicuro ascolto e simpatia di tutti. Anche lui sottolinea l'importanza per i bambini di imparare a pensare, analizzando la realtà da un punto di vista critico, ma sottolinea anche che, per affrontare un percorso simile, è necessario modificare il rapporto tra docente e discente. Si delinea il punto cruciale della P4C: per portarla in classe in modo efficace, è fondamentale una formazione adeguata degli insegnanti, non solo dal punto di vista dei contenuti, ma anche del metodo. Espone inoltre la distinzione fra esperienza e verità e di come la verità si trasformi continuamente attraverso l'esperienza. L'alunno e l'insegnante intraprendono un percorso in cui nessuno dei due conosce alcuna verità: l'insegnante non conosce in anticipo cosa sia meglio e come sia meglio insegnare, ma modifica le pro-

prie idee e cresce durante il percorso di formazione insieme al suo gruppo-classe. Secondo Kohan il curriculum P4C costituisce un'occasione per aprire l'educazione dell'infanzia all'esperienza e pone i bambini nella condizione di essere formati secondo i loro tempi e le loro necessità: la formazione e l'educazione è per docente e discente ogni volta un percorso nuovo, in cui il rapporto è caratterizzato dallo scambio e dal dialogo; l'apprendimento non è a senso unico e non significa *prendere per sé qualcosa che appartiene a qualcun altro* e il docente non pretende che il bambino impari ad essere, a fare, a comportarsi come un adulto, ma si pone nella condizione di "crescere insieme".

Irene De Puig, IREF di Barcellona (Spagna), parla dell'applicazione del metodo P4C per lo studio dell'educazione ambientale. Mostra un cd-rom realizzato

in modo da accompagnare il discente nel percorso di apprendimento con metodo critico. Ogni contenuto è collegato al maggior numero possibile di informazioni e ogni informazione è sostenuta da suggestioni visive, auditive, estetiche. Il bambino trova la sua strada per apprendere secondo la propria sensibilità, le informazioni fondamentali, nel caso specifico sull'ambiente. Si parla ad esempio dei vulcani. Le nozioni scientifiche sono corredate di immagini fotografiche di scenari reali e di opere d'arte; durante la consultazione, si possono ascoltare opere musicali a scelta. Segue un questionario che permette al bambino di valutare ciò che ha appreso e come. Rispondendo alle domande, emerge che tipo di percorso si è fatto per arrivare alla conoscenza dei contenuti, quali suggestioni ci hanno agevolato e perché. Irene De Puig conclude sottolineando che “conver-

tire” la classe in comunità di ricerca è il fondamento della modalità di approccio della P4C (lo strumento, messo a punto all'università di Barcellona, è consultabile sul sito www.grupiref.org).

Al successivo dibattito partecipano: Luca Illetterati (Centro interuniversitario di Didattica della Filosofia, Università di Padova), Irene de Puig (IREF, Innovació i Recerca per l'Ensenyament de la Filosofia, Barcellona, Spagna), Walter Kohan (Università di Rio de Janeiro, Brasile), Daniela Camhy (ACPC Austrian Center of Philosophy for Children - Università di Graz, Austria), Alessandro Volpone (Rappresentante Associazione per la Consulenza Filosofica *Phronesis* di Torino). Coordina Marina Santi, che passa la parola a Luca Illetterati e invita il Prof. Enrico Berti, presente in aula magna, a contribuire con un intervento.

Luca Illetterati esprime le

sue riserve sul curriculum di P4C, dichiarando che pensare e fare filosofia sono due operazioni diverse. Come riferimento principe delle riforme scolastiche si rifà alla riforma Gentile, in cui insegnare filosofia significa insegnare storia della filosofia; parla dell'importanza fondamentale dell'apprendimento dei contenuti della filosofia e della logica e dichiara che un bambino che indaga la realtà con curiosità e metodo, è un bambino normale e non un filosofo. Conclude su invito di Marina Santi, sintetizzando il suo intervento con due domande:

- che idea abbiamo di filosofia quando parliamo di filosofare nella P4C?

- che differenza c'è nella P4C tra filosofare e pensare?

Prende la parola Alessandro Volpone che risponde a Illetterati, sottolineando come ci sia una differenza netta tra l'insegnamento dei contenuti della filosofia e

l'uso della filosofia come strumento per raggiungere altro: spiega che nel primo caso, è necessario che l'obiettivo del docente sia l'apprendimento della filosofia, l'importanza è il trasmettersi della materia; nel secondo caso la filosofia è utilizzata per altre finalità, che ricadono al di fuori della materia in quanto tale: il consulente filosofico, ad esempio, usa la filosofia per portare il suo interlocutore a ritrovare il benessere interiore, non intende insegnargli Aristotele. Anche Volpone conclude, riassumendo il suo intervento con una domanda:

- Può esistere un doppio binario per filosofare nella scuola con finalità diverse?

Su richiesta di Marina Santi, il Prof. Berti, rivolgendosi a Illetterati, sottolinea come finora forse si sia data poca attenzione alle forme nuove della filosofia, al curriculum della P4C, ai *Cafè Philo* e al Counseling; dice che forse la

preoccupazione per il non tramandarsi dei contenuti filosofici deve concretizzarsi in un maggior interesse nei confronti di questi curricoli, da parte di chi dei contenuti della filosofia si è sempre occupato. Guarda quindi all'apertura verso le pratiche filosofiche con interesse, ma anche con la preoccupazione che l'uso della filosofia come "strumento" (di cui parlava Volpone, in un'accezione positiva) possa far deteriorare in qualche senso e misura l'immagine della disciplina, perdendo di vista i contenuti come fondamento sostanziale. Conclude con la domanda:

- La filosofia è in grado di sopportare un uso "strumentale" senza perdere la sua peculiare specificità?

Riprendono velocemente la parola sia Illetterati che Volpone. Illetterati commenta i timori di Berti osservando che essi svaniscono se, come si diceva in precedenza, si conserva comun-

que lo studio disciplinare accanto agli usi altri della filosofia. Volpone ricorda che la filosofia non nasce solo ed esclusivamente dallo stupore e dalla meraviglia, di aristotelica memoria, ma pure da "*insecuritas*" (secondo la terminologia di Giuseppe Semerari), cioè da istanze di rassicuramento razionale, nei confronti di se stessi, il Mondo, gli Altri. Da questo punto di vista, cercare di sviluppare abiti mentali, coltivare la riflessione, il pensiero argomentativo, ecc., mediante la filosofia o il filosofare, sono aspetti che vanno ben oltre il mero scopo della produzione-riproduzione disciplinare.

Irene de Puig e Walter Kohan rispondono sullo stesso piano, sottolineando l'importanza che la P4C ha nel cambiare l'approccio dell'insegnante nella relazione docente/discente e nel creare in classe una comunità di ricerca. Daniela Camhy ribadisce l'efficacia

del curricolo e di come questa sia stata scientificamente provata.

Il dibattito si conclude lasciando aperte le domande.

Il 3 settembre è Marina Santi ad aprire i lavori. Risponde alla provocazione di Illetterati del giorno precedente: filosofare secondo il metodo di P4C non è insegnare la storia della filosofia, né la disciplina accademica con il suo linguaggio tecnico, filosofare è, nel curricolo P4C, condurre un'attività intellettuale peculiare per il suo approccio nei confronti dell'indagine del mondo. La comunità di ricerca è sia il contesto di insegnamento-apprendimento in cui sono attivate le sessioni filosofiche, sia l'obiettivo educativo fondamentale del curricolo. Nella P4C si costruiscono comunità attraverso la ricerca intellettuale per lo sviluppo della consapevolezza e della riflessione, della condivisione dei significati e della promozione di una solida-

rietà umana fondata su base razionale. La comunità di ricerca filosofica è comunità di pratica, perché filosofare è un modo per vivere ed agire; è comunità di discorso, perché filosofare è dialogare e argomentare; è comunità di apprendimento, perché in essa si costruisce insieme conoscenza; è comunità socioculturale perché è luogo di relazioni di identità e diversità. Per creare in classe una comunità di ricerca è necessario poter far riferimento a un quadro teorico psicopedagogico e filosofico preciso. Non ci si può improvvisare "facilitatori" di una comunità di ricerca, perché la condizione del facilitatore non è la stessa dell'insegnante nel suo ruolo comunemente.

Segue l'intervento di Maura Striano (Dipartimento di Scienze dell'Educazione e dei Processi Culturali e Formativi dell'Università di Firenze). Inizia, asserendo che nessuno mette in dubbio il

fatto che ogni sapere sia caratterizzato da una specifica struttura epistemica e regolato da una serie di caratteristiche di accesso al conoscere, ma non si può trattare la conoscenza di un sapere come l'acquisizione di un prodotto, è invece necessario impadronirsi degli strumenti per "entrare" nelle discipline. Per poter individuare le vie e le modalità per avviare i soggetti in formazione al sapere filosofico, bisogna analizzare tali strumenti. Da ciò deriva da parte del docente, una focalizzazione della struttura epistemica del sapere filosofico che ne evidenzia da un lato la configurazione "zetetica" (Kant), dall'altro la matrice euristica (Dewey), mettendo in evidenza la dimensione della costruzione come essenziale, per garantire un accesso significativo e formativo (Perkins). In tale dimensione, l'accesso al sapere filosofico si configura come euristico ed operativo, ovvero tale da consentire ai

soggetti in formazione di entrare direttamente nella struttura epistemica della materia, di impadronirsi dei suoi strumenti esplorativi e conoscitivi (Lave, Wenger), partecipando in modo sempre più "legittimo", ai processi della conoscenza. Su queste basi, il modello formativo più rispondente alle indicazioni è quello della "comunità di ricerca filosofica" (Lipman), che concretizza la "matrice sociale" del conoscere filosofico, proponendosi come soggetto epistemico in evoluzione dinamica, in cui tutti i partecipanti svolgono un ruolo attivo e responsabile e contribuiscono alla costruzione di un prodotto conoscitivo comune.

Conclude gli interventi del mattino Antonio Cosentino (CRIF – Roma; Università della Calabria). Parla della formazione dei docenti-facilitatori. Introduce un modello di formazione che definisce della riflessione-in-

azione e spiega come fornisca una buona risposta al problema del rapporto fra conoscenza dichiarativa e conoscenza procedurale, nello sviluppo della professionalità di ogni docente. Tale modello apre la formazione professionale dei docenti alla andragogia e alla *management education*, oltre che alla pedagogia scolastica. Passa a evidenziare come le varie fasi del percorso, portino il docente ad approfondire la riflessione sul meta-insegnamento e a raggiungere strumenti metacognitivi raffinati.

I processi riguardano:

- *Il setting*
- *I soggetti*
- *Gli oggetti*
- *La comunità di ricerca e i processi di socializzazione*
- *I processi di costruzione sociale della conoscenza*
- *I processi di "coscientizzazione" di teorie implicite*
- *I processi di automonitoraggio e metacognizione*
- *I processi di decentramento del sé*

Il convegno si conclude con una parte dedicata ai percorsi svolti nelle scuole del territorio italiano, seguendo il curriculum della P4C. Su due tavoli, coordinati rispettivamente da Maurra Striano e Antonio Cosentino, vengono presentati i progetti di diverse scuole di Rovigo, Padova, Pisa, Grosseto, Varese, Cesena, Cagliari, Cosenza.

Le insegnanti delle scuole presentano i risultati delle attività delle loro sperimentazioni con gli alunni. Si parla di obiettivi raggiunti, di miglioramento del livello di attenzione, della capacità di concentrazione e del rispetto e dell'ascolto dell'altro, si parla insomma di quelle competenze trasversali che migliorano sempre, quando gli strumenti per incrementarne lo sviluppo non sono coercitivi e gli argomenti trattati in classe non sono noiosi. Le insegnanti nella loro esposizione, hanno smesso di parlare di percor-

so, di comunità di ricerca, di come hanno lavorato per arrivare all'apprendimento dei contenuti e alla realizzazione dei prodotti. È stato chiaro che la presenza in classe di un facilitatore esperto di P4C ha creato le condizioni perché i bambini si muovessero nel loro percorso di apprendimento, secondo un approccio diverso, ma il filosofare di cui si era discusso anche con toni accesi nel corso degli interventi degli esperti, si è disperso. In que-

sto contesto è emerso come il valore della formazione dei docenti sia fondamentale per affrontare i curricoli tradizionali con il metodo della P4C, solo così il luogo della filosofia non sarà più solo quello deputato dei Licei, degli Atenei o dei circoli di studio, perché solo da chi la conosce veramente a fondo, la filosofia può veramente essere impiegata anche per raggiungere obiettivi al di fuori del suo puro e semplice apprendimento.

Notiziario

Libri in uscita

Augusto Cavadi, *Quando sta male chi è sano di mente. Introduzione alla consulenza filosofica*, con *Breve storia del counseling filosofico* a cura di Neri Pollastri (Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003)

Come ammettono gli psicoterapeuti più sinceri, spesso bussano alla porta del loro studio persone sanissime dal punto di vista medico e psichico che, in realtà, sono alla ricerca di un orientamento esistenziale o di un confronto intellettuale sulle grandi domande della vita. A questi “clienti” (gli stessi che, prima della “secolarizzazione” contemporanea, si rivolgevano ai confessori e ai direttori spirituali) la psicologia ha poco o nulla da dire: senza saperlo, essi chiedono una consulenza filosofica.

Ma cos'è, oggi, un consu-

lente filosofico? Di quali problemi si occupa? Quali sono le esperienze effettive di questa pratica? A chi rivolgersi per saperne di più?

Sono alcune delle domande cui risponde, con linguaggio accessibile e accattivante, questo volume: dopo la fortunata traduzione di libri americani e francesi dedicati all'argomento, il primo pensato e scritto in italiano.

La trattazione è impreziosita da una breve storia del *philosophical counseling* nel mondo a cura di uno dei pionieri italiani di questa nuova professione.

Pratica Filosofica: una questione di Bildung?

**7° Convegno Internazionale di Pratica Filosofica,
Copenhagen, 3-6 agosto 2004**

Organizzato da

- The Danish University of
Education, Copenhagen

In cooperazione con

- Copenhagen Business
School (CBS)
- The International Society
for Philosophical Practice
(IGPP)
- The Danish Society for
Philosophical Practice
(DSFP)

Con la partecipazione di

- Richard Shusterman, Pro-
fessor of Philosophy
(USA)
- Hartmut von Hentig, Pro-
fessor of Philosophy
(Germany)
- Robert Spaemann, Profes-
sor of Philosophy (Ger-
many)
- Gerd Achenbach, Dr,
Chairman of IGPP and

Philosophical Practitioner
(Germany)

- Anders Lindseth, Professor
and Philosophical Practi-
tioner (Norway)
- Lars-Henrik Schmidt,
Rector and Professor of
Philosophy (Denmark)
- Ole Fogh Kirkeby, Profes-
sor of Philosophy (Den-
mark)
- Petra von Morstein, Pro-
fessor of Philosophy and
member of The Canadian
Society of Philosophical
Practice (Canada)
- Kari Martinsen, Professor
(Norway)

Tema del convegno

Con l'incremento dell'in-
dividualizzazione e della mol-
teplicità degli stili di vita
nella tarda modernità e con il

declino della “grande narrativa” della filosofia accademica, si sta andando verso ciò che Lars-Henrik Schmidt, professore di filosofia e rettore della Università Danese di Pedagogia, ha chiamato “l’epoca dell’autoformazione”. Come individui cercando di orientare noi stessi in un mondo in rapido cambiamento, dobbiamo creare noi stessi come un’opera d’arte. Nell’antichità, la filosofia era un’arte di vita e una prassi di cura-di-sè etica, aveva, cioè, sia un intento etico, che estetico.

Nella disciplina di Filosofia dell’Educazione il concetto appartenente alla cultura germanica di “Bildung” (Schiller, Goethe, Humboldt e l’ultimo Gadamer) sta godendo di una rinascita. Il termine è di difficile traduzione. È opposto a terapia e ad addestramento professionale ed è correlato con ciò che nella lingua inglese viene chiamata un’educazione liberale, autoedificazione oppu-

re, con le parole di Richard Rorty, un modo di “ride-scrivere noi stessi” nell’epoca dell’accidentalità.

La Pratica e il Counseling Filosofici sono un nuovo campo della filosofia che ha una notevole affinità con le nozioni di cura-di-sè etica e di Bildung. Essa è stata per la prima volta descritta nel 1981 dal filosofo tedesco Gerd Achenbach e si è da allora configurata come una disciplina e prassi a livello internazionale. Essa rappresenta un tentativo di unificare riflessione ed azione: migliorare la vita attraverso un dialogo con un consulente filosofico.

L’intento della Pratica e del Counseling Filosofici è di aiutare l’ospite, il consultante, a divenire più consapevole della propria auto-comprensione e delle sue proprie assunzioni filosofiche ed infine ad investigare criticamente queste assunzioni. La Pratica Filosofica non dovrebbe essere confu-

sa con la terapia né con un addestramento educativo. È una prassi che dischiude uno spazio per l'indagine su questioni etiche, valoriali ed esistenziali.

Il risultato della fusione del pensiero filosofico con la vita reale non è né un ibrido fra filosofia e psicologia, né un incrocio fra filosofia e pedagogia, bensì filosofia vera e propria.

Oggi, la pratica filosofica sta guadagnando terreno, non solo nella consulenza individuale, ma anche nel supportare aziende, organizzazioni ed associazioni nei loro tentativi di investigare criticamente e discutere le loro convinzioni, valori ed orientamenti.

Con il 7° Convegno internazionale di Pratica Filosofica noi vorremmo esaminare la natura della Pratica Filosofica, le sue relazioni con il concetto di Bildung e la necessità del dialogo che può fortificare l'auto formazione individuale ed al tempo stes-

so riconosce le limitazioni dell'autoformazione stessa. La conferenza discuterà le possibilità dello sviluppo della Pratica Filosofica al di fuori dell'Accademia nei settori dell'educazione, sviluppo delle risorse umane, salute e cura, così come in quelli del business e del management. Ma naturalmente rifletterà criticamente anche entro discipline strettamente accademiche quali, ad esempio, la filosofia dell'educazione.

Informazioni generali

Sede del convegno

- Copenhagen Business School (CBS), Solbjerg Plads 3 DK-2000 Frederiksberg

Lingua del convegno

- Inglese (non saranno presenti servizi di traduzione)

Programma e registrazione

- Ottobre 2003, I annuncio e

Phronesis

Call for Paper

- Gennaio 2004, II annuncio, programma e form di registrazione
- Aprile 2004, deadline per gli abstract dei contributi
- Giugno 2004 deadline per la registrazione

Sito web

- www.dpu.dk/konferencer

Promotore

- Finn Thorbjørn Hansen, +45 8888 9490, e-mail: fth@dpu.dk

Organizzatore

- Anne Slej Kristensen, Rektoratet, Emdrupvej 101 DK-2400 Copenhagen NV, Denmark, T: +45 8888 9055, F: +45 8888 9701, e-mail: askr@dpu.dk

Costo d'iscrizione

Prima del 1 maggio 2004:

DKK 2000 (studenti 1200)

Dopo il 1 maggio 2004:

DKK 2500 (studenti 1600)

(Il costo include la sola partecipazione ai lavori)

Praticando la Filosofia del Management

**Secondo Convegno Internazionale di *Philosophy for Management*, St. Anne's College, Oxford,
7-11 luglio 2004**

Questo secondo convegno è rivolto a coloro che hanno seguito il fortunato convegno "Sviluppando la Filosofia del Management", tenutosi al St. Anne's College nell'estate 2002 e che ha richiamato delegati da 20 paesi. Sarà di particolare interesse per filosofi, ricercatori ed insegnanti di management, consulenti e manager praticanti.

Saranno benvenuti i contributi ed i delegati provenienti da tutte le culture e di tutte le tradizioni intellettuali.

Il convegno è organizzato da *Philosophy of Management* (già *Reason in Practice*)

Intenti

Il Management come insieme di idee, come funzione

e come gruppo non è mai stato più autorevole o manifesto, mentre la complessità e l'impatto del suo lavoro continuano a svilupparsi nelle diverse culture. Dalla Conferenza del 2002 gli scandali societari, i fallimenti e le ripetute proteste per la globalizzazione hanno aumentato l'interesse intorno ai poteri ed alle responsabilità dei manager. In questo contesto, non è mai stato così necessario l'impegno filosofico sulla teoria e la pratica del management e sulle questioni di competenza dei manager. Questa conferenza offrirà ai teorici ed agli esperti un'opportunità di presentare nuovi lavori di filosofia del management e coniugherà il potere delle competenze e dei metodi fi-

losofici con le questioni filosofiche e pratiche del management presenti entro culture ed esperienze diverse.

Struttura del Convegno

- Sessione plenaria, con i principali relatori invitati.
- Presentazione dei contributi in sessioni parallele.
- Workshop, discussioni pianificate ed interviste.
- Presentazioni del poster.
- Workshop degli esperti, includenti temi come: esperienza o osservazione di processi e tecniche filosofici usati dai manager; casi di applicazione del pensiero delle tecniche filosofici nella pratica nello sviluppo del management; dimostrazioni dei metodi e dei materiali filosofici usati dai manager.

Campi

Sono richiesti contributi pratici e teorici negli ambiti sopra indicati concernenti ogni aspetto della filosofia del management, inclusi:

- Presupposti della pratica

e della teoria del management.

- Concetti impiegati nel pensiero e nella pratica del management.

- Rappresentazioni del management e miti manageriali che informano la teoria e la pratica del management;
- Metodologie del management.

- Rilevanza ed applicabilità delle tecniche filosofiche e delle conoscenze specifiche per l'educazione, l'addestramento e la pratica del management.

- Applicazione delle discipline filosofiche alle questioni affrontate dai manager.

Correnti

In riferimento al titolo del convegno, saranno accolti i contributi che rifletteranno filosoficamente sull'esperienza e la pratica, e con espliciti riferimenti della teoria nella pratica.

Si invitano inoltre i partecipanti a proporre per le loro

sessioni strutture cooperative: ad esempio paper, risposte preparate, discussioni moderate, approcci contrapposti ai problemi con documenti scritti da teorici e praticanti.

Sono particolarmente auspicabili contributi sui seguenti temi:

1. Filosofia e filosofare nel mondo quotidiano del lavoro: suoi usi per le organizzazioni e gli individui.

2. Nozioni di uso del pensiero critico nel e sul management.

3. Questioni etiche per le organizzazioni ed i manager, in quanto individui includenti in sé lavoro, carriera, identità e significato.

4. Educazione del management: come contribuiscono o possono farlo la filosofia, il filosofare ed i filosofi?

5. Epistemologia del management: questioni concernenti conoscenza, apprendimento, esperienza, razionalità, emozioni, pensiero strategico, presa di decisioni.

6. Questioni politiche del management: governo corporativo e responsabilità; stakeholders e shareholders; giustizia, democrazia e rappresentanza nel lavoro; applicabilità dei concetti politici nelle organizzazioni.

7. La storia delle idee del management, il loro sviluppo e le origini filosofiche.

8. Impatto della filosofia e del filosofare sulla teoria, la pratica e l'efficacia del management.

9. I filosofi ed i loro contributi – reali o potenziali – alla teoria ed alla prassi del management.

10. Approcci filosofici non occidentali al management (africani, asiatici, indiani, latinoamericani ed altri).

11. Contributi femministi alla teoria e prassi del management.

12. Comprensione e gestione dei processi di cambiamento: cosa ci può dire il pensiero filosofico sul fallimento e sul successo delle iniziative di gestione del

cambiamento?

13. Anniversari

- 1979: viene sviluppato il primo “foglio elettronico”, VisiCalc; si invita a considerare filosoficamente il significato e l'impatto di questa innovazione.

- 1954: pubblicazione di *The Practice of Management*, di Peter Drucker; 1904: pubblicazione di *Nostromo*, di Joseph Conrad. Saranno benvenuti i contributi filosofici rilevanti per il management su alcuni aspetti di tali libri. Ciò potrebbe includere una discussione, critica o positiva, di: contenuto, origine intellettuale, stile, ricezione, influenza, rilevanza per la comprensione, l'insegnamento e la pratica del management.

Altri anniversari che possono essere presi in considerazione, sono il 25° della pubblicazione di *The System Approach and its Enemies* di West Churchman, *Quality is free: The Art of Making Quality Certain* di Phil Crosby, *La*

condizione postmoderna di Jean-Francois Lyotard; la morte di Herbert Marcuse; la nomina di Andrew S. Grove a presidente della Intel Corporation.

La lingua del convegno è l'inglese

Sito della rivista

www.managementphilosophers.com

Contatti

alerts@managementphilosophers.com

Oxford Conference Philosophy of Management, 74a Station Road East, Oxted Surrey RH8 0PG UK

Comitato organizzatore

Nelarine Cornelius, Brunel University
Paul Griseri, University College London
Nigel Laurie, Philosophy of Management (presidente)

Comitato Consultivo

Michael Freedon, Mansfield

Phronesis

College, Oxford
Keith Grint, Said Business
School, Oxford
Leonard Minkes, Università

di Birmingham e Business
School dell'Università di
Glamorgan.

Phronesis

Questo numero è stato concluso il 30 novembre 2003