

ALLA RICERCA DELLA VI(T)A PERDUTA: FILOSOFIA, FILOSOFO E «CONSULENZA» IN GERD B. ACHENBACH

FLAVIA MONCERI*

Abstract: lo scopo di questo lavoro è mostrare che la consulenza filosofica, nella versione elaborata dal suo fondatore Gerd B. Achenbach, può contribuire all'ormai indifferibile ripensamento del concetto dominante di filosofia, della quale talora si decreta persino la «morte». Tale compito spetta ai filosofi e implica un ripensamento del proprio posizionamento nel contesto, affrontando la questione relativa a cosa significhi «fare filosofia» oggi, *perché* e *per chi*. La mia tesi centrale è che a questo scopo sia necessario rifiutare la riduzione della filosofia a quell'unica e ancora dominante definizione di derivazione moderno-occidentale, in modo da riconoscerne un'inesauribile vitalità. Ma ciò presuppone anche la decisione dei filosofi di praticarla *nella* e *con* la loro vita.

Keywords: Gerd B. Achenbach – consulenza filosofica – crisi e morte della filosofia – filosofia e filosofo

Abstract: the article aims to show that philosophical practice, in the version elaborated by its founder Gerd B. Achenbach, can contribute to the now urgent rethinking of the dominant notion of philosophy, a philosophy that indeed has been sometimes diagnosed with «death». This task falls to philosophers, implying a rethinking of their positioning within their context, by addressing the question of what «doing philosophy» means today, *why* and *for whom*. My main point is that at this aim the refusal is necessary to reduce philosophy to that single and still dominant definition of Western modern origin, so that its inexhaustible vitality may be recognized. However, this also presupposes the philosophers' resolution to practice it *in* and *with* their own life.

Keywords: Gerd B. Achenbach – philosophical practice – crisis and death of philosophy – philosophy and the philosopher

* Flavia Monceri, Professore ordinario di Filosofia politica GSPS-01/A, Università degli Studi del Molise.
Email: flavia.monceri@unimol.it.

1. Ripensare la filosofia

Il dibattito sulla «fine», o proprio sulla «morte», della filosofia è in corso da lungo tempo, ben da prima di essere rivitalizzato da affermazioni come quella di Stephen Hawking e Leonard Mlodinow secondo cui «la filosofia è morta» perché «non ha tenuto il passo con i moderni sviluppi della scienza, particolarmente della fisica», motivo per il quale «gli scienziati sono diventati i portatori della torcia della scoperta nella nostra ricerca della conoscenza»¹. A questo dibattito hanno infatti partecipato, lungo tutto il corso del Novecento, filosofi di diversa estrazione e convinzioni²; inoltre, la questione della crisi, del declino e delle condizioni di possibilità di una «vitalità» effettiva della filosofia è ricorrente anche nei secoli precedenti, se è vero, come ricorda Rüdiger Bubner, che

«la crisi di legittimità è un fenomeno che accompagna costantemente la filosofia. Da quando si dà filosofia, la questione «a che scopo?» la segue come un'ombra. È un errore vedere in ciò qualcosa di storicamente nuovo. Persino le contemporanee forme di negazione della sua legittimità provengono dal diciannovesimo secolo»³.

Il pessimo stato di salute, se non proprio la morte della filosofia, può essere naturalmente rintracciato in tutte le sue articolazioni disciplinari, incluse le filosofie cosiddette «applicate». Per fare il solo esempio della filosofia politica, anche Leo Strauss all'inizio degli anni 1950 diagnosticava che essa «oggi [...] si trova in uno stato di decadenza e forse anche di putrefazione, qualora non sia del tutto scomparsa», in quanto «non solo vi è disaccordo completo riguardo al suo oggetto, ai suoi metodi e alla sua funzione, ma anche la sua stessa esistenza in una qualunque forma è diventata discutibile»⁴.

Ora, nonostante la sua rilevanza e la sua continua riproposizione, il mio intento in questo lavoro non è analizzare e neppure prendere parte a questo dibattito, principalmente perché lo considero uno pseudo-dibattito su una pseudo-questione. Fin dagli inizi del mio incontro con «la» filosofia rifiuto, infatti, il presupposto senza il quale tale dibattito non sarebbe neppure possibile, vale a dire l'idea che si possa parlare della vita e della morte della filosofia perché si sa *cosa* essa sia, definendola in un modo tanto univoco da poterne individuare la nascita, lo sviluppo, il processo di invecchiamento e

¹ S. Hawking, L. Mlodinow, 2010, 5. Per una discussione della tesi sostenuta da Hawking e Mlodinow si veda C.D. Scott, 2012. Più in generale, sul rapporto fra scienza e filosofia in connessione al tema della fine o della morte della seconda si veda S. De Haro, 2020. Tutte le traduzioni da lavori scritti in lingua straniera sono mie, ove non altrimenti indicato in bibliografia. Ringrazio Paolo Biondi e Marco Menon per la loro attenta lettura di questo lavoro e per i preziosi commenti.

² Per un'interessante analisi di tale dibattito si veda I. Thomas-Fogiel, 2011. Si vedano anche, tra gli altri, C. Castoriadis, 1989; D.E. Cooper, 1993.

³ R. Bubner, 1978, 2. Più ampiamente si veda H. Lübke (Hrsg.), 1978, in cui il saggio di Bubner è inserito.

⁴ L. Strauss, 1977, 42. Si veda anche B. Barry, 1980.

persino la morte, proprio come accade per un individuo umano. D'altro canto, se invece con «morte della filosofia» s'intende soltanto quella di un suo particolare significato, di un certo particolare modo d'intenderla, allora mi accontento di salutarla definitivamente, augurandole buon viaggio e continuando per la mia strada.

Mi pare infatti che quando se ne decreta e se ne celebra o se ne piange la morte (a seconda dell'affetto che si prova per essa) ci si riferisca a una particolare forma o manifestazione della filosofia, quella che è ormai tradizionalmente ritenuta tale perché a un certo punto è stata convenzionalmente canonizzata così e non altrimenti, elaborandone una particolare definizione nel corso della modernità occidentale e a partire da una particolare ricostruzione del suo sviluppo, ben più complesso della riduzione che ne è stata operata. Ma in questa definizione la filosofia era già morta, almeno per me, nel momento in cui l'ho incontrata nel mio percorso di «istruzione» e «formazione» alla filosofia ormai più di quarant'anni fa, un percorso che la riduceva (e la riduce) a una «disciplina» inserita nel sistema delle scienze con lo scopo di formare «specialisti» ed «esperti» in filosofia che sappiano «correttamente» leggere, interpretare, ripresentare e riapplicare continuamente le opere e le posizioni dei «giganti» del passato, ad esempio di Kant e di Hegel.

Mi si potrebbe allora legittimamente chiedere perché scriva questo saggio. La risposta è semplice e coincide con una domanda altrettanto semplice, eppure fastidiosa: «La ormai piuttosto diffusa convinzione che la filosofia sia in procinto di morire, se non proprio morta, implica anche la morte dei filosofi?». Si concederà, infatti, che ciò che viene nominato filosofia, qualunque sia il significato attribuito a tale concetto, non possa che essere un'entità immaginata se non proprio immaginaria, quando si prescinda da coloro che la incarnano in ogni tempo e luogo – i filosofi per l'appunto – nonostante tutti gli sforzi per separare *l'eternità* della filosofia dalla *temporaneità* del filosofo. Dunque, quella semplice domanda conduce subito ad altre: «Che fine fanno i filosofi – e di conseguenza anche io – se la filosofia muore? E se la filosofia fosse invece già morta, come qualcuno ritiene, che fine hanno fatto i filosofi – e quindi anche io? ». Perché forse la filosofia è morta, ma io – *questo* filosofo – non ancora, e se non posso più definirmi filosofo, perché la filosofia non esiste più, emerge sicuramente un problema, perlomeno quanto alla mia (auto-)identificazione.

A ciò si aggiunge la circostanza che le uniche (insoddisfacenti) risposte a disposizione, per quanto riesco a vedere, suggeriscono una serie di ruoli tesi meramente a perpetuare la memoria della defunta, per così dire, una sorta di «culto» della filosofia. Per esempio, posso certo essere ancora, ma anche *soltanto*, «un professore di filosofia» o meglio di «storia» della filosofia, visto che si tratta di qualcosa di ormai non più in vita; oppure un «esperto» di filosofia, benché sempre di quella passata, che cerca di farla «rivivere» chiosandola e ri-chiosandola, cercando al suo interno quella posizione, quel frammento, quella parola, insomma quel «dettaglio» che potrebbe forse avere ancora una qualche

presa nel nostro presente. Sicuramente, però, non posso essere un filosofo se la filosofia non vive più attraverso di me, ovvero se non posso più dar vita alla filosofia attraverso la mia.

Ecco, questo problema d'identificazione è ciò che m'interessa e la sua discussione in questo lavoro tende a: 1) confutare l'idea che «la» filosofia sia morta; 2) combattere l'idea che il filosofo debba accontentarsi di essere un «professore», «specialista», «esperto» o «cultore» della tradizione della «filosofia occidentale»⁵ – una sorta di antiquario o di bibliotecario/conservatore della filosofia del passato⁶; 3) sostenere che filosofia vuol dire altro e che essa non può morire se la si considera non come una particolare tradizione del pensiero, ma come qualcosa che assume la forma che gli danno coloro che la praticano, dentro e fuori dal «sistema scientifico-accademico»; 4) interrogarmi sulla figura del filosofo oggi, il che significa su di me e sul concetto di filosofia che devo accettare per evitare di considerarla morta. Almeno a quanto pare, rimanendo all'interno dei confini territoriali «disciplinari» e della propria «comunità», la stragrande maggioranza di quanti sono inseriti entro le «scienze filosofiche», in tutte le loro varie articolazioni gerarchicamente organizzate, non riesce ancora ad affrontare in maniera radicale e davvero «innovativa» nessuna delle questioni appena menzionate. Proprio perciò, almeno *potrebbe* essere il caso di andare a cercare altrove – fuori da quei confini e da quella comunità.

Per tale motivo, prenderò qui in esame alcuni aspetti del pensiero di Gerd B. Achenbach⁷, considerato il fondatore della consulenza filosofica, che ha anche di recente ribadito tale «paternità», ricordando che «il concetto di “Philosophische Praxis” è stato coniato da me nel 1981, con la prima fondazione al mondo di una tale istituzione»⁸.

⁵ Nel considerare questa espressione, sembra interessante ricordare, con J. Platzky Miller, 2023, che i presupposti e le idee per il suo conio «sono relativamente recenti, poiché emergono dapprima a seguito del colonialismo europeo a partire dal sedicesimo secolo e culminano alla svolta del ventesimo secolo, mentre il termine “filosofia occidentale” viene usato ampiamente a partire dagli anni '40 del Novecento» (1235). Tale più che diffusa espressione, tuttavia, «è nel migliore dei casi vaga e ambigua, e nel peggiore il prodotto di una storiografia distorta e razzista» (1254). Ma soprattutto, a parere di chi scrive, essa è frutto di una mistificazione funzionale a conservare l'idea di una supremazia almeno epistemica del cosiddetto Occidente, nonostante tutte le possibili «prove» della sua insostenibilità provenienti dal lavoro di quanti, ancora come chi scrive, si sono adoperati e si adoperano per mostrare l'origine e lo sviluppo inevitabilmente interculturale anche della «filosofia» (si veda F. Monceri, 2014).

⁶ In questo senso, nonostante non possa qui soffermarmi più ampiamente sulla questione, ritengo che alla filosofia possa essere estesa la tripartizione che Friedrich Nietzsche, 1974 ha proposto per la storia nella sua *Seconda inattuale* e che in effetti si possa parlare di una filosofia «monumentale», di una «antiquaria» e di una «critica», o meglio di tre atteggiamenti diversi del filosofo nei confronti della filosofia. E anche nel caso della filosofia, quello monumentale e quello antiquario sono di gran lunga i più diffusi – nonostante tutti i danni che hanno provocato e provocano – mentre quello «critico», pur spesso invocato a parole, è sfortunatamente molto poco diffuso, in particolare fra i filosofi accademici e gli «studiosi» di filosofia.

⁷ In questo lavoro considero principalmente G.B. Achenbach, 2009, con riferimenti a G.B. Achenbach, 1984; 2006; 2023.

⁸ G.B. Achenbach, 2023, 15. Anche R. Soldani, nella sua introduzione a G. Achenbach, 2009, sottolinea che egli può essere considerato il «padre della consulenza filosofica», per aver dato «inizio agli studi dedicati a

L'espressione «philosophische Praxis» evoca il legame dell'attività filosofica con qualcosa da «praticare», anche *nella* e *con* la *propria* vita, una sfumatura che in parte si perde nell'espressione italiana «consulenza filosofica»⁹, che traducendo «Praxis» con «consulenza» rinvia più direttamente a una specifica «professione» – la «consulenza», appunto, nelle sue molteplici forme, presenti in altrettanto molteplici ambiti. Tuttavia, lo scopo di questo saggio *non* è soffermarsi ampiamente sul concetto di «consulenza filosofica», né inserirsi nel dibattito relativo al suo «statuto», anche e soprattutto rispetto alle varie forme di «(psico)terapia» per stabilire, in definitiva, quale sia la declinazione migliore di questa «professione». Riservandomi di trattarne, semmai, in un lavoro esplicitamente dedicato, rimando qui all'ormai vasta letteratura in proposito¹⁰.

Molto più modestamente, propongo d'interrogarsi su ciò che la consulenza filosofica può fare per la filosofia, perché m'interessa mostrare che essa, nella versione elaborata dal suo primo (ri)propositore in epoca contemporanea¹¹, può contribuire a un ormai indifferibile e radicale ripensamento del concetto di filosofia che spetta ai filosofi operare, attraverso un ripensamento di se stessi e del proprio posizionamento nel contesto presente. Ciò implica, per ogni filosofo, acquisire una chiara consapevolezza dei propri presupposti e assunti, nonché dell'insieme di pratiche che a partire da essi potrebbe essere elaborato e a cui dovrebbe individualmente conformarsi. La questione, in definitiva, è cosa significa fare filosofia oggi, *perché* e *per chi*, ma essa può essere affrontata soltanto se e quando la filosofia non venga più ridotta a quell'unica definizione purtroppo ancora dominante, in modo da riconoscerne la vitalità, che da sempre dipende dal modo in cui i filosofi decidono di praticarla *nella* e *con* la loro vita.

Anch'io, infatti, come già Friedrich Nietzsche, per fare un solo caso esemplare, potrei sicuramente affermare che «stimo tanto più un filosofo quanto più egli è in grado di dare un esempio», e che tale esempio, come egli continua,

questa disciplina» e fondato, «nel 1982, la prima associazione mondiale per la consulenza filosofica» (2009, 9).

⁹ Su questa scelta traduttiva si veda quanto scrive N. Pollastri, 2007, 1: «dopo alcune letture e qualche primo contatto con studiosi italiani che sapevano, come me, *qualcosa* (anche se non molto) del fenomeno [siamo nel 1999, FM] – che, avevo scoperto nel frattempo, aveva nel mondo denominazioni diverse, la più frequentata delle quali era *Philosophical practice* – creai un sito Internet, credo il primo nel nostro paese, sul quale iniziai a usare quello che a me e ai miei colleghi di allora sembrava la traduzione italiana più adatta per la disciplina fondata vent'anni prima in Germania: *consulenza filosofica*».

¹⁰ Per una prima introduzione, oltre a G.B. Achenbach, 2009, si vedano in italiano almeno P.R. Raabe, 2001; R. Lahav, 2004; N. Pollastri, 2007; L. Marinoff, 2019. Si vedano inoltre L. Amyr, (ed.) 2017; O. Gruengard, 2023.

¹¹ Che la filosofia sia stata sempre un'impresa a carattere contemporaneamente pratico e teorico, sia detto solo di passaggio, lo dimostra prima di tutto la compresenza di teoria e prassi fin da quell'epoca greca cui si fa risalire la sua «nascita»: basti soltanto pensare al modo in cui la intendevano Cinici, Epicurei, Stoici e anche Socrate. In questo senso, la possibilità della consulenza filosofica è (stata) sempre a disposizione, persino nei momenti di maggiore chiusura ideologica nei confronti di tutto ciò che appare come «non-» o «meno-che-scientifico».

«deve essere dato con la vita visibile e non semplicemente con dei libri, a quel modo quindi che insegnavano i filosofi della Grecia: con l'aspetto, l'atteggiamento, il vestito, il cibo, i costumi più ancora che con il parlare o addirittura con lo scrivere»¹².

A ciò aggiungo solo, perché non mi pare cosa da poco, che se si accetta una tale prospettiva la filosofia non può essere considerata, come ancora si fa, fenomeno tipico e distintivo del solo Occidente – e per di più di un *certo* Occidente –, ma che essa, sotto nomi e forme differenti, si è sempre data e si dà legittimamente *ovunque*, di contro a qualsiasi tentativo di appropriazione e di essenzializzazione localistiche ed etnocentriche.

2. «Consulenza filosofica» e «filosofia»

La consulenza filosofica, per come la pensa e la delinea Achenbach, dev'essere prima di tutto tenuta distinta dall'idea di «terapia» per come la definiscono e la praticano coloro che provengono dalle «scienze psicologiche». Infatti, benché anche la consulenza filosofica si occupi senza dubbio «del male vissuto soggettivamente», il percorso che segue «*non è in modo prioritario l'analisi del soggetto e delle sue difficoltà, ma l'analisi della cosa e di quelle difficoltà che essa "crea" al soggetto*»¹³. La consulenza filosofica, dunque, non dev'essere in alcun modo pensata «come una *psicoterapia alternativa*», quanto piuttosto come «*alternativa alle psicoterapie*», perché ciò che persegue è in definitiva un «*cambiamento di atteggiamento verso le cose attraverso la chiarificazione*»¹⁴.

A questo scopo, però, la filosofia deve intendere se stessa come «*pratica*, azione comunicativa, esplorazione e organizzazione dialogica dei problemi, critica della «comunicazione distorta» e di ogni «trattamento»¹⁵, qualcosa che a quanto pare essa non riesce del tutto a essere, visto che Achenbach perviene alla proposta di una consulenza filosofica come qualcosa di diverso dalla filosofia nella definizione usuale. Come egli stesso ricorda, infatti, l'idea della consulenza filosofica è emersa per lui dalla rielaborazione di tre «esperienze». La prima consiste nella constatazione che la filosofia non riesce ancora a essere abbastanza pratica e che piuttosto «sopravvive in un ghetto accademico, dove ha perduto il rapporto con qualsiasi problema che opprime realmente gli uomini»¹⁶. In altri termini, si tratta della constatazione che la filosofia è sempre più divenuta un mero «gioco della mente», per così dire, che non riesce a instaurare – ma

¹² F. Nietzsche, 1985, 17.

¹³ G.B. Achenbach, 2009, 167.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Ivi, 76.

¹⁶ Ivi, 24. Il dibattito sulla differenza, e persino sull'inconciliabilità, fra filosofia accademica, o delle università, e filosofia come pratica di vita è, come noto, piuttosto risalente nel tempo. Fra i molti momenti e autori, cito qui soltanto A. Schopenhauer, 1992; e F. Nietzsche, 1985.

direi piuttosto che volontariamente evita – un concreto rapporto con la vita quotidiana degli individui, incluso il filosofo stesso.

La seconda esperienza cui Achenbach fa esplicito riferimento consiste nel constatare che, a fronte del ritirarsi della filosofia dall'impegno nei confronti di quella vita quotidiana, «il confronto con i problemi concreti degli individui nel XX secolo è stato appannaggio della psicologia», la quale ha finito per assolvere il ruolo un tempo ricoperto dai «preti», offrendo «a problemi individuali soluzioni generali» consistenti in «risposte "preconfezionate", parte di un patrimonio garantito»¹⁷, nonostante non fosse questo originariamente il suo scopo. In altri termini, si potrebbe certo dire che all'inizio la psicologia abbia tentato di colmare il vuoto lasciato dalla religione, e dalla filosofia, per quanto riguarda la capacità di fornire risposte alle domande che gli individui pongono a qualcuno che ritengono un «professionista» per riceverne una soluzione concreta e puntuale – che risolva qui e ora un loro problema specifico. Ma in seguito anche la psicologia ha finito per optare per un atteggiamento sempre più generalizzante che quelle risposte non riesce a fornirle più, se non in forma di suggerimenti pre-confezionati, aderenti a teorie generali prestabilite.

Di fronte a queste constatazioni, ed è la terza esperienza, Achenbach definisce la filosofia come «qualcosa di più del tipico sforzo scientifico di creare una teoria», anzi come qualcosa che rifiuta di irrigidirsi in una qualche teoria e che piuttosto si trasforma in un continuo ripensamento, e in una continua critica, delle teorie disponibili, sciogliendo così «ogni irrigidimento del pensiero»¹⁸. Una filosofia così ridefinita – sciolta dall'imperativo alla costruzione di una teoria che una volta elaborata dovrebbe soltanto essere «applicata» – permette di provare a recuperare il legame perduto con la vita quotidiana di individui concreti (incluso naturalmente il filosofo) e di pervenire alla proposta della consulenza filosofica per la quale «non si tratta di "un'applicazione" a casi concreti di una filosofia bell'e pronta, ma al contrario del tentativo di pensare i problemi concreti in modo produttivo»¹⁹, evitando però di vedere nel «trattamento» o nella «terapia» il proprio scopo.

Infatti, uno dei bisogni diffusi che le varie forme di (psico)terapia non riescono a tenere in considerazione è che «all'individuo interessa trovare un luogo nel quale poter trattare i suoi problemi senza venir trattato a sua volta», laddove «il dialogo filosofico come mezzo della consulenza filosofica è la risposta: in quanto colloquio libero e razionale esso è necessariamente non-terapeutico»²⁰. Com'è evidente da quanto sin qui detto, una delle più importanti distinzioni che Achenbach è chiamato a fare, e che permane anche a distanza di quarant'anni, è quella fra la consulenza filosofica e le varie forme di psicoterapia, con le quali, in effetti, potrebbero pur sempre sorgere sovrapposizioni e

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Ivi, 25.

¹⁹ Ivi, 25-26.

²⁰ Ivi, 26. Cfr. anche ivi, 75.

anche conflitti²¹. Tuttavia, anche rimanendo sul piano di un'analisi superficiale delle posizioni di Achenbach, sembra che la differenza possa essere individuata abbastanza chiaramente, almeno sotto alcuni aspetti.

Prima di tutto, la consulenza filosofica non si propone di offrire una soluzione ai problemi prospettati dall'individuo che vi ricorre attraverso l'individuazione e poi l'applicazione della teoria più adeguata a «trattare» il caso in esame. Inoltre, il «problema» che viene sottoposto al consulente viene considerato di per se stesso e non come il segno di uno stato di «malessere» o di «disagio» che abbia direttamente a che fare con la «salute» di un individuo da intendersi come un «paziente». Infine, il metodo della consulenza filosofica è quello di un'interlocuzione (di un «dialogo») il cui fine è la *chiarificazione razionale* dei termini del problema. Detto altrimenti, «*la consulenza filosofica è un libero dialogo*», il che implica che essa «non si occupa di sistemi filosofici, non costruisce alcuna filosofia, non somministra nessuna opinione filosofica, ma mette il pensiero in movimento: filosofia»²².

Come si vede, ritorna qui la questione del rapporto tra consulenza filosofica e filosofia, ma con quest'ultima intesa come «pensiero in movimento», piuttosto che come costruzione di opinioni da «somministrare». A mio avviso, è proprio in ciò che invece si è trasformata la filosofia, nella sua canonizzazione moderno-occidentale, che ha cercato di escludere la stessa possibilità che vi siano altre possibili definizioni di «filosofia», fortunatamente senza riuscire a imporsi davvero. Infatti, nonostante il processo che ha condotto a tale canonizzazione abbia certamente implicato il ricorso a varie forme di epistemicidio²³, ciò non ha impedito ad altre definizioni di filosofia e pratiche filosofiche di continuare ad esistere. Naturalmente, però, le definizioni e pratiche alternative, pur restando disponibili come opzioni sempre praticabili, rimangono situate in una posizione marginale rispetto a quella filosofia accademica che, in quanto «scienza», è divenuta l'unica opzione permessa da parte della stessa comunità dei filosofi accademici – dei *professori e studiosi* di filosofia. E del resto, persino per accedere ad esse (alle «conoscenze minoritarie», per così dire) è spesso necessario mettere in atto varie e «costose» forme di resistenza, esercitando un contro-potere nei confronti della posizione dominante e di coloro che la occupano.

Peraltro, definire la filosofia come scienza non è questione pacifica²⁴, e soprattutto quando si tenta di farlo, e sia pure implicitamente, in connessione al, o almeno tenendo

²¹ Sul tema si veda, tra gli altri, E.D. Cohen, S. Zinaich (eds.), 2013. Si veda anche P. Raabe, 2001, cap. 3.

²² G. Achenbach, 2009, 79.

²³ Intendo sommariamente questo termine, proposto da B. de Sousa Santos, 1998 e in suoi lavori successivi, come l'insieme di pratiche messe in atto dai detentori del «sapere dominante» in ogni tempo e luogo, che includono sempre l'esercizio di un potere, per mezzo delle quali saperi, prospettive ed epistemologie non conformi, dissenzianti, o altrimenti minoritarie vengono sottoposte a un insieme variabile e variamente invasivo di «invisibilizzazione» e «marginalizzazione» che può arrivare, come è avvenuto nel caso del colonialismo, anche all'eliminazione violenta.

²⁴ Sul tema si veda, fra gli altri, L. Illetterati, 2018.

conto del significato che il termine «scienza» ha finito per assumere nel corso della modernità occidentale, ciò può avere, e di fatto ha avuto, l'importante e pernicioso effetto collaterale di trasformarla in una «disciplina», a sua volta articolata in filoni, aree e scuole dettagliatamente definite e anche gerarchicamente organizzate, inserite a pieno titolo nel «sistema» della scienza moderna occidentale. All'interno di tale sistema, nonostante vicende e posizionamenti più o meno felici a seconda della contingenza storica degli ultimi secoli, la filosofia ha però finito per perdere la propria specificità di «sapere indisciplinato» perché consistente nella (auto)critica continua e consapevole del pensiero e dei suoi «prodotti».

Infatti, la filosofia come «scienza» è chiamata, al pari di tutte le altre discipline, ad assumere un atteggiamento «neutrale» e «oggettivo» che l'allontana dalla vita, regno del divenire e perciò dell'incertezza e della contraddizione, per rifugiarsi in una sorta di «contemplazione dell'essere». Questo tipo di filosofia, per essere presa sul serio, dovrebbe dimostrare anzi di essere in grado, per riecheggiare termini già ampiamente presenti nel dibattito sul metodo tra fine Ottocento e inizi del Novecento, di spiegare «razionalmente» la «realtà» e la «vita», invece di comprenderle²⁵, in modo da poter assolvere una funzione unificatrice del sapere anche dopo la fine della metafisica e l'ascesa della visione scientifico-naturale del mondo di stampo positivista. La filosofia trasformata in disciplina scientifica, lo si è già visto, finisce dunque per diventare altro, al punto che, come ricorda fra gli altri anche Cornelius Castoriadis, «la gran parte di ciò che oggi porta quel nome è soltanto commento e interpretazione, o piuttosto commento al quadrato e interpretazione al quadrato», mentre «la stessa storia della filosofia sta diventando distorta, divisa tra fiacco e scolastico accademismo e irrilevanza decostruzionista»²⁶.

Così, la «filosofia» finisce per rinunciare al proprio ruolo critico e persino eversivo di qualsiasi ordine costituito, una caratteristica già tipica della filosofia greca antica, consistente in definitiva nel mettere in discussione l'ovvio, ciò che «si sa» e che soltanto per tale motivo viene ritenuto indiscutibile – e soprattutto quando tale ovvio coincide con il «si sa» di volta in volta individuato dalla filosofia stessa. In altri termini, la filosofia contemporanea rischia di finire per rinunciare alla sua connotazione inevitabilmente *politica*, in quanto attività umana che si svolge, come tutte le altre, all'interno di uno spaziotempo condiviso con altri, dei quali il filosofo fa parte, come individuo tra individui. Il rischio di tale abdicazione, però, è che essa può continuamente condurre alla semplice accettazione dello status quo epistemologico e politico, non da ultimo attraverso l'invisibilizzazione e la marginalizzazione delle elaborazioni e delle pratiche filosofiche non conformi a quelle autorizzate dalla filosofia «istituzionalizzata».

²⁵ Il riferimento è qui, naturalmente, alle posizioni espresse da Wilhelm Dilthey e poi variamente riprese da autori contemporanei e successivi, incluso Max Weber. Su questa tematica, su cui è qui impossibile soffermarsi rimando a F. Monceri, 1999.

²⁶ C. Castoriadis, 1989, 7.

Peraltro, pare proprio questo il punto di svolta che permette ad Achenbach di passare al problema centrale che più gli interessa nel delineare la consulenza filosofica come qualcosa che esiste soltanto in quanto passa attraverso l'attività e le pratiche *di qualcuno*, ossia del filosofo. Nella situazione attuale, infatti, secondo Achenbach «noi pensiamo la filosofia troppo elevata per poterci poi chiamare “filosofi” senza vergogna e, in questa prospettiva, pensiamo troppo male di noi stessi», con la conseguenza che «fino a quando non ci libereremo di questo conflitto, ci è preclusa la via della *praxis*, poiché fino a quel momento non potremo essere attendibili»²⁷. Diventa così centrale e urgente rispondere alla domanda se sia possibile «la consulenza filosofica come il ritorno del “filosofo”», che tuttavia presuppone quella «su chi possa essere filosofo»²⁸. A tali domande è possibile provare a rispondere soltanto se ci si libera preliminarmente di quel tipo di filosofia che ne ha permesso l'uscita di scena, perché ha indotto a ritenere possibile pensarla senza alcun riferimento al filosofo nella sua concretezza individuale.

Per definire *questa* filosofia Achenbach impiega l'espressione «filosofia della pretesa», intendendo «con ciò quella filosofia vecchia e tramandata che scopre, amministra ed esegue la verità, che prima decide le “proposizioni vere” e poi, una volta che le ha, le impone da farisea agli uomini»²⁹. Ma se questo tipo di filosofia dovesse davvero risultare l'unica opzione possibile nel nostro presente, la consulenza filosofica sarebbe impossibile, perché le figure di filosofo previste dalla filosofia della pretesa sono riconoscibili «di norma dal fatto che pensano per gli altri, ma, allo stesso tempo, sanno risparmiare a se stessi l'applicazione di ciò che hanno pensato»³⁰. In realtà, aggiungo io, questo tipo di filosofi può invece senz'altro decidere di praticare la consulenza filosofica, ma trasformandola in una mera «professione d'aiuto» che, come tutte le altre previste, si «prende cura» del consultante ricorrendo all'applicazione di teorie e modelli preconfezionati, desunti dalla «tradizione» e dalle «conoscenze e competenze» acquisite durante una «formazione» standardizzata – e naturalmente evitando che la pratica della consulenza diventi «qualcosa di personale», nel senso di qualcosa che sia davvero in grado di portare a un cambiamento del sé, e non solo a quello di «un altro».

3. Ripensare il filosofo

Al pari di Achenbach, anch'io penso che la questione più urgente su cui tutti i filosofi contemporanei dovrebbero soffermarsi sia quella relativa a chi è il filosofo, una questione che personalmente ritengo parte di una più ampia riflessione che sposti finalmente lo sguardo dall'osservato per appuntarlo sull'osservatore. Questa richiesta, già variamente

²⁷ G. Achenbach, 2009, 42.

²⁸ *Ivi*, 42-43.

²⁹ *Ivi*, 43.

³⁰ *Ibidem*.

avanzata nel corso dei secoli passati, penso su tutti a Friedrich Nietzsche, la cui critica dell'Io e del soggetto moderno mi pare ancora la più radicale entro il pensiero occidentale contemporaneo, si ritrova anche al centro delle riflessioni di quanti provengono dal cosiddetto «costruttivismo radicale» che sottolineano variamente, come Heinz von Foerster, che «ciò che ci serve adesso è una descrizione del "descrittore"; o, in altre parole, abbiamo bisogno di una teoria dell'osservatore»³¹.

Nel caso che qui interessa, la dinamica osservato/osservatore si struttura come filosofia/filosofo e l'idea di soffermarsi sul filosofo, piuttosto che sulla filosofia, potrebbe offrire una via per uscire finalmente da quella situazione di stallo per la quale il filosofo appare talmente schiacciato dalla filosofia da non riuscire più nemmeno a considerarsi come tale. Peraltro, se si traduce la dicotomia filosofia/filosofo nei termini di oggetto/soggetto riemerge immediatamente tutta la problematicità di uno sviluppo storico – quello che ha condotto all'emergere del concetto moderno di «scienza» come osservazione della «realtà indipendente» – che ha avuto come pernicioso effetto collaterale il far dimenticare che qualsiasi conoscenza umana è sempre antropomorficamente caratterizzata. Infatti, l'oggetto, lungi dall'essere qualcosa di reale e di «così e non altrimenti», è invece il prodotto di una costruzione operata dall'individuo sulla base delle proprie strutture cognitive, in interazione con il proprio spaziotempo (o se lo si preferisce, «contesto») e sotto i suoi vincoli. Ne consegue che la filosofia non è qualcosa che esiste indipendentemente dalla definizione che ne dà il filosofo e dunque, ciò che è più importante, non se ne dà una e una sola definizione, ma tante quante sono i filosofi.

E del resto, come Achenbach ben sottolinea, a differenza di quanto potrebbe apparire a causa della convinzione che la filosofia sia altro rispetto al filosofo, «quella "filosofia della pretesa" non ha conservato l'ultima parola»³², perché non sono mai scomparsi e sono ancora disponibili altri significati della filosofia che conducono a rifiutare l'idea della «fine della filosofia», almeno nel senso che la filosofia può essere intesa in molti altri modi, incluso quello che conduce all'idea di consulenza filosofica. Peraltro, Achenbach si spinge fino a dire che persino le domande tradizionali della filosofia moderna, nella nota forma che esse assumono in Kant, possono essere «radicalmente» riformulate, «in modo che esse diventino *le domande della consulenza filosofica*»³³. Piuttosto che formulare tali domande in maniera astratta dalla vita del filosofo, vale a dire in modo *oggettivo*, nella forma kantiana: «Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa posso sperare? Che cos'è l'uomo?», tali domande possono infatti essere direttamente poste dal filosofo in modo *soggettivo*/individualizzato, nella forma: «Che cosa so? Che cosa faccio? Che cosa spero? Chi sono?»³⁴.

³¹ H.v. Foerster, 1987, 152.

³² G.B. Achenbach, 2009, 43.

³³ Ivi, 45.

³⁴ Cfr. *Ibidem*.

Ponendo le domande in questo modo, «viene attribuito un altro compito alla filosofia: essa non pensa più in anticipo, pensa insieme», e il filosofo finalmente si misura con «una nuova esigenza: *la questione, adesso, non è più se io vivo ciò che penso, ma se penso ciò che vivo*» recuperando così, attraverso il passaggio dalla filosofia scientifico-accademica alla consulenza filosofica, l'idea secondo cui «il filosofo è colui che deve conoscere, perché vive»³⁵. Ho volutamente scritto *recuperando* perché la concezione di filosofo che Achenbach propone è anche quella più originaria della filosofia greca, una concezione, peraltro, che non è mai scomparsa lungo i secoli, nonostante sia stata fin troppo spesso oscurata, denigrata e marginalizzata dagli stessi «filosofi» man mano che prendeva piede l'idea che la filosofia fosse *una e una soltanto* e che il filosofo dovesse essere al suo servizio in modo *oggettivo*, trasformando così la filosofia in un oggetto debitamente distinto dal filosofo come soggetto/individuo concreto.

Su questo aspetto centrale della questione, vale sicuramente la pena di ricordare quanto uno studioso del calibro di Giorgio Colli ha scritto per mostrare come tale concezione della filosofia non sia che una delle possibili vie che avrebbe potuto percorrere, anzi una vera e propria «deriva» rispetto alla propria *genealogia*. Quest'ultima, nel cosiddetto Occidente, va sicuramente rintracciata nella sua diversa caratterizzazione per Socrate, il padre fondatore, e per Platone, il suo primo «sistematizzatore», per quanto, a mio avviso, neanche lontanamente paragonabile ai sistematizzatori «moderni» della filosofia. Nel suo illuminante *La nascita della filosofia* (1975), infatti, Colli ricorda che già fin da subito, in quell'Atene che ancora viene ritenuta etnocentricamente la patria della filosofia in generale, mentre invece lo è soltanto di un certo modo d'intendere la filosofia, «attraverso l'intrecciarsi della sfera retorica con quella dialettica, e soprattutto attraverso il graduale imporsi della scrittura in senso letterario va modificandosi parallelamente la struttura della ragione, del "logos"»³⁶. Questa trasformazione ha appunto a che fare con il distacco della teoria dalla prassi della filosofia e dunque anche, almeno *in nuce*, con la separazione tra filosofia e filosofo.

La questione è talmente rilevante che appare necessario riportare più ampiamente l'argomentazione di Colli, il quale riassume prima di tutto quello che potremmo definire il contesto di tale separazione come segue:

«Con questi discorsi pubblici, di cui la scrittura è un aspetto, si mette in moto una falsificazione radicale, perché viene trasformato in spettacolo per una collettività ciò che non può essere staccato dai soggetti che l'hanno costituito. Nella discussione dialettica non solo le astrazioni, ma le parole stesse del "logos" autentico alludono a vicende dell'animo, che si afferrano solo col parteciparvi, in una mescolanza che non si può dividere. Nello scritto invece l'interiorità va perduta»³⁷.

³⁵ Ivi, 45-46.

³⁶ G. Colli, 1975, 109.

³⁷ *Ibidem*.

In altri termini, si determina un passaggio dalla filosofia come esperienza di vita che accomuna *alcuni* individui e che coinvolge tutto il loro essere così e non altrimenti in un contesto pure determinato, quello dell'interazione comunicativa, alla filosofia come trasmissione di pensieri e opinioni attraverso un linguaggio codificato accessibile anche a coloro con i quali lo scambio esperienziale non c'è stato. Accade così che tali «pensieri e opinioni» si cristallizzino in una forma che pretende di valere al di là di qualsiasi esperienza, come discorso filosofico universale la cui validità non dipende dal suo rapporto con le esperienze di vita, ma soltanto dalla sua tenuta e coerenza interna, che finisce per diventare una vera e propria autoreferenzialità, in quanto frutto di un'attività razionale per la quale la vita finisce per non contare più, se non come pretesto o come ambito di ri-applicazione della teoria.

Colli ritiene che questo passaggio, in filosofia, avvenga con Platone, il quale «inventò il dialogo come forma di letteratura, come un particolare tipo di dialettica scritta, di retorica scritta, che presenta in un quadro narrativo i contenuti di discussioni immaginarie a un pubblico indifferenziato»³⁸, dando a questo «nuovo genere letterario» il nome di «filosofia» e distinguendo esplicitamente quest'ultima dalla precedente «sapienza» («sofia»). Nel corso dei secoli successivi la forma del dialogo è stata sostituita da quella del trattato, ancora oggi ritenuto il genere più adeguato alla presentazione di argomentazioni razionali, e quello praticato dalla filosofia accademica (anche questo saggio ne è un esempio), al punto che come sottolinea anche Colli non siamo del tutto in grado di «immaginare le condizioni preletterarie del pensiero, valide in una sfera di comunicazione soltanto orale»³⁹, che tuttavia ci permetterebbero, aggiungo io, di vedere il legame piuttosto che la frattura tra filosofia e consulenza filosofica, perché in definitiva si tratta di condizioni che permettono di riconnettere «sapienza» (*sofia*) e «filosofia», e anzi proprio di «distinguere un'età della sapienza come origine della filosofia»⁴⁰.

In questo contesto, per essere più precisi si dovrebbe forse affermare che il vero e proprio sistematizzatore della filosofia sia stato piuttosto Aristotele che Platone⁴¹. E tuttavia, il processo inizia già, forse in larga misura involontariamente, con Platone nel momento in cui egli *teatralizza*, per così dire, la pratica filosofica di Socrate nel «genere» del dialogo – conferendogli così una forma che, per quanto dinamica come lo è un'interlocuzione, è tuttavia fissata ed essenzializzata in quel che forse si potrebbe avvicinare all'idea di una «sceneggiatura». Socrate, però, non aveva *personalmente* sentito il bisogno di passare dalla sapienza alla filosofia, se non nel senso di continuare

³⁸ Ivi, 109-110.

³⁹ Ivi, 110.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Infatti, come anche Colli sottolinea, Platone era comunque ben avvertito che la scrittura e il trattato non sono in grado «di esprimere un pensiero serio» (Colli, 1975, 112), perché fanno perdere di necessità tutto ciò che riesce a segnalare quella complessità di cui essi possono fornire soltanto una visione ridotta e riduzionistica, in altri termini la complessità del pensiero incarnato e vissuto, come vorrei chiamarlo.

imperterrito a sostenere che «sapeva di non sapere», vale a dire che pur «amando la sapienza» (*filosofia*) aveva la chiara consapevolezza che tale amore non sarebbe mai stato corrisposto dall'acquisizione della conoscenza perfetta dell'amata, la quale anzi si sarebbe per sempre sottratta, lasciando l'amante con il desiderio di continuare a conoscerla senza la speranza di riuscirci⁴².

Dunque, continuando nella metafora e per ribadire qualcosa che ho già detto più sopra, Socrate sapeva almeno di non poter aspirare al possesso dell'amata e che pertanto ci sarebbe stato sempre qualcosa ancora da conoscere di lei, perpetuando così la ricerca. La filosofia per Socrate, in definitiva, non è qualcosa che si può conquistare e possedere, facendola propria una volta e per tutte, quanto piuttosto qualcosa di eternamente sfuggente che proprio perciò stimola continuamente il desiderio del possesso, e di conseguenza l'elaborazione di strategie e tattiche per riuscire a ottenerlo. E se c'è una cosa che Socrate sa, e che ai filosofi accademici contemporanei fin troppo spesso sfugge, è che tale possesso non si darà mai nonostante tutti gli sforzi, con il risultato che il «non sapere» eccederà per sempre il «sapere».

Giunto alla conclusione del suo lavoro, allora, Colli può affermare che «nel periodo ateniese che segna il passaggio dall'una all'altra epoca, il personaggio di Socrate appartiene più al passato che al futuro»⁴³, un'affermazione del tutto condivisibile se con essa s'intende che Socrate, il filosofo «che deve conoscere perché vive», come abbiamo visto affermare Achenbach, viene sostituito dal filosofo che si convince che la conoscenza debba essere posseduta interamente a priori per poter poi applicare la «verità» così ottenuta al fine di dirigere la vita. Quest'ultima non ha più alcun ruolo centrale per il processo del pensare, e anzi deve rimanerne ai margini, se non esserne proprio esclusa quasi fosse un elemento di disturbo per il libero fluire del pensiero. Infatti, la filosofia finisce per interrogarsi sì sulle universali «questioni ultime», ma non riconoscendo alcuna connessione fra tali questioni e la vita concreta di individui altrettanto concreti, incluso il filosofo stesso, se non nella direzione di una «applicazione» delle verità acquisite in sede teoretica.

Ed è proprio tale narrazione dell'origine e delle caratteristiche più tipiche della «vera» filosofia (che, giova ricordarlo, si ritiene ancora un prodotto del solo cosiddetto Occidente) a essersi trasformata, nel corso dei secoli, in quella filosofia accademica che oggi si ritiene «in crisi» o anche «morta», insieme a tutti i suoi protagonisti, i filosofi. Questi ultimi, peraltro, non riusciranno a resuscitare in alcun modo finché, per prendere a prestito le parole di Achenbach reinterpretandole, «la filosofia accademica consolidata» non sarà in grado di rinunciare «alla sua vanità, con la quale essa frequenta il circolo delle scienze come, *nota bene*, primadonna invecchiata...»⁴⁴. Per poter ritrovare il proprio ruolo

⁴² Per un'introduzione al tema centrale del rapporto tra *eros* e *filosofia* rinvio a U. Curi, 1997.

⁴³ G. Colli, 1975, 113.

⁴⁴ G.B. Achenbach, 2009, 154.

di protagonisti di una filosofia incarnata, infatti, i filosofi dovrebbero ritrovare una «disposizione alla *pratica*»⁴⁵ e le università dovrebbero «diventare *luoghi per i filosofi*»⁴⁶, cosa che chiaramente esse oggi non sono. E forse, aggiungo io, non è neppure necessario che proprio esse lo diventino, cosa peraltro piuttosto difficile, perché è persino probabile che sia venuto il tempo di inventare e costruire altri luoghi per *praticare* la filosofia.

Comunque, continua Achenbach, per evitare tale esito indesiderabile, «la filosofia all'università avrebbe dovuto svilupparsi da *istituzione del pensiero a istituzione del pensatore*, poiché la forma concreta della filosofia è il filosofo [...] è la consulenza filosofica in un caso singolo», una consulenza filosofica che può essere anche definita come «la filosofia accademica che si pone la sfida attraverso la pretesa pratica»⁴⁷. Ma la filosofia accademica, quella che si continua a praticare nelle università anche se è stata più volta dichiarata morta, non l'ha fatto e di conseguenza si può affermare che oggi i filosofi sembrano «destinati a tutto tranne che a dimostrarsi seriamente *pratici*»⁴⁸. Tuttavia, se lo sguardo si sposta dall'osservato all'osservatore, dalla filosofia al filosofo, si potrà cogliere, nel corso dei secoli e anche oggi, un'infinità di «derivate» consistenti nell'esercizio di un contro-potere mai estirpato da parte di filosofi che sono riusciti a rimanere tali *nonostante tutto* e che ancora nel nostro presente potrebbero esserlo, se solo lo volessero e senza alcuna necessità di abbattere preliminarmente la filosofia accademica, che è soltanto *un'altra cosa*.

4. Conclusioni

In quanto precede ho cercato di mostrare che, nel presentare la propria concezione di una *Philosophische Praxis*, Achenbach offre ai filosofi diversi spunti per ripensare la filosofia, specialmente quella «accademica» per come continua oggi a essere praticata, nonostante ne sia da più parti e più volte stata dichiarata la crisi e persino la morte. In definitiva, ho presentato due modi di «fare» filosofia, accanto ai quali se ne potrebbero individuare molti altri, dentro e fuori dall'Occidente e dentro e fuori dalla «tradizione consolidata». Quest'ultima, infatti, è stata inventata lungo tutto il corso della modernità occidentale e definitivamente canonizzata nel corso del XIX secolo, durante il quale, in particolare in Germania, si è connessa in una linea artificialmente tracciata Atene a tutto l'Occidente europeo, sorvolando, per così dire, sia sulle irriducibili differenze nelle concezioni del mondo (si pensi solo alle differenze cosmogoniche e cosmologiche), sia

⁴⁵ Ivi, 156.

⁴⁶ Ivi, 157.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Ivi, 49.

sulle influenze provenienti da altre parti del mondo, influenze che non possono essere escluse neppure nel processo di emersione della «filosofia greca» delle origini⁴⁹.

Rispetto alle questioni che ho individuato come quelle più specifiche di cui intendeva occuparsi *questo* saggio, a sua volta inserito nell'ambito di quella stessa filosofia accademica che costituisce ormai un problema, dalla breve analisi condotta emergono alcune preliminari conclusioni. Prima di tutto, l'idea che «la» filosofia sia morta, o in procinto di morire, può essere considerata come confutata dal fatto stesso dell'esistenza di una pluralità di modi di concepirla e definirla, che rendono più adeguato parlare di filosofie al plurale. In altri termini, se è possibile che un certo modo di concepire e definire la filosofia sia da tempo in una crisi tale da poterne persino decretare la morte, ciò non vale necessariamente per altre concezioni e definizioni, le quali peraltro non solo sono da sempre state disponibili, ma anche pensate e praticate almeno da *alcuni* filosofi, siano stati essi riconosciuti come tali o no dalla «comunità» dei filosofi dominanti.

La principale (pre)occupazione di quest'ultima, come pare, è stata ed è individuare, isolare e sistematizzare una «tradizione», vale a dire far valere una particolare interpretazione del termine «filosofia», che certamente ha avuto l'effetto di consolidarne la posizione attraverso l'elaborazione e cristallizzazione di una «disciplina» dai confini chiari e certi. «La» filosofia ha così potuto pretendere l'inserimento a pieno titolo nel «sistema delle scienze» anche dopo che tale sistema si è spostato, per così dire, verso una prospettiva più favorevole alla riduzione del pensiero ai metodi delle cosiddette «scienze naturali», emerse durante la modernità occidentale. In altri termini, la filosofia è riuscita a inserirsi a pieno titolo, sebbene con ruoli e posizionamenti differenziati nel corso del tempo, nel sistema della scienza moderna e a sopravvivere in esso nonostante le caratteristiche tipiche di tale sistema non fossero e non siano pensate per la sua «inclusione».

Ciò ha avuto tuttavia almeno due conseguenze negative, largamente inattese, inintenzionali e indesiderate, la prima delle quali consiste per l'appunto nella necessità di conferire un'identità stabile e certa alla filosofia, operata attraverso quella riduzione di complessità che ha finito per accettare soltanto una delle sue possibili definizioni. Ma ciò a sua volta, ed è la seconda conseguenza, ha obbligato i filosofi a scomparire dalla scena, per così dire, man mano che la filosofia si trasformava in «qualcosa», in un «oggetto» indipendente dai soggetti che la pensano e la praticano, un oggetto del quale il filosofo si dovrebbe occupare in maniera «neutrale», possibilmente dissolvendosi in quanto individuo concreto. È così accaduto che anche al filosofo sia (stato) richiesto di

⁴⁹ Su questo fondamentale tema si veda almeno W. Burkert, 2004, il quale ricorda che «l'ipotesi o il sospetto che la filosofia greca non fu un'invenzione originale dei Greci, ma fu copiata da più antichi prototipi orientali non è moderna» (50), visto che risalirebbe addirittura ad Aristotele. Invece, che la filosofia sia sorta in Grecia e da lì si sia estesa in «Occidente», sarebbe un'interpretazione molto più recente, suggerita da Eduard Zeller nel suo monumentale lavoro *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* del 1856, secondo la quale «la filosofia greca è autogenerata, puramente di origine greca» (Burkert, 2004, 51) e che ancora oggi sembra essere la più diffusa.

trasformarsi in uno «scienziato», nel senso di uno «specialista», «esperto» o «cultore» della tradizione della filosofia (rigorosamente al singolare), il quale deve sottoporsi a un iter di formazione che non contempla più alcuno strumento utile a pensare altrimenti, insomma a innovare il pensiero attraverso la trasgressione di quella stessa tradizione.

Si può dunque concordare con Achenbach, e con molti altri, che le Università attuali non siano propriamente i luoghi migliori in cui andare a cercare i filosofi in un senso diverso dai «professori di filosofia», che ricoprono anche i ruoli di «custodi della tradizione» e di «conservatori e ripropositori della filosofia del passato». Anzi, si potrebbe persino affermare, con Margherita von Brentano, che «*de facto* si dà soltanto un'unica professione per i filosofi in quanto filosofi: quella di insegnanti di filosofia»⁵⁰. Dunque:

«Professore di filosofia in una Università, questa è l'unica professione istituzionalmente prevista per i filosofi. Detto diversamente: la filosofia come questione istituzionalizzata (e non solo come qualcosa che esiste nell'idea e che qualcuno può *anche* praticare in qualche modo) esiste nelle università come una disciplina fra altre discipline»⁵¹.

Con l'aggiunta però che, come anche Brentano ricorda, i professori di filosofia non formano gli studenti a una «professione» o a un qualche prevedibile «sbocco professionale», come si usa ormai dire oggi, che sia realmente «spendibile» fuori dalla fortezza accademica. Pare piuttosto che la formazione dei «nuovi» filosofi sia finalizzata a riprodurre «esperti» e «studiosi» che siano in grado di trasmettere il sapere tradizionale come «professori», nonché come «ricercatori» che continuino a scavare nei meandri di quel sapere per commentarlo e riproporlo ancora più in dettaglio, ma senza alcuna volontà di trasgredire «la» filosofia – insomma senza neanche più tentare di pensarsi come innovatori. Ne risulta che la filosofia del passato, nella sua forma canonizzata e continuamente riproposta nelle aule universitarie e nei «trattati», finisce persino per essere ritenuta dagli stessi filosofi insuperabile, inarrivabile e insostituibile, naturalmente a parte alcune eccezioni rigorosamente tenute ai margini della «comunità».

Tuttavia, che il filosofo non solo *possa* essere altro, ma che sia sempre stato *anche* altro, lo dimostra proprio la consulenza filosofica, almeno nella forma elaborata da Achenbach, che cerca di riproporre almeno uno dei modi altri di pensare e fare filosofia come base per poterne recuperare da un lato il carattere sempre innovativo, attraverso la continua critica dell'esistente e del «si sa» dato per scontato (soprattutto quello dato per scontato dal filosofo) e dall'altro la portata pratica, e aggiungerei *politica*, di ogni pensiero

⁵⁰ M. v. Brentano, 1982, 63. Brentano usa per «professione» il termine *Beruf*, che accosta nello stesso saggio al termine *Berufung*, come «innere Motivation» [«motivazione intima/interiore»] (62), ricordando con ciò le celebri posizioni weberiane su «professione» e «vocazione». Il termine è peraltro presente anche nel titolo dell'interessante raccolta in cui il saggio di Brentano è inserito, che sarebbe sicuramente degna di una trattazione ampia e dettagliata nel suo complesso, purtroppo impossibile in questa sede: si rimanda perciò direttamente alla lettura di J. Schickel (hrsg.), 1982.

⁵¹ Ivi, 63-64.

e pratica filosofici, che hanno una chiara relazione con quel mondo dal quale soltanto può essere desunto il «materiale» sottoposto a «riflessione». In questo senso, allora, per concludere con un accenno di risposta all'ultima questione posta all'inizio di questo lavoro, interrogarsi *da filosofo* sulla figura e sul ruolo attuale del filosofo impone prima di tutto l'accettare il fatto che la filosofia nella sua versione ancora dominante è soltanto una delle possibili declinazioni di quella «prassi teorica» o «teoria pratica» nelle quali consiste l'attività del filosofare, un'attività né più e né meno contraddittoriamente inserita nel flusso del divenire quanto lo è la vita del filosofo.

E personalmente non vedo neppure alcuna contraddizione, e di conseguenza nessuna necessità di scegliere nella forma di un *aut/aut*, fra l'essere un professore di filosofia e l'essere un filosofo. Infatti, si tratta in fondo soltanto di due fra gli infiniti ruoli che siamo tutti chiamati a ricoprire più e più volte anche nel corso di un tempo brevissimo (che so, una sola «giornata») e che funzionano soltanto se e finché li si sappia recitare nel modo più adeguato alle circostanze, acquisendo l'abilità, peraltro necessaria alla vita di ciascun essere umano, di uscire e rientrare agevolmente dalle costrizioni e regole che ogni ruolo comporta, nonché e soprattutto di reinterpretare continuamente quelle regole e costrizioni per farle «proprie». Non dimenticando mai, però, che non esisterebbe alcun «filosofare», né alcuna «filosofia» se non potessero entrambi incarnarsi, e soltanto così acquisire una «vita», nel loro singolo e concreto «filosofo».

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ACHENBACH Gerd B., 1984, *Philosophische Praxis*. Mit Beiträgen von Matthias Fischer, Thomas H. Machi, Odo Marquard und Ekkehard Martens. Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, Köln.

ACHENBACH Gerd B., 2009, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità di vita* [1987], trad. it. di R. Soldani. Feltrinelli, Milano.

ACHENBACH Gerd B., 2023. *Philosophie der Philosophischen Praxis. Einführung*. Nomos, Baden-Baden.

ACHENBACH Gerd. B., 2006. «Die Philosophische Praxis und die Zukunft der Psychotherapie». In *Psychotherapie Forum*, 14, 131-135.

AMIR Lydia (ed.), 2017, *New Frontiers in Philosophical Practice*. Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne.

BARRY Brian, 1980, «The Strange Death of Political Philosophy». In *Government and Opposition*, 15 (3/4), 276-288.

BRENTANO Margherita v., 1982, 5. *Margherita von Brentano*. In *Philosophie als Beruf*, Hrsg. Joachim Schickel, 61-74. Fischer, Frankfurt am Main.

BUBNER Rüdiger, 1978. «Was kann, soll und darf Philosophie?». In *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, Hrsg. von Hermann Lübbe, 1-16. De Gruyter, Berlin-New York.

BURKERT Walter, 2004, *Babylon Memphis Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*. Harvard University Press, Cambridge and London.

CASTORIADIS Cornelius, 1989. «The “end of philosophy”?». In *Salmagundi*, No. 82/83, 3-23.

COHEN Elliot D., ZINAICH Samuel Jr. (eds.), 2013, *Philosophy, Counseling, and Psychotherapy*. Cambridge Scholars publishing, Newcastle upon Tyne.

COLLI Giorgio, 1975, *La nascita della filosofia*. Adelphi, Milano.

COOPER David E., 1993, «Postmodernism and the ‘end of philosophy’». In *International Journal of Philosophical Studies*, 1(1), 49-59.

CURI Umberto, 1997, *La cognizione dell'amore. Eros e filosofia*. Feltrinelli, Milano.

DE HARO Sebastian, 2020, «Science and Philosophy: A Love-Hate Relationship». In *Foundations of Science*, 25, 297-314.

FOERSTER Heinz von, 1987, *Sistemi che osservano*, a cura di M. Ceruti e U. Telfner, trad. it. di B. Draghi. Astrolabio, Roma.

GRUENGARD Ora, 2023, *Philosophy in Philosophical Counseling*. Lexington Books, Lanham.

HAWKING Stephen, MLODINOW Leonard, 2010, *The Grand Design: New Answers to the Ultimate Questions of Life*. Bantam Press, London.

ILLETTERATI Luca, 2018, «Sul concetto di filosofia. Le aporie della scientificità». In *Giornale di Metafisica*, 2, 448-471.

JONAS Hans, 2017, *Sulle cause e gli usi della filosofia e altri scritti inediti*, saggio introduttivo e traduzione di Fabio Fossa. Edizioni ETS, Pisa.

LAHAV Ran, 2004, *Comprendere la vita. La consulenza filosofica come ricerca della saggezza*, trad. it. di F. Cirri. Apogeo, Milano.

LÜBBE Hermann (Hrsg.), 1978. *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*. De Gruyter, Berlin-New York.

MARINOFF Lou, 2019, *Platone è meglio del Prozac*, trad. it. di F. Saba Sardi. Piemme, Segrate (Milano).

MONCERI Flavia, 1999, *Dalla scienza alla vita. Dilthey, Nietzsche, Simmel, Weber*. Edizioni Ets, Pisa.

MONCERI Flavia, 2014, «Taking Diversity Seriously: On the Notion of Intercultural Philosophy». In *What Is Intercultural Philosophy?*, edited by William Sweet, 81-94. The Council for Research in Values and Philosophy, Washington.

NIETZSCHE Friedrich, 1974. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* [1874], trad. it. di S. Giametta. Adelphi, Milano.

NIETZSCHE Friedrich, 1985, *Schopenhauer come educatore* [1874], a cura di M. Montinari, nota introduttiva di G. Colli. Adelphi, Milano.

PLATZKY MILLER Josh, 2023, «From the “history of Western Philosophy” to entangled histories of philosophy: the *Contribution* of Ben Kies». In *British Journal for the History of Philosophy*, 31(6), 1234-1259.

POLLASTRI Neri, 2007, *Consulente filosofico cercasi*. Apogeo, Milano.

RAABE Peter D., 2001, *Teoria e pratica della consulenza filosofica. Idee fondamentali, metodi e casi studio*, trad. it. di N. Pollastri. Apogeo, Milano.

SANTOS Boaventura de Sousa, 1998, «The Fall of the Angelus Novus: Beyond the Modern Game of Roots and Options». In *Current Sociology*, 46(2), 81-118.

SCHICKEL Joachim (Hrsg.), 1982, *Philosophie als Beruf*. Fischer, Frankfurt am Main.

SCHOPENHAUER Arthur, 1992, *La filosofia delle università* [1851], traduzione di G. Colli, con un saggio di M. Sgalambro. Adelphi, Milano.

SCOTT Callum D., 2012, «The death of Philosophy: a response to Stephen Hawking». In *South African Journal of Philosophy*, 31(2), 384-404.

SOLDANI Raffaella, 2009, «Introduzione». In G.B. Achenbach, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità di vita*, trad. it. di R. Soldani, 9-17. Feltrinelli, Milano.

STRAUSS Leo, 1977, «Che cos'è la filosofia politica?» [1955]. In *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, a cura di P.F. Taboni, 33-88. Argalia Editore, Urbino.

THOMAS-FOGIEL Isabelle, 2011, *The Death of Philosophy: Reference and Self-Reference in Contemporary Thought*, trans. by R.A. Lynch. Columbia University Press, New York.

ZEHENDER Leo, 2014, *Philosophie als Beruf – oder Philosoph(in) sein aus Berufung? Zum Berufsfeld der Philosophischen Praxis*. Fakultas.wuv, Wien.