



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MESSINA

CORSO DI DOTTORATO IN FILOSOFIA

CICLO XXIX

FILOSOFIA E NEOLIBERALISMO

Per una critica della consulenza filosofica

Tesi di:

Matilde Orlando

Tutor:

Prof. Pierandrea Amato

A handwritten signature in blue ink, which appears to read 'Pierandrea Amato', is written over the printed name of the tutor.

Triennio 2014-2016

Fintanto che i filosofi
non troveranno il coraggio di cercare
un modo di vivere del tutto diverso,
documentandolo col loro esempio,
essi non serviranno a nulla.
F. Nietzsche, *Frammenti postumi*

INDICE

Introduzione	7
--------------------	---

PRIMA PARTE

CAPITOLO I Critica della razionalità obbediente	23
1. Prologo.....	23
2. Essere governati altrimenti	25
3. Obbedienza ragionata	34
4. Il principio di auto-limitazione critica	42
5. Il mercato delle libertà	48
6. Soggettività imprenditoriali	53
7. Accetta la realtà!	59
8. L'attitudine economica.....	66
CAPITOLO II Linguaggio, lavoro e vita.....	85
1. Prologo.....	85
2. Sulla natura umana.....	87
3. Il dà sempre e il proprio ora.....	93
4. Lavorare comunicando	100
5. Formazione permanente e flessibilità	112
6. Virtuosismo inoperoso dell'intellettualità.....	118

SECONDA PARTE

CAPITOLO III Una <i>chance</i> per la filosofia	146
1. Prologo.....	146
2. Filosofia e consulenza.....	150
3. Formazione improvvisata	162
4. Il jazzista filosofo.....	168
5. Il filosofo di professione	176
6. Pratica filosofica e razionalità strumentale.....	183
CAPITOLO IV Tra esercizi spirituali e cura di sé.....	204
1. Prologo.....	204
2. L'attualità dell'antichità	206
3. Filosofia come cambiamento interiore	214
4. Il dialogo come stile di vita.....	223
5. L'Allenamento dello spirito	231
6. Cura della verità.....	237
CAPITOLO V Capitalismo filosofico	261
1. Prologo.....	261
2. La filosofia in azienda.....	263
3. Le competenze filosofiche	271
4. Competenze etiche	287
5. Il filosofo manager	294
6. La guerra è finita.....	300
BIBLIOGRAFIA	326

Introduzione

L'ipotesi che guida la composizione di queste pagine ruota attorno alla galassia pratico – teorica della “consulenza filosofica”. Si tratta di un ampio movimento, attraversato da traiettorie a volte anche discordanti tra loro, che da più di trent'anni si propone di riattualizzare il concetto di filosofia alla luce di un suo ripensamento in chiave pratica. In questa sede per consulenza filosofica si intendono due cose: da un lato, la relazione privata tra un filosofo e un soggetto che richiede una consulenza; e, dall'altro, le pratiche filosofiche svolte all'interno delle organizzazioni aziendali. Come si avrà modo di notare queste due forme di consulenza pur non esaurendone la varietà dei contesti di applicazione, fungono, a mio avviso, da archetipo dell'intero movimento.

Il mio primo contatto con la consulenza filosofica risale a circa quattro anni fa, quando, neolaureata, ho frequentato e conseguito il Master in “*Counseling filosofico e gestione etica delle risorse umane*” nell'Università di Messina. L'idea che anima questa ricerca affiora, quindi, da una serie di riflessioni nell'ambito di quella che può essere definita la mia prima esperienza filosofica extra-universitaria.

L'ambiente dell'università, in effetti, considerato il luogo di sepoltura della filosofia, rappresenta il punto di innesco della consulenza la quale si fonda proprio sulla polemica e sulla necessità di lasciare uscire la filosofia dall'accademia. Senza dubbio la consulenza filosofica intercetta un bisogno, coglie un'insofferenza nei confronti della realtà filosofia accademica, attraverso il programma, ammirevole e condivisibile, di riportare, e lo dirò in maniera semplicissima, la filosofia tra la gente, nella piazza – l'*agorà* – in cui storicamente nasce. La nascita delle pratiche (che si presenta di fatto come un ritorno alle origini) rivendica proprio la possibilità di fare della filosofia un'esperienza di pensiero, di dialogo, di vita, o ancora meglio, semplicemente di “fare” filosofia. Trasformare la filosofia in un'esperienza di vita è sicuramente il primo obiettivo di chi opera all'interno del mondo delle pratiche filosofiche. L'idea di fondo che guida questo movimento potrebbe essere riassunta molto semplicemente così: la filosofia si fa, si vive. Bisogna essere, in qualche modo, abitati dalla filosofia.

Il carattere ontologicamente “pubblico” e “attuale” della filosofia risulta, però, imprescindibilmente connesso, a mio avviso, alla natura intrinsecamente politica e critica della stessa. La consulenza filosofica pone quindi un problema di tipo filosofico e

politico. Bisogna, però, intendersi sul taglio concettuale da dare a questi termini: la decisione in merito alla natura dell'attualità, della critica e della politica rappresenta in effetti la posta in gioco della mia ipotesi di lavoro.

Si assume, generalmente, nei confronti della consulenza filosofica, cosa che i consulenti non fanno a meno di rimarcare, una certa postura scettica, un atteggiamento superficiale e infine un diffuso snobbismo. Capita di notare il modo sbrigativo e superficiale con cui vengono sciolti alcuni nodi problematici che la questione fa emergere¹. Vi sarebbe perfino una certa faziosità – interna e esterna – che vedrebbe, da un lato chi parteggia entusiasta per quest'inedito modo di fare filosofia e dall'altro chi, in maniera fin troppo sbrigativa, liquida il fenomeno come tanto irrilevante da non meritare la minima attenzione. Si tratta per lo più di operazioni che hanno come fine quella di parteggiare, di demonizzare, o, ancora peggio, ridicolizzare l'iniziativa.

Allo stesso modo, premessa generale della ricerca, è l'idea che la consulenza filosofica non costituisca un fenomeno passeggero, una moda, un espediente per trovare un'utilità pragmatica a una materia, secondo la vulgata comune, prettamente inutile.

Non si intende, dunque, né assumere una posizione di difesa né tanto meno di sterile accusa nei suoi confronti. Tentativo del mio lavoro, è piuttosto, interpretare le pratiche filosofiche come un campo epistemologico meritevole di attenzione e di approfondimento rigoroso, in qualche modo scientifico.

È necessario, a questo proposito, sgombrare subito il campo da un eventuale malinteso: il lavoro di tesi non si propone, tuttavia, di ricostruire in maniera filologica i documenti, i testi e le testimonianze dei consulenti filosofici per tracciare una "storia" della disciplina. Ciò che ci si propone, invece, è mostrare piuttosto una tendenza a cui si assisterebbe oggi e di cui la consulenza filosofica rappresenterebbe un sintomo, un volto, un aspetto. Io credo che il fenomeno della consulenza filosofica debba essere preso veramente sul serio poiché vi sarebbe iscritto in esso il destino della filosofia nella nostra attualità. La consulenza filosofica, insomma, dice molto più di quanto si pensi; nasconde in qualche modo un segreto, contiene un mistero da svelare. Dietro l'idea e la diffusione di questa esperienza "altra" di fare filosofia, vi sarebbe il tentativo di portare avanti un'operazione molto più sottile e raffinata.

La consulenza filosofica, in questo senso, rappresenta il pretesto per indagare, a partire da un'angolazione mirata e circoscritta, il rapporto problematico e irrisolto tra la

filosofia, la politica e l'attualità. Essa sarebbe in grado, quindi, non solo di far vedere l'aspetto, il ruolo e il compito che la filosofia incarna nell'attualità ma anche di intrecciare in maniera indissolubile se stessa, e quindi la filosofia, al destino economico-politico contemporaneo. Conviene dichiararlo subito: interesse precipuo sarà indagare il movimento attraverso il quale la filosofia (si legga consulenza filosofica) prende in carico il destino etico dell'attualità economico-politica che qui prende il nome di neoliberalismo. Quest'ultimo è considerato, dunque, come l'unico scenario all'interno del quale si compie il nostro presente.

Vi sarebbe tra i due una reciproca condizione di possibilità: non esiste consulenza filosofica senza l'orizzonte neoliberale nella quale sorge e che contribuisce a fondare e, allo stesso modo, un discorso neoliberale è possibile solo grazie alla legittimazione teorica della filosofia.

Ciò ci legittima a considerare la consulenza filosofica, tutt'altro che un luogo marginale e secondario della filosofia contemporanea, bensì un'operazione strettamente connessa al presente economico-politico contemporaneo.

L'obiettivo della ricerca è, allora, studiare questa coimplicazione originaria tra filosofia, attualità e politica che veste oggi i panni delle pratiche filosofiche.

Se si accoglie come assunto l'idea che la filosofia in quanto pensiero sia morta, alla Heidegger, in seguito alla sua trasformazione tecnico-scientifica e alla sua trasformazione in specializzazione accademica, risulta sensato interrogarsi sulla possibilità da parte della consulenza filosofica di incarnare l'unico spazio di una sua manifestazione attuale. Il modo di essere attuale della filosofia sarebbe incarnato oggi dalla consulenza filosofica.

In maniera molto semplice, quasi brutale, si sostiene che il problema della consulenza filosofia sia un problema di attualità. Naturalmente, questo, non avrebbe immediatamente a che fare con la mera quotidianità dei contenuti, che pure rappresentano senza dubbio un modo in cui la vocazione all'attuale della consulenza si declina. Ancora più profondamente, in realtà, la consulenza solleverebbe la questione, essenziale e radicale, del rapporto tra il pensiero e il tempo presente come suo oggetto, come suo orizzonte, come suo scopo.

Come funziona *oggi* la filosofia? Che forma dare al modo di essere attuale della filosofia?

La consulenza filosofica rappresenterebbe un tentativo di dare una risposta nuova alla domanda antica sullo statuto della filosofia, attraverso una forma per certi versi inedita, e un contenuto antico, dettato dal suo ritorno alle origini. È vero anche il contrario: una forma antica, la natura etica e dialogica e un contenuto moderno in una prospettiva fortemente calata nella quotidianità. Forma e contenuto in qualche modo coincidono: la forma nella quale la filosofia è detta coincide con la pratica attraverso la quale si esercita. Stabilendo una zona d'assoluta indistinzione tra dire e agire la consulenza filosofica reputa la filosofia una pratica di pensiero e di discorso, la cui forma corrisponde al suo dirsi e il cui contenuto è il filosofare stesso. In questo senso la filosofia non si esaurirebbe nei suoi contenuti ma avrebbe come contenuto stesso la sua pratica.

La risposta all'interrogativo sulla modalità assunta dalla filosofia nell'oggi è risolta con la domanda sul senso generale della filosofia. Intorno alla risposta sulla domanda "che cos'è filosofia?" ruota la posta in gioco della consulenza filosofica. Ma non solo. L'emergenza storica della consulenza filosofica, infatti, potrebbe essere un fenomeno dell'idea di filosofia, non come caso particolare ma come tutta la filosofia quale oggi può apparire. Presentando se stessa come la rappresentante dello spirito autentico della filosofia, la consulenza filosofica ne sarebbe il compimento e il destino. Piuttosto che una semplice tendenza essa potrebbe essere considerata l'epifenomeno dello spirito del tempo.

È possibile ancora fare filosofia oggi?

L'enormità di questo interrogativo riemerge prepotentemente nell'insegnamento della consulenza filosofica a cui va certamente riconosciuto il merito di non eludere questo quesito epocale.

In questo senso la consulenza filosofica ripropone, in maniera inconsapevole, il cosiddetto problema dell'illuminismo o, sarebbe meglio dire, assume la posizione della filosofia critica per come è delineata dalla prospettiva di Michel Foucault, lettore attento e originale del famosissimo saggio *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* di Immanuel Kant. Secondo la prospettiva critica, di cui Kant sarebbe l'iniziatore e che Foucault riprende, compito precipuo del pensiero è raccogliere l'interrogazione storica sulla nostra realtà attuale. Il pensiero critico e l'illuminismo come suo epifenomeno

inaugurerebbero un nuovo percorso della modernità caratterizzato dall'interesse verso la questione dell'attualità, del presente in quanto evento filosofico.

La prospettiva dell'ontologia dell'attualità di cui parla Foucault, a partire da Kant, vede il pensare scaturire dal presente e la contingenza del tempo attuale diventare lo sfondo insuperabile per l'uomo. L'ontologia dell'attualità, in quanto indagine sul nostro modo di essere storico, pensa il presente non come un tempo qualsiasi ma come il tempo all'interno del quale chi parla si colloca. Il presente è un compito. Si pensa pensando nel presente, al quale si appartiene nella consapevolezza che quell'accadere che il presente è, coincide con l'accadere di quel pensare².

La filosofia conterrebbe come vocazione originaria l'attualità del presente; essa sarebbe «la superficie di emergenza della propria attualità discorsiva: attualità che essa interroga come un evento a cui deve attribuire senso, valore, singolarità filosofica, e in cui deve trovare, al tempo stesso, la propria ragion d'essere e il fondamento di ciò che dice»³. In questo modo la quotidianità diviene un'esperienza, o più precisamente la quotidianità diventa esattamente ciò di cui possiamo fare esperienza e ciò che, sperando, è possibile conoscere. Intendiamo quotidianità, qui, nel senso ampio di un *hic et nunc* perfettamente inquadrato nelle coordinate spazio-temporali e offerte dunque all'operazione sintetica della conoscenza. La quotidianità, quindi, è l'altro nome dell'oggi o ancora più semplicemente del presente.

Vale la pena citare brevemente questi passaggi foucaultiani perché legano la mia ricerca e soprattutto la consulenza filosofica stessa alla tradizione illuminista, di cui tutti in qualche modo saremmo gli eredi. Si tratta, come avremo modo di vedere, di un'eredità onerosa: l'affiliazione alla filosofia critica comporta delle conseguenze fortemente contraddittorie.

Allo stesso tempo il concetto di ontologia dell'attualità deve essere considerato la giustificazione teorica della nostra operazione: la trasformazione del presente in un'esperienza filosoficamente conoscibile pone la filosofia di fronte a se stessa come soggetto e oggetto dell'interrogativo: «“Che cosa accade oggi? Cosa accade ora? Cosa è “questo” ora all'interno del quale stiamo noi, gli uni e gli altri? E qual è il luogo, il punto su cui scrivo?»⁴. L'interrogativo sul presente si trasforma, allora, in un'interrogazione del presente nei confronti del pensiero e di se stesso che lo pensa. Il presente, incarnando una questione filosofica, schiude un nuovo tempo della filosofia in

cui l'ontologizzazione della domanda «che cos'è questo presente al quale appartengo?»⁵ si accompagna alla determinazione di un'appartenenza specifica del pensiero al suo oggetto. In un coinvolgimento totale del soggetto nell'oggetto dell'analisi, in un'implicazione originale tra ciò che è pensato e il chi che lo pensa. La filosofia in quanto ontologia dell'attualità, dunque, mette in questione l'orizzonte spazio-temporale nel quale il pensiero pensa, fino all'ammissione imprescindibile del pensiero come un pensare sempre attualizzato, sempre aggiornato.

Lo spazio di estrinsecazione dell'attualità; il luogo in cui si esperisce l'attualità: questa è per il Kant di Foucault la definizione di filosofia.

Si tenga conto, allora, che il riferimento all'attualità possiede questo significato: ciò che *nel* presente produce un senso rispetto al pensiero è il presente stesso. Il presente fabbrica e conserva il senso della filosofia secondo un rapporto che Foucault definisce sagittale rispetto alla sua propria attualità.

Questa parentesi, lo ripetiamo, risulta necessaria per circoscrivere i parametri dell'analisi in campo: beninteso il senso che nella mia analisi assume la parola filosofia è direttamente figlia di questo concetto. Circoscritto, cioè, al pensiero critico.

Si badi bene, inoltre, che questa definizione risulta in completo accordo con quella che di filosofia data dalla consulenza filosofica. Si tratterà, allora, di operare un importante distinguo all'interno delle diverse anime della critica e far emergere quella radicalmente politica.

La filosofia è, quindi, converrendo i consulenti filosofici, pensiero critico sul proprio tempo presente, un rapporto del pensiero con il proprio tempo storico.

Essa si definisce come una diagnostica che non trova nell'attualità il suo altro, il suo fuori su cui si trova a riflettere scientificamente, seguendo il movimento di un dentro che pensa un fuori. L'attualità si dona dall'interno stesso della filosofia secondo un movimento di coincidenza tra l'attualità e ciò che si pensa come tale. La filosofia è il suo attuale, allo stesso modo in cui il filosofo non si configura come un soggetto che pensa un fuori ma si presenta come un soggetto che si trova sempre nel dentro che pensa: «La questione della filosofia è la questione di questo presente che noi stessi siamo»⁶.

Il filosofo non può evitare la domanda sull'appartenenza dal momento che è intimamente connessa alla necessità di doversi situare in un tempo che non è mai

generale, universale, assoluto, ma è esattamente “questo qui”. Il pensiero deve essere sempre collocato in un qui ed ora che il filosofo ha il dovere di dire, e rispetto al quale si trova in una posizione “imprescindibile”. *L'hic et nunc* diventano, quindi, l'oggetto dell'interrogazione filosofica.

In questo modo la filosofia è reputata una pratica estremamente singolare e soggettiva perché incarnata nella figura del filosofo che interroga. La filosofia è un *ethos* un'attitudine, uno stile di vita, che si presenta, allora, come un modo di essere che ha nella riconsiderazione del tempo che si abita la propria caratteristica principale. Abitare il proprio presente filosoficamente significa analizzare il tempo e lo spazio in cui si sta. Ciò comporta necessariamente una presa di posizione, l'assunzione di un certo comportamento, verso se stessi e gli altri, che sarebbe, quindi tipicamente filosofico.

Detto altrimenti: l'*ethos* filosofico, vale a dire critico, si presenta come una scelta volontaria di portare avanti una certa relazione con l'attualità.

L'assunzione dello spirito critico sarebbe talmente bene recepita dalla consulenza filosofica da instaurare un rapporto privilegiato con la propria attualità politica e economica fino alla loro totale coincidenza. Come cercherò di mostrare: dire il problema della consulenza filosofica, corrisponde a dire il problema della filosofia, ma parlare della filosofia vuol dire parlare dell'attualità, la quale, quest'ultima, ha sempre a che fare con l'ambiente storico-economico-politico in cui abitiamo.

Affrontare questo problema, impone, a mio avviso, di inoltrarsi nel mondo economico politico dominante dal momento che interrogarsi sullo statuto della filosofia nell'attualità equivale a indagare le condizioni di emergenza politico-economica della cosiddetta consulenza filosofica. La consulenza filosofica rivendicando la sua vocazione attuale, reclama, e ciò che bisognerà vedere, esattamente l'iscrizione della filosofia, e quindi di se stessa, all'interno del paradigma neoliberale o, vedremo perché, post-fordista.

Si tratta, insomma, di rivendicare un certo rapporto con l'attualità economico-politica e nel capire come esso viene interpretato. Detto più semplicemente: pur condividendo il punto di esordio della consulenza – filosofia come pensiero critico dell'attualità – provo a dissentire sulla declinazione assunta da questa interpretazione. La consulenza infatti, è, a mio avviso, una modalità di pensiero che aderisce alle forme in cui si esprime l'economia politica dominante. Dunque, ancora più schematicamente, pur apprezzando

lo sforzo attualicistico o attualizzante della consulenza la mia tesi tenta di focalizzare l'attenzione sul tipo di attualità e sul tipo di critica di cui si sta parlando. È proprio questa, senza dubbio, la posta in gioco: quale attualità? Quale critica?

La constatazione di un inedito e particolare intreccio tra filosofia e neoliberalismo non deve fare pensare a una mera adesione da parte della filosofia all'ideologia del capitalismo contemporaneo. Allo stesso modo non si vuole dire che la filosofia sia sussunta, in qualche modo maltrattata e violentata dal dispositivo discorsivo del capitalismo in maniera strumentale. Come se la consulenza filosofica servisse semplicemente a mistificare la realtà del capitalismo. Il rapporto della consulenza filosofica con la propria attualità economico-politica non è di tipo utilitaristico: il capitalismo non "si serve" della consulenza filosofica, né in qualche modo la sfrutta.

Se così fosse bisognerebbe difendere l'idea di un'originalità e di una purezza della consulenza da tutelare nei confronti dell'uso improprio che ne viene fatto, per esempio in ambito aziendale. Non si sta discutendo, insomma, di una mera integrazione della filosofia nel paradigma neoliberale.

Ciò che la mia tesi intende mostrare è che consulenza filosofia e neoliberalismo apparterrebbero piuttosto al medesimo paradigma. L'obiettivo della tesi consiste, quindi nel fare vedere che la consulenza filosofica non collabora semplicemente al dispositivo neoliberale della contemporaneità ma che se ne inserisca perfettamente, obbedendo di fatto alla medesima logica.

L'intento di inquadrare il movimento della consulenza filosofica all'interno del quadro economico-politico contemporaneo obbliga a prendere in prestito le teorie di due autori che costituiscono le colonne portanti sulle quali si regge la ricerca: Michel Foucault e Paolo Virno. In entrambi si condensa il presupposto teorico a partire dal quale si costruisce l'analisi della consulenza filosofica e la sua coimplicazione con il destino della filosofia attuale. La scelta di disaminare in maniera analitica alcuni aspetti delle loro ricerche non è casuale: fungono da premessa e funzionano da fondamento "ontologico" alla critica della consulenza. Consapevoli della loro distanza, per certi versi anche siderale, assurgono, qui, salvo le differenze, a luoghi simbolo della trasformazione storica-politica-economica dell'attualità. Per la nostra operazione ci serviremo, dunque, in maniera strumentale delle loro opere finalizzate, in questa sorta di manipolazione, all'esplicitazione della posta in gioco.

Conviene essere in questo punto molto chiari, quasi banali: la consulenza filosofica raffigura se stessa come un pensiero della critica, come linguaggio e come stile di vita. Ignora, tuttavia, che questi tre elementi, lungi dall'essere neutrali, hanno già da tempo oltrepassato per così dire il confine esclusivamente filosofico e sono diventati i tre modi in cui si declina, oggi, il sistema economico-politico, che con Foucault chiameremo neoliberalismo e con Virno capitalismo post-fordista. In questo modo la consulenza filosofica introietta, appropriandosene, i dispositivi di potere in cui siamo di fatto immersi.

Questi tre elementi sussunti all'interno del modello economico vigente costituiscono di fatto la molla della ricchezza e la sorgente della produzione del valore. Trasformati, allo stesso tempo, in fattori produttivi e di consumo, dettano le regole della cosiddetta svolta immateriale del dominio economico-politico.

Attraverso un percorso che grazie a Foucault segue la via dell'attitudine critica, si avrà modo di vedere che il neoliberalismo instaura una forma ragionata di potere, una tecnica di razionalità governamentale, secondo le sue parole, in cui la critica diviene il modo di essere del governo contemporaneo. La consulenza filosofica disconoscendo la natura eminentemente "critica" del potere economico contemporaneo lavora inconsapevolmente al suo mantenimento. Detto molto semplicemente: l'interpretazione di Foucault ci autorizza a pensare che esiste uno strettissimo legame tra razionalità neoliberale e atteggiamento critico nella misura in cui il neoliberalismo prende in carica lo spirito critico trasformandolo in un atteggiamento di tipo economico a partire dal quale garantire la legittimità o l'illegittimità del potere. Attitudine critica e l'attitudine economica in questo senso coincidono. In quanto arte di potere ragionevole, che riflette, il neoliberalismo ingloba inesorabilmente l'atteggiamento critico all'interno della sua dinamica politica e/o economica.

L'invito della consulenza filosofica a pensare, a riflettere, su se stessi, sulla propria vita, sulle proprie visioni del mondo, finanche sul proprio pensare, come direbbe Gerd Achenbach, il padre fondatore della consulenza, dimostra un totale misconoscimento della realtà contemporanea.

Semplificando in una battuta: la consulenza filosofica rimprovera alla propria realtà attuale (che sia politica, economica o filosofica) una scarsezza o una pressochè totale assenza di riflessione, di pensiero critico.

Studiando Foucault emergerà che il sistema politico-economico nel quale abitiamo, il neoliberalismo, è un'arte di governo fondata sull'attitudine critica.

Attraverso l'integrazione e il completamento delle analisi di Virno si mostrerà evidente, poi, quanto l'odierno processo di produzione si basi sulla valorizzazione delle prestazioni comunicative, dei processi mentali, delle attitudini linguistiche e cognitive. Nell'odierno sistema capitalistico (si legga neoliberale senza soluzione di continuità) si verifica un processo di smaterializzazione che imbastisce un tipo di produzione fondato sulla valorizzazione delle prestazioni comunicative, dei processi mentali, dell'immaginazione e delle visioni del mondo, in una parola, delle attitudini linguistiche e cognitive. Il capitalismo post-fordista fa venire alla luce il fondo biologico cognitivo della specie, trasformandolo nella fonte principale della produzione della ricchezza.

La biopolitica foucaultiana, come potere della e sulla natura umana, si iscrive rispetto ai modelli produttivi neoliberali dentro la questione del linguaggio. La consulenza filosofica come nuova forma di filosofia del linguaggio si allaccia, quindi, al destino biopolitico dell'economia contemporanea.

Direttamente connessa con l'analisi della svolta linguistica del capitalismo è l'idea che la consulenza filosofica aderisca in maniera inconsapevole, in un modo misconosciuto e non dichiarato, al paradigma immateriale del lavoro. Secondo l'ipotesi, quindi, la consulenza filosofica sarebbe catturata dentro la trasformazione virtuosistica del lavoro come produzione e consumo di linguaggio. La filosofia diventerebbe una pratica di discorso, una questione linguistica svuotata dall'interno del proprio contenuto la cui unica logica corrisponderebbe al medesimo dispositivo cui presiede la società della conoscenza. Nella consulenza filosofica il destino linguistico del capitale di Virno (come filosofia del linguaggio), si fonderebbe al destino linguistico della filosofia come ciò che lavora con le parole. Mero dire a prescindere dai contenuti.

Il filosofo consulente, dunque, esprimerebbe gli stessi requisiti richiesti dal cosiddetto "cognitariato" contemporaneo: al pari del lavoratore post-fordista è un virtuoso della parola che lavora parlando.

Qui non si parla più, non si dialoga più! Dice la consulenza filosofica. E, nel dirlo, ignora completamente la natura linguistica del capitalismo che respiriamo.

Terzo punto: la consulenza raffigura se stessa come stile di vita.

La messa in evidenza della natura pratica della consulenza filosofica fa apparire obbligatorio il riferimento all'antico, seguendo il doppio binario degli esercizi spirituali di Hadot e della cura di sé foucaultiana. Il monito a prendersi cura del proprio *bios* verrebbe riattualizzato dalla consulenza filosofica che ne esalta l'aspetto spirituale, etico, dialogico e di prassi della vita quotidiana. L'idea che la filosofia sia un'arte di vivere, una tecnica di vita, una procedura riflessa di esistenza, un insieme di pratiche e di esercizi volte a modificare l'essere del soggetto è interamente presa in prestito, come vedremo, dal mondo antico. La concezione filosofica della consulenza, si fonda nei suoi presupposti e nei suoi scopi su quest'etica del rapporto con se stesso, il cui fine è la trasformazione e il miglioramento di se stessi. Al pari del mondo antico, la consulenza filosofica pensa l'etica come *ethos*, un dare forma al proprio comportamento e alla propria esistenza. Scevra da ogni normatività o pretesa universalità la consulenza filosofica intende riportare in auge l'orizzonte antico in cui gli esercizi spirituali assolvono il compito di formare soggettività "filosofiche" che conducono uno stile di vita "filosofico" attraverso l'autogoverno consapevole e riflessivo su di sé.

La consulenza opera, quindi, all'interno di un movimento che ritrova nell'etica soggettiva della cura di sé, basata sul lavoro autonomo e creativo sul proprio sé, il riferimento teorico principale.

L'imperativo prenditi cura di te stesso, di cui si fa carico la consulenza filosofica, sarebbe, tuttavia, perfettamente complementare alla tendenza attualmente assunta dal capitalismo contemporaneo.

La consulenza filosofica, infatti, farebbe il gioco e questa volta consapevolmente, del management delle risorse umane che da decenni propone una riorganizzazione in senso filosofico-spirituale dell'azienda. Il management delle risorse umane porta avanti un discorso di razionalizzazione dell'organizzazione aziendale basato su programmi di formazione e di sviluppo del carattere personale, il cosiddetto capitale umano, al fine di sviluppare delle soggettività autoimprenditoriali flessibili e competitive sul mercato.

Ancora meglio, i temi della consulenza filosofica costituiscono in qualche modo la condizione di possibilità del discorso e delle pratiche del management aziendale nel campo della gestione e dello sviluppo delle risorse umane. In questo senso, la consulenza si impasta con i temi letteratura aziendale riguardante la formazione, la gestione, lo sviluppo e la valorizzazione del capitale umano, o risorse umane.

Se essa, infatti, alla maniera antica si presenta come stile di vita e adempie all'ambizione formativa della società della conoscenza contemporanea, riesce a rispondere come nessun'altra disciplina alla realtà delle organizzazioni contemporanee. L'attuale organizzazione del lavoro ha bisogno di filosofia.

Virno e Foucault allora servono, lo ripetiamo ancora, come strumenti per indagare i fondamenti ontologici della svolta linguistico-critico-relazionale della filosofia. Una critica seria alle pratiche filosofiche si può verificare solo tenendo insieme tutta la questione del linguaggio di Virno e la trasformazione neo-liberale del pensiero critico.

Aggiugiamo, infine, un ultimo tassello.

Quando la consulenza filosofica diventa una disciplina etica applicata all'ambiente organizzativo aziendale l'intreccio tra filosofia e l'attuale sistema del lavoro si fa ancora più evidente. Proprio per diretta connessione con gli esercizi antichi della cura di sé, la consulenza filosofica sarebbe in grado di operare una vera e propria conversione spirituale all'interno del mondo del lavoro.

Per questo motivo la filosofia assume un ruolo così determinante: avendo come oggetto di riflessione l'esperienza umana riesce meglio di qualunque altra disciplina a interfacciarsi con la tendenza dell'impresa contemporanea a produrre ricchezza dall'esperienza.

Alla filosofia, allora, viene conferito l'arduo compito spiritualizzare l'azienda, introdurre l'anima nell'organizzazione del lavoro, intrecciando fittamente etica ed economia.

Dietro la retorica della *mission* e della *vision*, come prospettive simbolico-culturali dell'odierna organizzazione aziendale, si nasconderebbe, invece, una prospettiva inquietante: la fine, con buona pace di Marx e del marxismo, della lotta irrisolvibile tra lavoro e capitale sulla quale si fonda il sistema capitalistico. In un linguaggio forse meno veteromarxista lo si potrebbe tradurre in questo modo: la fine di qualsiasi conflitto di interessi o degli interessi in conflitto tra lavoratori e dipendenti.

Dietro l'affermazione, apparentemente neutrale, della natura dialogica della consulenza filosofica, si intravede una realtà meno imparziale, per nulla innocente. Il dialogo, questo concetto "rubato" alla filosofia, è diventato una tecnica di potere neo-governamentale.

All'attuale configurazione economico-politica serve il dialogo per anestetizzare il conflitto, che non è scomparso ma ha solo mutato forma, e che assume, come vedremo contorni etici.

Fornendo la giustificazione etico-filosofica all'apparato discorsivo post-fordista, la consulenza filosofica porterebbe avanti un importante progetto di decostruzione dell'impianto politico tradizionale basato sul rapporto conflittuale tra capitale e lavoro. Attraverso la sublimazione del conflitto mediante la pratica dialogica si disegna la prospettiva di un orizzonte totalmente impolitico caratterizzato da una sua completa interiorizzazione nello spazio di un sé autonomo, iper-responsabilizzato e completamente soggettivato. Demandando la rivendicazione di qualsiasi istanza politica alla figura del sé la consulenza filosofica trasforma la filosofia in un dispositivo della ragione neoliberale.

L'ipotesi della tesi trova il suo punto di arrivo: vi sarebbe in questo modo un perfetto allineamento tra il neoliberalismo e la consulenza filosofica.

In questo senso si può dire, dunque, che essa, possedendo una forte carica economico-politica, rappresenti in campo filosofico la condensazione dell'attuale dominio del neoliberalismo.

Autentica interprete dell'originaria vocazione pratica-etica del pensiero filosofico, la pratica filosofica prefigurerebbe e prenderebbe in carico il compito di un'adeguazione etica alla configurazione immateriale della produzione economica. Si parla, appunto di capitalismo etico.

Tenendo insieme tutti questi elementi si giunge all'ipotesi che anima questa ricerca: l'unica filosofia all'altezza della posta in gioco della governamentalità neoliberale, in quanto tecnologia di governo democratico della parola, sarebbe esattamente la consulenza filosofica. Una complessa operazione "psicagogica" che fa della governamentalità neoliberale un apparato discorsivo etico.

La filosofia assume di contro alla sbandierata apoliticità un ruolo precisamente politico e insieme economico. Diventato un investimento economico, essa, nella forma della consulenza filosofica risulta sussunta all'interno della logica capitalistica.

Il neoliberalismo sarebbe, in questo senso profondamente e radicalmente (letteralmente alla radice) filosofico.

Qual è il modo di essere attuale della filosofia, allora, oggi? La forma della consulenza filosofica. Essa, riuscendo a fornire la veste adeguata all'attualità neoliberale, si presenta come l'unica filosofia in grado di affrontare le sfide del presente e della realtà strutturata in impresa e mercato. C'è un solo modo di fare filosofia oggi e sarebbe nella forma della consulenza filosofica.

Ecco tornati alla domanda iniziale che fa scaturire la ricerca: nel momento in cui la filosofia in quanto critica, linguaggio, etica e cura del sé diviene un investimento economico e politico sussunto all'interno dei processi di produzione e, allo stesso tempo, una tecnologia di governo, quale destino è possibile per la critica? Ergo per la filosofia? Quale pensiero può resistere indenne a questa forma totalizzante di cattura?

Risuonano in testa le parole di Kant sull'attitudine da assumere nei confronti del potere. Ragionate, riflettete, discutete, parlate, abbiate cura di voi: ma Obbedite.

-
- 1 Uno fra tutti: A. Dal Lago, *Il business del pensiero*, manifestolibri, Roma 2007.
 - 2 Cfr. S. Ferrando, *Michel Foucault, La politica presa a rovescio. La pratica antica della verità nei corsi al Collège de France*, FrancoAngeli, Milano 2012.
 - 3 M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France 1982-1983*, tr.it. M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2009, p. 21.
 - 4 *Ibidem*.
 - 5 *Ibidem*. Si precisa che in questa sede attualità e presente sono usati senza soluzione di continuità laddove sarebbe opportuno fare delle distinzioni. L'attualità è un posizionamento verticale sul proprio essere presente che sporge sull'attualità come condizione di possibilità. Se il presente viene definito come il quadro storico-epistemico all'interno del quale il campo dell'esperienza si svolge secondo una continuità storica, l'attualità rappresenta il carattere virtuale di un'esperienza che è sempre e solo possibile. Mai certa, mai veramente reale. Se il presente è il segmento della quotidianità effettivamente qui, quell'adesso che possiede una sua temporalità, un suo statuto; l'attuale è, al contrario, il nome dell'evento. Foucault, quindi, consegna alla definizione dell'attualità il ruolo della pura discontinuità del tempo che improvvisamente interrompe lo stato di equilibrio sul fondo di emergenza storica. Tentativo e tentazione di andare al di là dei saperi e delle pratiche, delle rappresentazioni e dei modi d'azione già installati e all'interno dei quali le soggettività si collocano, l'attualità si definisce, allora, come processo di differenziazione e rottura del presente. Su tutto questo si veda J. Revel, *Michel Foucault. Un'ontologia dell'attualità*, Rubettino, Soveria Mannelli 2003; Id., *Foucault. Une pensée du discontinu*, Mille et une nuit, Clamecy 2010; Id., *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Vrin, Paris 2015.
 - 6 M. Foucault, *Non al sesso re*, in Id., *Dalle torture alle celle*, Edizioni Lerici, Cosenza 1979, p. 151.

PRIMA PARTE

CAPITOLO I

Critica della razionalità obbediente

1. Prologo

Il presupposto di questa ricerca riposa su una concezione della filosofia come superficie d'emergenza della propria attualità discorsiva; essa, in questo senso, si configura principalmente come una modalità di essere presenti di fronte alla propria realtà storica. Coerentemente con questa idea, e consapevoli del fatto che la propria attualità discorsiva è lo spazio in cui si manifesta la politica abbiamo bisogno di indagare il rapporto della filosofia con la propria attualità politica contemporanea. Fedeli a una concezione della filosofia come pensiero dell'attualità, questo capitolo ha dunque, come oggetto, detto più semplicemente, il chiarimento dei due termini in questione (filosofia e attualità) e il loro intreccio problematico, laddove alla filosofia è consegnato il ruolo di essere eminentemente critica e l'attualità è circoscritta allo spazio economico politico in cui abitiamo. Detto altrimenti ancora, si tratta d'enfatizzare la relazione ragione e obbedienza a partire dallo spettro teorico del capitalismo contemporaneo.

Nell'economia della nostra ricerca, che ha l'obiettivo di determinare la configurazione della consulenza filosofica come logica della filosofia nell'età del dominio neoliberale, diventa essenziale partire da chi, forse come nessun altro, pensa il nesso critica e governo come co-implicati: Michel Foucault. In particolare, prenderemo in esame due testi, che ci forniranno le basi teoriche per fondare la nostra ipotesi e che letti quasi sinotticamente motivano la scelta e la giustificazione di una tale operazione: l'interpretazione foucaultiana del saggio di Kant "*Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo?*"¹ e il corso al *Collège de France* dell'anno 1979-1980, *Nascita della biopolitica*, dedicato allo studio della governamentalità neoliberale². Seguendo il percorso che lo stesso Foucault traccia, dovrebbe apparire più chiaro il difficile aggancio della filosofia in quanto pensiero critico e della sua sussunzione all'interno del dispositivo economico di potere contemporaneo.

Cogliendo, in questo modo, il nesso tra critica e governo, tra filosofia e potere, affiora la problematicità di una forma di gestione economica delle condotte (il neoliberalismo)

che governando tramite la libertà sussume lo spirito della critica e neutralizza la potenza sovversiva dell'attitudine critica come l'*altrimenti* del governo. Annullando qualsiasi spazio di resistenza al potere, cancella anche la possibilità di pensare la filosofia come comportamento critico verso l'attualità.

Si assiste quindi, a una sorta di cortocircuito che dovrebbe far saltare in aria i due termini: quale critica è possibile per un governo che consuma e produce la libertà che dovrebbe promuovere la critica?

Bisogna insistere su questo punto, attorno al quale ruota il senso di tutta la ricerca: l'attitudine iper-critica del neoliberalismo è in qualche modo già inscritta nella definizione stessa di critica fornita da Kant e sintetizzata perfettamente nella formula: "Ragionate quanto volete e su tutto ciò che volete ma obbedite!". La critica allora nasconde un volto doppio che è proprio all'origine dell'operazione di duplice cancellazione che il governo neo-liberale attua. È proprio nel nodo intrecciato da Kant tra ragione e obbedienza che si trova la legittimazione del potere neoliberale. Pensando la filosofia critica come un comportamento razionale che non discute né sul *ragionate* né sull'*obbedite*, ma solamente sul come dell'obbedienza (decidersi per un'altra forma di governo non per un non-governo, dice Foucault) è sancita l'impossibilità di pensare un fuori dal potere, un *oltre* il governo, un al di là dell'obbedienza. Si obbedisce, è un fatto. E la filosofia critica, allora, serve a giustificare razionalmente questa situazione proprio attraverso la possibilità garantita di pensare e di criticare il dato dell'obbedienza. Ancora più profondamente, in un avviluppamento sempre più fitto, l'obbedire diventa un fatto ragionevole, proprio perché liberato dalla sua necessità e saldato definitivamente con la libertà. Un potere ragionevole è, quindi, un potere che fa della capacità critica il principio dell'obbedienza; fino alla completa e almeno ideale coincidenza dei due termini ragione è obbedienza. Ecco la duplice cancellazione: il potere che trova il suo fondamento nella libertà di pensare è un potere che si è assicurato la chiave per l'obbedienza. Una volta sussunta dentro il principio di giustificazione del potere, e completamente inglobata all'interno della sua ragion d'essere, la critica diventa in qualche modo un principio totalitario e quindi nullo. Diventato fondamento non criticabile del potere, la critica assicura al dispositivo neoliberale una giustificazione ragionevole all'obbedienza. In questo modo con la sua presenza pervasiva garantisce a se stessa la sua fine.

Dovrebbe emergere, quindi, il problema della crisi attuale del pensiero critico nel momento della sua, almeno apparentemente, più grande proliferazione.

La presenza onnipervasiva della critica, suscitata e sollecitata dall'attuale forma di governo, ne cancella, in realtà, neutralizzandone completamente, la carica sovversiva. Con un resto, tuttavia: la filosofia critica, per come è definita da Kant, costituisce davvero un pensiero ontologicamente resistente al potere e il neoliberalismo, di conseguenza, se ne è solamente appropriato storpiandone la natura, o, piuttosto, non è essa stessa a recare in sé il segreto della legittimazione del pensiero all'obbedienza, aspirazione inconfessata di ogni potere? Cosa chiede il potere, se non di contenere la sua giustificazione nella ragione?

2. *Essere governati altrimenti*

La questione dell'illuminismo di Kant rappresenta all'interno del percorso filosofico foucaultiano una sorta di problema feticcio: a partire dal 1978 ricorre costantemente nei testi, nelle interviste, negli interventi, negli articoli. Lungi dall'essere una sporadica citazione o un esercizio di stile costituisce un riferimento che assilla Foucault e a cui assegna un ruolo capitale: in esso sarebbe inscritta la possibilità di un percorso alternativo per la filosofia che ha nel rifiuto della propria condizione attuale e nell'assunzione del proprio destino quotidiano il proprio compito³.

La prospettiva dell'ontologia dell'attualità, di cui parla Foucault, considera "il pensare" un atteggiamento legato all'emergenza, sempre contingente, del tempo attuale, da cui, peraltro, scaturisce e che si configura come uno sfondo insuperabile. L'appartenenza ad un presente, come compito e destino, schiude, naturalmente, un problema di tipo politico, inteso nel senso più ampio del termine: il presente costituisce sempre una scelta per il governo; per un certo tipo di governo. Pensare il proprio presente significa, allora, pensare la propria attualità politica considerata come configurazione attuale dei modi di essere della soggettività nei confronti del governo.

L'analisi del testo sull'illuminismo di Kant, allora, da parte di Foucault è dettata dalla necessità di rintracciare un precedente genealogico alla fondazione razionale del governo, e ancora più profondamente del principio dell'obbedienza. Questo precedente è individuato nella definizione kantiana di critica di cui l'illuminismo è l'epifenomeno.

L'illuminismo sarebbe proprio questo spazio di manifestazione dello spirito critico che apre alla riflessione sulla necessità o meno del governo e sulla capacità o meno di servirsi della ragione al di fuori di una relazione di potere. Ancora meglio, l'illuminismo inaugura un nuovo atteggiamento di tipo razionale, e quindi filosofico, nei confronti del governo ridisegnando il rapporto tra la ragione e il suo uso all'interno delle relazioni di potere. L'atteggiamento critico diventa per il Kant di Foucault una certa modalità di governo di sé e degli altri, un certo comportamento nei confronti del governo, positiva nella forma dell'accettazione, negativa nella forma del rifiuto.

Tutta l'interpretazione di Foucault, in fondo, ruota intorno alla rilettura del celebre incipit dell'articolo kantiano: «L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità il quale è da imputare a lui stesso»⁴. Appare chiaro, dunque, che l'illuminismo è principalmente il nome con cui Kant definisce ciò che Foucault chiama l'attitudine critica e che lo stato di minorità si riferisce alla condizione di assoggettamento della soggettività nei confronti del potere. È proprio intorno alla definizione di uscita dalla minorità, che si configura un nuovo rapporto tra le soggettività e il potere, tra ragione e obbedienza. La ragione rappresenta in questa sede, lo ripetiamo, lo spirito critico in quanto assunzione consapevole della propria capacità di pensare e di pensare primariamente e soprattutto il principio del potere, vale a dire il segreto dell'obbedienza. È per questa ragione che verranno utilizzati in maniera interscambiabile: si tratta di indagare il nesso e sciogliere il nodo che lega fittamente la ragione critica all'obbedienza politica.

In maniera preliminare è necessario, tuttavia, circoscrivere il campo di significazione del potere, che, per come è inteso da Foucault, non concerne una forma specifica e storica, ma in un senso estremamente ampio, il modello generale per le relazioni di governo:

«Fondamentalmente, il potere non è tanto un affrontamento fra due avversari o l'obbligo di qualcuno nei confronti di qualcun altro, quanto una questione di governo. A questa parola occorre lasciare lo stesso ampio significato che aveva nel XVI secolo. "Governo" non si riferiva alle strutture politiche o all'amministrazione degli Stati; piuttosto esso designava il modo in cui la condotta degli individui o dei gruppi poteva essere diretta: il governo dei bambini, delle anime, delle comunità, delle famiglie, degli ammalati. Non ricopriva solo le forme legittimamente costituite di assoggettamento politico ed economico ma anche i modi di azione, più o meno riflessi o calcolati, che erano destinati ad agire sulle possibilità di azioni di altri individui. Governare, in questo senso, significa strutturare il campo di azione possibile degli altri»⁵.

La definizione di potere, come problema del governo, ha a che fare con una precisa operazione teorica che ha nella trasformazione del concetto di potere il suo punto essenziale.

L'intenzione, come è noto, è quella di accantonare il progetto di una teoria generale del Potere per mettere in campo un'analisi storica dei meccanismi di potere. Si tratta di un'operazione di decentramento il cui scopo è liberarlo dal cappio interpretativo tradizionale della sovranità e dello statale come sua unica identificazione e localizzazione spaziale e temporale. Piuttosto che abbracciare l'immagine binomica del potere secondo una struttura centro/periferia, il metodo foucaultiano predilige un suo ripensamento come molteplicità di rapporti di forza e come loro gioco strategico. Decentrare la teoria del potere significa, allora, focalizzare i rapporti di potere lungo i suoi assi periferici individuandone le terminazioni più estreme e locali: non un oggetto compatto che viene tenuto nelle mani di qualcuno come una merce o una ricchezza, bensì una relazione. Il potere è qualcosa che circola e si diffonde in forme reticolari attraverso gli individui stessi: quest'ultimi, in questo quadro, sono, allo stesso tempo, portatori attivi delle forme di potere e un loro effetto. Il tentativo è, quindi, imbastire un'analisi del potere nel gioco concreto e storico dei suoi modi di funzionamento. Foucault costruisce un'analisi del potere nella sua esistenza microfisica, gestionale, quotidiana e plurale. Il 'chi' del potere lascia il posto al "come": bisognerebbe studiare «il potere là dove la sua intenzione è investita in pratiche reali ed effettive [...] nella sua faccia esterna, là dove è in relazione diretta e immediata con quel che possiamo chiamare il suo oggetto, il suo bersaglio, il suo campo di applicazione; in altri termini là dove si impianta e produce i suoi effetti reali»⁶.

Ora, inteso principalmente come condizionamento ed influsso sull'azione dei soggetti, il potere subisce un'alterazione concettuale in senso governativo o, come Foucault preferisce dire, governamentale. Definito come «il modo di azione sulle possibilità di azione di altri individui»⁷, il governo assume il significato di condotta: conduzione dell'altro, modo di farsi condurre, modo di condursi e di comportarsi: «La condotta è certamente l'attività che consiste nel condurre, è la conduzione, ma è anche la maniera di condursi e di farsi condurre, la maniera in cui ci si comporta sotto l'effetto di una condotta, in quanto atto di condotta o di conduzione»⁸. Il governo è, dunque, molto semplicemente, una «conduzione delle condotte»⁹ altrui. Secondo questa definizione, la

condotta, in quanto maniera di comportarsi, rappresenta il punto di applicazione attraverso il quale il potere trova lo spazio del suo esercizio. Esso è un modalità di esercizio che influenza e agisce in maniera diretta e esclusiva sui comportamenti degli individui, i quali assumono la fisionomia di elementi strategici all'interno del campo delle relazioni. Inteso come modello per il modo di azione del potere, il governo diviene un'arte, una tecnica pratica di formazione, di gestione, di produzione di soggettività. Per marcare la differenza rispetto alla concezione monolitica del potere e per sottolinearne la componente essenzialmente gestionale, Foucault preferisce definire questa pratica di soggettivazione, con il neologismo governamentalità; termine dentro il quale è compreso un insieme di istituzioni, procedure, analisi, riflessioni, calcoli e tattiche di governo.

L'idea di governamentalità rappresenta, prima di tutto, il tentativo teorico di condurre un'analisi del potere, della formazione della soggettività e del loro nesso comprese le formulazioni inedite che ne derivano. L'attività di governo, intesa come produzione di soggettività, schiude una nuova dimensione del potere in cui governare vuol dire «dirigere qualcuno, nel senso propriamente spirituale del governo delle anime»¹⁰; esercitare un dominio su se stessi o sugli altri, imporre una condotta o un regime a un malato, o dare direttive morali, gestire i movimenti, le abitudini, amministrare le attività proprie o altrui, curare i corpi: «Non si governa mai uno Stato, né un territorio, né una struttura politica. Si governano persone, individui e collettività»¹¹. Il governo è, espresso nel modo più chiaro possibile, un potere che si esercita direttamente sugli uomini.

Ciò che a noi interessa rilevare ai fini del nostro discorso, è, tuttavia, un altro elemento essenzialmente legato all'emergenza della governamentalità, più importante e decisivo: ha a che fare con il fatto che la governamentalità si configura come una modalità di governo accompagnata da una sua specifica "razionalità" che fornisce una cornice della realtà e indica al contempo gli obiettivi e i mezzi adeguati per raggiungerli. Ciò, oltre a spiegare la locuzione razionalità governamentale che d'ora in poi useremo, comporta, principalmente, un altro cambiamento di prospettiva, senza dubbio, epocale: una nuova concezione della razionalità. Piuttosto che di una critica globale della ragione universale e trans-storica, allora, quella di cui si occupa Foucault, è la storia delle razionalità delle diverse tecnologie di potere in correlazione con i domini del sapere. Esistono una

pluralità di razionalità che in un dato momento e con varie modalità tecniche dominano ma che non fanno la ragione: «Le razionalità si creano, si creano senza sosta»¹² secondo un processo storico in cui non c'è necessità. Foucault imbastisce, quindi, con "l'invenzione" della governamentalità, il progetto ampio e ambizioso di scrivere una storia (o meglio le storie al plurale) delle forme di razionalità attraverso le quali l'individuo si costituisce come soggetto-oggetto di un sapere, di un potere, di una verità: «Differenti instaurazioni, differenti creazioni, differenti modificazioni attraverso le quali le razionalità si generano le une sulle altre, si oppongono l'une alle altre, si scacciano»¹³. L'elaborazione del concetto di governamentalità va letto esattamente in quest'ottica: l'emergenza di una nuova cornice di razionalità in base al quale sottoporre una trasformazione del paradigma politico, in senso governativo, appunto.

La governamentalità delinea, cioè, la nascita di una pratica di governo ragionata: si qualifica come una riflessione sull'arte di governare. È questa la razionalità di potere che, adeguatamente secolarizzata – tramite l'iscrizione del controllo del corpo nelle tecniche generali di gestione della popolazione – Foucault ritrova all'opera nel XVI secolo quando sembra esplodere il problema del governo, o, ancora meglio, il governo come problema: «Come governarsi, come essere governati, come governare gli altri, da chi accettare di essere governati, come essere il miglior governatore possibile?»¹⁴. La governamentalità nasce, già da sempre, come discorso riflessivo sull'esistenza e sulla necessità dell'esistenza del governo, producendo obbedienza proprio attraverso la creazione di un discorso razionale che si alimenta grazie alla definizione di un sapere scientifico¹⁵.

Questo breve schizzo del progetto genealogico di una definizione extra-giuridica del potere, è giustificato dal fatto che, all'interno della storia della governamentalità-razionalità moderna che Foucault si propone di studiare, l'illuminismo occupa, a suo avviso, un posto di capitale importanza, in quanto momento di una contro-riflessione sulla fondazione razionale del potere e sulla possibilità critica dell'arte di governo. All'interno della storia dell'arte di governare, cioè, l'illuminismo rappresenterebbe il momento di consapevolezza del limite della ragione moderna. Questa consapevolezza della ragione di contenere in se stessa il proprio limite è esattamente lo spirito critico. La razionalità moderna conterrebbe, quindi, nella critica il proprio antidoto all'esercizio del governo:

«Mi sembra che ci sia stato nell'Occidente moderno (grosso modo, empiricamente, intorno il XV e il XVI secolo) una certa maniera di pensare, di dire, di agire allo stesso modo un certo rapporto a ciò che esiste, a ciò che si sa, a ciò che si fa, un rapporto alla società, alla cultura, un rapporto agli altri anche che si potrebbe nominare, diciamo, l'attitudine critica»¹⁶.

Il concetto di attitudine critica prende forma, allora, proprio dal concetto di governamentalità, nella misura in cui si tratta dell'assunzione di un comportamento nei confronti del governo. Di un tipo di comportamento specifico: assume la forma del negativo. All'interno della storia della governamentalità, come arte ragionata di governo, si trova un preciso momento, che Foucault rintraccia nell'illuminismo, in cui la riflessione sul governo è declinata in negativo: ciò che Foucault definisce, appunto, l'attitudine critica. Tra critica e governo vi è una sorta di legame indirettamente proporzionale: l'attitudine critica si definisce, infatti, non dalla domanda "come essere governati" bensì da quella "come *non* essere governati?". A partire dalla formazione di un sapere scientifico sul governo si sviluppa una forma di contro-sapere che ha nel rifiuto all'essere governati il suo scopo strategico. L'attitudine critica nascerebbe, quindi, nel solco di una mancanza o meglio di una deficienza di governo; secondo l'equazione, potremmo dire, meno governo più critica: «Non voglio dire qui che, alla governamentalizzazione, si sarebbe opposta in una sorta di faccia a faccia l'affermazione contraria, "noi non vogliamo essere governati, e non vogliamo essere governati del tutto»¹⁷. La volontà di non essere governati non corrisponde, secondo Foucault, a una specie di aspirazione originaria, ma è ogni volta contestualizzata e determinata dal rifiuto nei confronti di un certo modo di governare. La governamentalità non può essere, quindi, dissociata dal problema del «come non essere governati in questo modo, da quelli, in nome di questi principi, in vista di tali obiettivi e per mezzo di tali procedure, non così, non per questo, non da loro?»¹⁸. La critica sorge nel punto in cui si pone il governo come problema, come una questione la cui soglia di accettabilità o meno diviene una decisione di tipo filosofico¹⁹. La critica, come pensiero critico, assume su di sé l'incarico di definire, spostando di volta in volta, con una decisione sempre reversibile, la legittimità del governo. Più che di rifiuto al governo, allora, si parla di rifiuto di una modalità della forma di governo: "così, a questo prezzo, a queste condizioni". Ci sarebbe, dunque, una perfetta simmetria tra l'emergenza della governamentalizzazione e la questione del "come non essere più governati?" Simmetria

che non consisterebbe in duello eroico tra i governanti che dominano i governati e i governati che contestano la dominazione. Si tratta, piuttosto, di una modalità strategica che ha per obiettivo non quello di respingere tutte le forme di governo o ancora meglio l'idea stessa di governo, bensì denunciare specifiche forme di governamentalizzazione. L'idea parossistica di non essere governati del tutto è vista da Foucault come un'ambizione inutile e in qualche modo infantile: «Non mi riferisco mai a qualcosa che sarebbe un anarchismo fondamentale, che sarebbe come la libertà originaria»²⁰ che riposerebbe sul fondo dell'idea e della pratica della governamentalizzazione. L'idea del non-governo è dovuta a una concezione essenzialistica del potere che fa di questo una proprietà che si avrebbe la possibilità di scegliere se possedere o meno. Come già afferma in *La volontà di sapere* il potere non è una cosa, un principio unico, bensì una relazione in un campo di interazione pensato insieme alle forme di sapere, inserito, quindi, all'interno di un dominio di possibilità e di reversibilità continuamente revocabile. Relazione dalla quale non è possibile uscire dal momento che non è possibile pensare un fuori dal potere così come non è possibile pensare un fuori dal governo. Non si tratta, dunque, dell'idea di farla finita con l'essere governati ma del non essere *eccessivamente* governati. Il governo è sempre una questione modale, mai ontologica. Allo stesso modo, quindi, la posizione della critica si presenta come una posizione di resistenza alla modalità strategica del governo, come una contro-mossa uguale e contraria all'operazione messa in atto dal governo: è contro-condotta. Dal momento che si configura come l'obiettivo di una specifica modalità di potere, la condotta deve essere considerata anche come lo spazio di fioritura di resistenze possibili. Laddove il punto di resistenza deve essere inteso come possibilità di reazione strategica a un potere che si mostra come ciò che dirige il modo di direzione degli altri. Per Foucault, com'è noto, qualsiasi punto di applicazione della relazione di potere è contemporaneamente il punto di una resistenza possibile. La critica è, quindi, prima di tutto un modo della soggettività per resistere ad un certo tipo di governo. La prossimità tra attitudine critica come «volontà di non essere governati così, come quelli, da quelli e a questo prezzo»²¹ e contro-condotte è, quindi, fortissima ed evidente dal momento che la dimensione del *contro* e quella del *così* finiscono per coincidere in quanto modi di resistenza, ogni volta locali e strategici, alle forme di governo.

All'interno del cammino genealogico dell'attitudine critica, le forme di contro-condotta rappresentano dei punti d'ancoraggio storico sul quale si possono fissare, per così dire, delle tappe che il percorso della resistenza avrebbe segnato. Secondo Foucault, allora, la dimensione della critica scava all'interno della pratica storica della rivolta, della non-accettazione del governo, e dell'esperienza individuale del rifiuto della governamentalità. Partner e avversaria dell'arte di governo, dentro e contro l'arte di governare, l'attitudine rappresenta un modo di «diffidarne, di ricusarla, di limitarla, di trovare una giusta misura, di trasformarla, di cercare di scappare a queste arti di governo o, in ogni caso di dislocarle, a titolo di reticenza essenziale»²². In ogni caso il potere di contestare, denunciare e rovesciare ha come obiettivo quello di riformulare il campo di relazioni che intercorre tra soggetto, potere e verità: «La governamentalizzazione è questo movimento attraverso il quale si trattava nella realtà stessa di una pratica sociale di assoggettare gli individui attraverso dei meccanismi di potere che reclamano una verità»²³. La critica diventa il nome del «movimento attraverso il quale il soggetto si dà il diritto di interrogare la verità nei suoi effetti di potere e il potere nei suoi discorsi di verità»²⁴; il cui fine è «la desoggettivazione nel gioco di ciò che si può chiamare, con una parola, la politica della verità»²⁵.

Il carattere teoreticamente essenziale e, allo stesso tempo, essenzialmente pratico della critica risiede, allora, nell'essere portatore di una forma di pensiero che, interrogandosi sulle forme di veridizione che costruiscono pratiche di soggettivazione, interroga in maniera problematica la relazione intrinseca tra verità e potere e schiude declinazioni *altre*, possibili e desoggettivanti, di questo rapporto. L'atteggiamento critico, quindi, nato dall'eccesso di governamentalizzazione, si propone di ripensare e di praticare differentemente l'intreccio tra potere e verità. Foucault la definisce una pratica di disobbedienza nei confronti di un certo regime di verità e di certi discorsi di verità: «L'arte della non-servitù volontaria»²⁶ e «Dell'indocilità riflessa»²⁷.

Dal momento che come, abbiamo visto, il problema della critica investe quello della verità, la domanda fondamentale sul modo di conduzione delle condotte non può non interessare anche il campo di veridizione che la razionalità di governo imbastisce. Se la critica si pone la questione della possibilità di riformulare una verità altra fino alla possibilità di prescindere da qualsiasi tipo di verità, con il regime di veridizione critico neoliberale si creerà, come vedremo più avanti, una sorta di cortocircuito che finisce per

sussumere la critica come strumento di una forma della verità che rende obbedienti. Indagare sul regime di veridizione attorno al quale si attorciglia la razionalità liberale è allora necessario per capire proprio il rapporto problematico che la critica intrattiene con essa.

Forma culturale generale, atteggiamento morale e politico, stile mentale, modo di predisporre e per così dire di acconciarsi, la critica è un modo di esercitare il potere che ha in se stesso il suo principio di limitazione. Definire la critica una pratica di pensiero significa estendere una tale definizione oltre il concetto di attività del pensiero che opera su se stesso e trasformarla in un certo modo di essere, in un'attitudine, in un comportamento. La filosofia, in questo senso, diviene, di per sé, una prassi. Emblema di questo atteggiamento critico è esattamente l'illuminismo: tentativo di rispondere alla domanda "come non essere eccessivamente governati?", esso si configura come un programma di desoggettivazione all'interno di una politica di verità di cui la razionalità di governo moderna rappresenta l'apice. L'illuminismo in quanto epifenomeno critico (come l'arte di non essere eccessivamente governati) si presenta, allora, allo stesso tempo come la determinazione degli attuali rapporti di governo che configurano il presente e come una pratica tesa alla trasformazione degli stessi rapporti.

Allo stesso tempo Foucault tenta, in questa maniera, di ripensare la critica trascendentale sulla postura della non governamentalità, posizionando, cioè, la domanda sull'essere del governo sulla questione "che cosa posso conoscere?". La questione gnoseologica viene ricollocata all'interno della questione politica, subordinando, in questo modo il principio della razionalità al principio dell'obbedienza. Facendo della postura critica per eccellenza piuttosto che la questione trascendentale il rifiuto a priori all'obbedienza, Foucault delocalizza l'operazione kantiana ponendo la questione della conoscenza nel suo rapporto con la dominazione a partire «da una certa volontà decisoria di non essere più governati»²⁸. Tentativo di Kant, a parere di Foucault, è fondare su basi filosoficamente razionali la razionalità del governo e quindi dell'obbedienza. Basare la razionalità del governo sul fondamento critico: questa l'operazione capitale a cui il Kant di Foucault mette mano. Una critica della razionalità di governo; un governo della razionalità obbediente.

3. *Obbedienza ragionata*

Nel saggio intorno alla questione *Che cos'è l'illuminismo?* è contenuto un progetto ambizioso: il tentativo di fondare un'altra filosofia o una filosofia *altra*, mediante la formulazione del concetto di attitudine critica. La filosofia diviene, allora, critica; vale a dire, un modo di *fare* filosofia, un modo per le soggettività di "divenire filosofia", assumendo un cambiamento di postura e di atteggiamento nei confronti del potere, il quale per Foucault è sempre una relazione, un modo di gestire le condotte, quindi, una questione di governo.

Con Kant, in effetti, secondo Foucault, la critica diventa una postura nei confronti del governo; o, ancora meglio, la filosofia critica esprime la volontà e anche la necessità di non essere governati mediante formule di assoggettamento. Esprime, cioè, la volontà di una resistenza, secondo il linguaggio foucaultiano, e limitazione al potere. Nel momento in cui il governo diviene gestione dei comportamenti la filosofia diviene critica, ossia un comportamento specifico, un modo di comportarsi, in relazione a un modo specifico di governo. È il caso di sottolineare, in questo punto, per cominciare a far risuonare delle assonanze e, soprattutto, delle dissonanze, che questa ammissione della natura indubabilmente critica e ontologicamente pratica della filosofia potrebbe essere condivisa dai teorici della consulenza filosofica, per i quali la filosofia è, senza dubbio, atteggiamento critico. La differenza, allora, si gioca esattamente sullo statuto della critica (di che tipo di critica si parla?) e evidentemente sul suo rapporto col potere.

La volontà di non essere governati in questo modo, e di farlo con coraggio e convinzione, corrisponde esattamente a ciò che Kant chiama l'uscita dallo statuto di minorità. La critica è, invece, l'altro nome dell'illuminismo che si configura, appunto, come un movimento di trasformazione e cambiamento.

Secondo le parole di Kant, come è noto, la minorità è una situazione di sudditanza caratterizzata dall'«incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro»²⁹, cui ci si affida in qualità di "tutore". La minorità, dunque, rappresenta «un certo stato della nostra volontà che ci fa accettare l'autorità di qualcun altro per condurci nei campi in cui conviene fare uso della ragione»³⁰. Foucault legge questa condizione come una, o meglio, la situazione di assoggettamento che dipende da una cattiva declinazione del rapporto tra volontà, autorità e ragione e che rende di conseguenza inabili alla

capacità di auto-condursi. Capacità, quest'ultima, legata direttamente alla mancanza di decisione e di coraggio.

Si tratta di un punto estremamente interessante, su cui Foucault si sofferma con attenzione speciale perché ci troviamo, qui, di fronte al rapporto tra il potere e i soggetti e che nomina, sotto un'altra luce, come vedremo, il rapporto cruciale tra ragione ed obbedienza. A questo livello, in effetti, Foucault sta pensando la minorità come una forma di de-governamentalità, uno stato di sotto-conduzione che non ha nulla di naturale, politico e giuridico, ma è il frutto di una particolare flessione del vincolo che lega i soggetti al potere. È curioso, in effetti, che in questo caso l'incapacità di governarsi, e di avere un qualsiasi tipo di rapporto con il governo, coincida con l'incapacità di utilizzare in maniera retta la ragione. In qualche modo, vedremo tra poco come, il giusto governo e la giusta ragione per Kant coincidono. Se non fosse così, infatti, Kant non insisterebbe tanto sul fatto che è solamente per pigrizia, viltà, indolenza, comodità che gli uomini, perfettamente capaci di dirigere se stessi, non prendono decisioni intorno alla propria vita.

La necessità di dover sgomberare il campo da tutte le possibili deviazioni alla corretta definizione di minorità è intimamente legata alla necessità di sottolinearne il carattere di non-necessità. Essa ha sempre un valore di libertà, dal momento che si tratta di una scelta che può essere continuamente revocata. La minorità è sempre da questo punto di vista l'assunzione della responsabilità della propria condizione. Nel ribadire l'estraneità della natura della minorità allo status di dipendenza naturale, giuridica e politica, Kant la starebbe ponendo, secondo Foucault, in un rapporto decisamente originale con l'autorità. L'autorità qui, infatti, non avrebbe nulla a che fare con il potere o per meglio dire con l'atto di dominio o di sopruso di alcuni su altri con il quale vengono dirette le coscienze. Coerentemente con il fatto che l'uscita dalla minorità è un atto di libertà, o di liberazione, la minorità rappresenta una scelta, le cui cause possono essere diverse e comunque secondarie rispetto al fatto stesso. L'atto di posizionamento nei confronti di un'autorità, la minorità, questa specie di indolenza spirituale, apre lo spazio dell'eterodirezione.

L'eterodirezione, infatti, descrive un modo particolare, del tutto temporaneo, reversibile e dettato da ragioni del tutto contingenti, una certa modalità di far giocare l'autorità con la gestione di se stessi. All'incrocio della delimitazione tra il governo di sé come

autonomia della ragione e il governo degli altri come necessità dell'obbedienza affiora lo stato di minorità.

Il funzionamento dello stato di minorità, in effetti, procede sulla base di un misconoscimento dei concetti di ragione ed obbedienza. Su questa cattiva comprensione si fonderebbe, a sua volta, la confusione tra la natura privata e la natura pubblica della ragione. Ristabilire l'ordine e il corretto posizionamento delle due categorie significa riconfigurare lo spazio di governo, la sua modalità e le sue strategie. Obbedienza e ragionamento, infatti, sono considerati due termini contrapposti che funzionano in modo inversamente proporzionale: laddove c'è obbedienza vi è assenza di ragionamento³¹. La mancanza dell'operazione della ragione conduce inevitabilmente alla cieca e ostinata obbedienza. È vero anche il contrario, allora: la disobbedienza sarebbe un atto sempre in qualche modo ragionevole. L'uso corretto del procedimento della ragione comporta necessariamente una mal disposizione all'obbedienza.

Per fare ciò il discrimine tra obbedienza e ragionamento deve essere approfondito, indagando i due campi specifici in cui la ragione è effettivamente applicata e che Kant chiama uso pubblico e uso privato della ragione. Come spiega bene Foucault, nel distinguere tra privato e pubblico, Kant non intende due diversi campi di attività: «Attribuisce la caratteristica di “privato” non a un certo ambito di pratiche, ma precisamente a un certo uso delle nostre facoltà. E chiama “pubblico” non un dominio preciso di attività, ma una certa maniera di far funzionare e di utilizzare le facoltà che ci appartengono»³². Dalla confusione tra l'uso privato e l'uso pubblico della ragione nasce ancora una volta lo stato di minorità come incapacità di conduzione.

Se l'uso privato della facoltà raziozinante si applica alla sfera delle attività professionali, delle attività pubbliche in cui si manifesta l'appartenenza ad un corpo politico e in cui le soggettività non solo altro che «i membri della macchina governativa»³³; l'uso pubblico appartiene alla sfera universale della ragione. L'uso pubblico «è precisamente l'uso che noi facciamo del nostro intelletto e delle nostre facoltà nella misura in cui ci collochiamo in un elemento universale dove possiamo figurare come soggetti universali»³⁴. Il campo della pubblicità della ragione appartiene all'universalità del raziozinio; capacità critica che tutti i soggetti spogliati della loro individualità particolaristica possiedono. La facoltà pubblica della ragione si configura, chiaramente, come capacità critica: «Vi è minorità ogni volta che si sovrappone e si fa coincidere il

principio dell'obbedienza e l'assenza di ragionamento, e non soltanto, questo è certo, l'uso privato del nostro intelletto e il suo uso pubblico»³⁵.

Esiste un'obbedienza necessaria e "funzionale" da cui, secondo il Kant di Foucault, non si può prescindere poiché riguarda il coinvolgimento delle soggettività investite da un ruolo ed una posizione definita. Obbedienza necessaria, ragionamento non richiesto: «Kant non chiede che si pratici un'obbedienza cieca e stupida; ma che si faccia del proprio uso della ragione un uso adatto a queste circostanze determinate; e la ragione deve allora sottomettersi a questi fini particolari. Non ci può dunque essere qui un uso libero della ragione»³⁶. Si tratta di una ragione sottomessa a dei fini particolari che risponde a un particolare utile.

La capacità di ragionare, invece, ha un uso legittimo quando assume una dimensione universale, dimensione che riguarda tutta l'umanità, in cui obbedire non è più lecito né richiesto. Nella dimensione universale della ragione non c'è alcuna autorità a cui obbedire se non quella della ragione stessa.

L'uomo che si trova in uno stato di minorità, di contro, si trova in una condizione bizzarra: obbedisce in ogni caso, sia nella sfera privata sia in quella pubblica, e di conseguenza non ragiona. Uscire dallo stato di minorità significa, allora, disgiungere il rapporto tra ragione e obbedienza ponendoli nella giusta dimensione: «Si fa valere l'obbedienza nell'uso privato e la libertà totale e assoluta di ragionamento nell'uso pubblico»³⁷. Il movimento di uscita che mette in atto l'illuminismo consiste esattamente nell'assegnare alla libertà di pensiero la sua forma pubblica e universale e nel confinare l'obbedienza nella sfera privata, definita all'interno del corpo della società: «L'*Aufklärung* non è dunque solo il processo attraverso il quale gli individui si garantiranno la loro libertà personale del pensiero. C'è *Aufklärung* quando c'è una superposizione dell'uso universale, dell'uso libero e dell'uso pubblico della ragione»³⁸.

Lo stato di a-criticità prodotto dalla minorità fa emergere il rapporto tra i limiti da assegnare alla riflessione critica e l'autonomizzazione prodotta dal processo illuministico: uscire dalla minorità ed esercitare l'attività critica sono due operazioni collegate. Grazie all'avvio del processo di uscita dalla minorità inizia la storia dell'attività critica, innanzitutto e soprattutto come definizione dei perimetri conoscitivi all'interno dei quali è possibile esercitarla. La filosofia per la prima volta, qui, si interroga sul momento in cui la ragione appare sotto la sua forma maggiore e senza

tutela: «La funzione della filosofia del XIX secolo consiste allora nel domandarsi che cos'è questo momento in cui la ragione accede all'autonomia»³⁹. L'enorme portata del kantismo ha nell'interrogazione sulle condizioni di possibilità entro cui la ragione si manifesta, piuttosto che sulla natura della ragione, il suo aspetto decisivo. L'acquisizione di uno stato di maggiore età della ragione relativizza la sua portata assolutistica trasformandola in attività critica che mette in questione il ragionare stesso. Ragionare sul ragionare, questa operazione che la ragione fa su se stessa, contrassegna la sua trasformazione in senso storico, legata a dei limiti temporali, completamente incastrata nella contingenza nel suo tempo e nella finitezza del pensatore. Secondo la lettura foucaultiana la critica e l'*Aufklärung* sono due modi di esprimere la stessa nozione: nella critica dei limiti di un retto ragionare affiora la premessa indispensabile alla critica illuministica – l'accesso all'autonomia o il coraggio del dissenso.

Nel *sapere aude!* (*abbi il coraggio di conoscere*) illuministico è contenuta: «Una consegna che diamo a noi stessi e che proponiamo agli altri»⁴⁰. Questo invito, che è anche, o forse soprattutto, un compito, può, tuttavia essere letto secondo due direttrici, o, per lo meno, nasconde una possibilità inquietante. Da un lato, infatti, ragionare, imparare a pensare è un compito, una vera e propria azione che permette il cambiamento di condizione e il raggiungimento della dimensione adulta. Il pensare, in fondo, molto semplicemente, dice Kant e Foucault con lui, è in grado di produrre una trasformazione all'interno del soggetto (del pensare); pensare è un atteggiamento che si assume, che si apprende, in definitiva un modo di essere.

Per questo motivo, laddove la minorità rinvia a una capitolazione positiva e attiva dovuta alla pigrizia o alla servitù e a una presa di distanza dall'autonomia e dalle sue esigenze, la maggiore età crea un soggetto che struttura il suo rapporto con la verità nella forma del coraggio, che riconfigura il proprio modo di essere e di comportarsi. Se la minorità significa rinunciare al governo di sé attraverso il governo degli altri, la maggiore età è come la critica: una certa virtù del soggetto. Pensare, allora, non significa acquisire nuovamente conoscenze o rettificare gli errori, ma essere diversamente e assumersi la responsabilità, il rischio e il coraggio di mettere fine allo stato di minorità⁴¹. Si tratta, dunque, di una certa disposizione, un'attitudine mentale e pratica nei confronti delle relazioni di governo in cui si è collocati. Coraggio e decisione, attitudini di cui ognuno di noi è responsabile, rivelano un rapporto del

soggetto a se stesso, qualcosa che accade nel soggetto. Accadendo nel soggetto la critica schiude una nuova sfera etico-politico nella misura in cui decidersi per un altro governo significa non accettarsi, re-inventarsi, ri-elaborando se stessi attraverso l'invenzione e la sperimentazione di nuovi modi di soggettivazione inediti. Vi è qui il tentativo di pensare uno spazio di autonomia, cioè, un'altra forma di governo (di se stessi), per creare nuovi modi di vita grazie all'esperienza filosofica. Ponendo il coraggio di sapere all'interno del bagaglio morale dell'uomo moderno, Kant fa del sapere una questione morale, della verità un'operazione coraggiosa, e della ragione una decisione politica. Il rapporto del soggetto con la verità non si dà in termini di conoscenza (determinazione dei criteri di verità o una grammatica della conoscenza) ma nei termini di obbligazione e coraggio. Si tratta di fare giocare un soggetto che costituisce il suo rapporto con la verità a partire da un coraggio etico piuttosto che da un rigore epistemologico.

Ora, se tutto ciò è vero, si schiude in questo punto un problema cruciale. Si potrebbe sintetizzarlo in questa maniera: l'interpretazione foucaultiana dell'articolo kantiano conduce a una legittimazione razionale del potere, ancora meglio, di un determinato governo che proprio perché "pensato", "ragionato", diventa inevitabilmente giusto. Si tratta allora di sapere se sia sempre legittima un'obbedienza riconosciuta come ragionevole. Che livello di obbedienza si raggiunge, allora, quando, per giustificarla, si ricorre all'uso critico della ragione? Ciò che Kant fa è, dunque, fondare razionalmente la giustificazione all'obbedienza.

A partire dalla domanda sulla garanzia dell'uso pubblico della ragione si evince, in effetti, che l'unica, vera attività politica per eccellenza sia il ragionare nella misura in cui pone gli uomini nella condizione pubblica del pensiero. Se, infatti, quelle che Kant chiama le attività private corrispondono alla sfera lavorativa e non richiedono un coinvolgimento razionale da parte del soggetto (il funzionario lavora e non pensa), è solamente l'attività pubblica, cioè, l'atto del pensare, che pone gli uomini nella condizione di soggetti universali. Il pensiero si configura, allora, come l'unica esperienza comune a chiunque: tutti gli uomini pensano, tutti gli uomini possiedono le condizioni per ragionare. Per Kant la ragione si configura come un'esperienza che ridisegna la caratura etica del soggetto coinvolto; è un'esperienza coraggiosa. Nella conferenza del '78 a tutto ciò viene dato il nome di attitudine critica; in quel testo, in effetti, c'è ancora una totale coincidenza tra il senso che viene dato all'attitudine critica e

la definizione data da Kant dell'illuminismo come uscita dallo stato di minorità nella quale un'autorità esterna mantiene l'umanità. Umanità che è di conseguenza incapace di servirsi della sua razionalità al di fuori di una relazione di potere. Vi è una totale aderenza tra la riflessione critica e l'autonomizzazione prodotta dal processo illuministico: uscire dalla minorità ed esercitare l'attività critica sono due operazioni interconnesse. Uscire dalla minorità significa imparare ad usare l'attività critica, ma usare l'attività critica significa conoscere i limiti e le condizioni di possibilità entro le quali è possibile esercitarla. Per Kant, ribadiamolo, l'attività critica non è assoluta, illimitata e senza freni. Il coraggio di sapere consisterebbe nel riconoscere i limiti della conoscenza che ha come fine la conquista dell'autonomia: «Conosci bene fino a che punto puoi conoscere? Ragiona quanto vuoi, ma sai bene fino a che punto puoi ragionare senza pericolo?»⁴². Nell'idea che ci facciamo della conoscenza e dei suoi limiti ne va della nostra libertà. Quindi, in quel testo, l'illuminismo è, dovrebbe essere chiaro, l'esempio di un'attitudine pratica di resistenza a un potere governamentale.

Vi è tuttavia un salto logico: «Come può accadere che la razionalizzazione conduca al furore del potere?»⁴³. Se utilizzare la propria ragione è un atto di coraggio, e ciò conduce al raggiungimento della propria autonomia, come tutto ciò si sposa con l'inevitabile ammissione all'obbedienza?

Dietro il tentativo di universalizzazione della ragione vi sarebbe un'aspirazione a una pubblicizzazione della ragione che ingaggia un processo di soggettivazione a partire dal presupposto della necessità ad un'obbedienza originaria. Esiste un solo padrone a cui si deve obbedienza e si chiama ragione⁴⁴. Il compito è quindi «sapere come l'uso della ragione può prendere la forma pubblica che gli è necessaria, come l'audacia del sapere può esercitarsi in pieno giorno, tanto che gli individui obbediranno il più esattamente possibile»⁴⁵. L'audacia del sapere condurrà necessariamente alla consapevolezza della obbligatorietà dell'obbedienza: «Invece di far dire ad un altro “obbedite”, è in questo momento qui, quando si sarà fatto della propria conoscenza un'idea giusta, che si potrà scoprire il principio dell'autonomia e che non sarà più da intendere l'obbedite; o piuttosto che l'obbedite sarà fondato sull'autonomia stessa»⁴⁶. L'obbedienza, tuttavia, è fondato sul quel coraggio della disobbedienza che crea la forma di una soggettività autonoma. L'autonomia a sua volta scava lo spazio di un'autogestione finalmente ragionata e razionale. Se l'immensa portata della critica è quella di aver rifondato

l'autonomia della ragione esattamente sui suoi limiti, allora si assiste anche a una rifondazione del principio del governo nel senso di un auto-governo razionale. In questo senso, l'illuminismo dà vita a una nuova razionalità governamentale fondata su un'obbedienza ragionata. L'illuminismo insegnerebbe, allora, l'autonomia dell'obbedienza: l'auto-obbedienza. Se il solo sovrano a cui devo obbedienza è la ragione, allora, devo obbedire solo alla mia ragione, e dunque a me stesso.

E ciò perché l'*Aufklärung*, come l'età della pubblicità della ragione, inaugura un nuovo dispositivo di governo portato avanti dal cosiddetto dispotismo illuminato. Illuminato è il monarca che comprende più di ogni altro che è necessario non interferire e lasciare liberi «ognuno di valersi della sua propria ragione in tutto ciò che è affare di coscienza»⁴⁷. Illuminato è il sovrano che comprende che l'ordinamento civile e il potere non hanno nulla da temere dalla libertà:

«Solo lasciando crescere il più possibile, per l'appunto, questa libertà di pensiero pubblico, solo aprendo, di conseguenza, questa dimensione libera ed autonoma dell'universale all'uso dell'intelletto, questo stesso intelletto mostrerà, in maniera sempre più chiara ed evidente, che la necessità di obbedire si impone nell'ordine della società civile. Più libertà lascerete al pensiero, più sarete sicuri che lo spirito del popolo sarà addestrato all'obbedienza»⁴⁸.

Ciò che appare paradossale, allora, è che questa ragione, in quanto attitudine critica sempre sportiva sull'attualizzazione di un altro modo di governarsi, finisce per estendere in maniera parossistica quell'uso pubblico, di cui parla Kant, facendolo coincidere con la legittimazione, l'unica possibile, della natura del potere. In questo breve testo vi sarebbe l'arcano della razionalità del potere, che ha esattamente nella razionalità il suo potere.

Foucault non ha dubbi, quindi, quando dice che il coraggio di sapere, il *sapere aude* invocato da Kant, serve a riconoscere i limiti della conoscenza; allo stesso modo l'autonomia non si identifica con l'opposizione all'obbedienza al sovrano. Se lo stato di minorità si caratterizza per l'espressione: «Ubbidite, non ragionate!»⁴⁹; lo stato di maggiore età si traduce in un «obbedite, e potrete ragionare fin quanto vorrete»⁵⁰.

Si tratta in fondo della libertà di coscienza per come è intesa a partire dal XVI secolo: «Il diritto di pensare come si vuole, purché si obbedisca come si deve»⁵¹. Nello spazio aperto dalla filosofia critica come virtù e teoria del libero pensiero affiora «il contratto del dispotismo razionale con la libera ragione: l'uso pubblico e libero della ragione

autonoma sarà la migliore garanzia dell'obbedienza, a condizione tuttavia che il principio politico al quale bisogna obbedire sia esso stesso conforme alla ragione universale»⁵². La filosofia critica, pur ripensando il rapporto tra ragione ed obbedienza, tra verità-potere-soggettività, nel *sensu* di un autogoverno basato sull'autonomia e sulla libertà di pensiero, non sfuggirebbe al monito del monarca illuminato, colui che ha colto nella necessità della libertà la propria ragionevolezza di governo: “Ragionate quanto volete e su tutto ciò che volete ma obbedite!”.

Il più liberale dei governi sa che la libertà del pensiero fa fiorire nelle soggettività la necessità all'obbedienza⁵³.

4. *Il principio di auto-limitazione critica*

Il monito kantiano, che invita ad uscire con decisione e coraggio dallo stato di minorità, si traduce in un essere diversamente, in un decidersi coraggiosamente per un altro tipo di configurazione governamentale. L'attitudine critica è, infatti, sia diagnosi della configurazione attuale dei rapporti governamentali sia individuazione degli spazi di fragilità, in cui è possibile l'insorgenza di azioni contro-governamentali.

Attraverso il testo kantiano, allora, Foucault sembra voler dire che la filosofia sotto forma di critica si presenta come una presa di posizione nei confronti del potere, ridisegnando il rapporto tra ragione e obbedienza e inaugurando così la possibilità di una forma ragionata di governo, una forma di governo illuminata (appunto) che ha nella riflessione e nella ragionevolezza il suo punto di legittimazione. È ciò che in fondo Foucault chiama la razionalità governamentale.

Definita come “la volontà di essere governati altrimenti” la critica si mostra come l'assunzione di un certo tipo di atteggiamento nei confronti del governo che possiede nel suo statuto di essere critico la propria ragionevolezza. Rimettendo in discussione il principio dell'obbedienza incondizionata, come modalità di conduzione degli uomini imposta dai governanti ai governati, la critica ri-disegna in maniera mobile e flessibile la posizione dei governanti e dei governati secondo un principio di regolazione interno. Il principio di regolazione interno è la critica stessa: la ragionevolezza del governo d'ora in poi sarà custodita dalla legittimità della critica al governo stesso. La critica sarebbe, quindi, la custode della ragionevolezza dell'obbedienza. Ciò comporterebbe una deriva

pericolosa; si intravede una sorta di saturazione del principio dell'obbedienza nell'atteggiamento critico fino ad uno schiacciamento dei due termini: l'unica obbedienza possibile è quella dovuta all'atteggiamento critico. L'unico governo possibile è il governo della razionalità riflessa. L'unica obbedienza possibile sta, quindi, nella ragione. Questa ragionevolezza del governo o ragionevolezza dell'obbedienza si incarnerebbe in una precisa forma di governo; esiste una precisa forma di potere che ha fatto della volontà di non essere governati in questo modo il suo sigillo ed è il neoliberalismo⁵⁴.

Se l'arte di governo corrisponde al «modo ragionato di governare al meglio e contemporaneamente la riflessione sul miglior modo possibile di governare»⁵⁵ è esattamente il liberalismo che inaugura la riflessione sul e al governo. Incarnando lo spirito dell'attitudine critica, definito da Foucault *l'altrimenti* dal governo – inteso quest'ultimo come modalità di (auto) conduzione delle condotte – il neoliberalismo funziona, quindi, da griglia di lettura critica della nostra attualità⁵⁶.

Foucault è molto chiaro: già nella prima lezione di *Nascita della biopolitica* ammette di voler affrontare le pratiche governamentali liberali secondo il criterio dell'eccesso di governo. La pratica liberale metterebbe in atto un'attività riflessa costante su se stessa, e sulla propria pratica problematizzando non il principio che regola la governamentalizzazione; vale a dire il principio stesso del governo e quindi del potere, quanto la ragionevolezza di un determinato governo nelle sue strategie specifiche di intervento. Il neoliberalismo è, insomma, proprio il governo della volontà di non essere eccessivamente governati.

Si tratta, in questo senso, di discostarsi da un'analisi economicista, ideologica o meramente politica, inquadrando piuttosto il problema del liberalismo all'interno della questione dell'arte di governo o della razionalità di governo. Un'analisi governamentale del liberalismo: «Il liberalismo [...] non è semplicemente una scelta economica e politica formata e formulata direttamente dai governanti o negli ambienti governativi»⁵⁷. Il neoliberalismo è una forma di razionalità di governo⁵⁸.

Non come una teoria o una posizione di un determinato partito politico, dunque, ma come «una pratica, vale a dire come un “modo di fare” che è orientato verso determinati obiettivi e che si regola attraverso una riflessione continua»⁵⁹. Inteso, fin da subito, come un certo stile di governo con un suo specifico tipo di razionalità, Foucault

manifesta il carattere interessante di questa forma di governo proprio nella sua particolare parentela con la critica: «La ragione del suo polimorfismo e del suo periodico ripresentarsi è data dal fatto che esso costituisce uno strumento critico della realtà»⁶⁰.

Sono dunque due i punti di vista da cui Foucault analizza il neo-liberalismo: critica e governo, a partire dall'assunto, cioè che si tratta di un'arte critica di governare⁶¹.

Il ragionamento sul governo deve farsi più radicale, nel senso letterale di andare alla radice: si tratta della domanda antica e irriducibile “perché il governo?”.

Lo spazio del potere, infatti, non è assoluto, né tantomeno necessario, il potere insomma non è qualcosa di assolutamente desiderabile, di assolutamente positivo ma è appunto una decisione strategica che deve essere calcolata sulla base di costi legati al suo esercizio effettivo. Si parla di “economia del potere”⁶².

Con la nuova razionalità il governo perde la sua necessità, diviene qualcosa di cui dubitare: «“Si governa sempre troppo”, o almeno, occorre sempre sospettarlo»⁶³. Il governo del sospetto inaugurato dal liberalismo articola il problema del governare in termini quantitativi (troppo o troppo poco) di estensione e di intensità.

Bisogna, dunque, porsi in un atteggiamento frugale: «Il sospetto che si rischia sempre di governare troppo contiene questa domanda: perché mai bisognerebbe governare?»⁶⁴. La riflessione sui limiti del governo in quanto misura del “non governare troppo” si fa, allora, attitudine critica. Proprio perché è una riflessione sui limiti, l'attitudine critica si configura come un atteggiamento di frontiera, nel senso di un imparare a stare sulla soglia di un limite spinto al di là della logica binaria e dialettica del dentro e del fuori, e teso a salvaguardare una logica strategica del potere come costante riformulazione e ridefinizione degli spazi di libertà. Nello spazio tra il governare e il “sempre troppo” si gioca la definizione, come vedremo tra poco, di libertà.

Si tratta, dunque, di un tipo di razionalità governamentale che si prospetta come eminentemente critica: non può esistere governamentalità senza una critica. Con la nascita del liberalismo i due problemi diventano inseparabili.

Il governo viene sottoposto alla questione della necessità nella misura in cui ci si chiede, per la prima volta, il grado di utilità o di dannosità di qualsiasi intervento: «Più che una dottrina più o meno coerente, più che una politica che persegue un certo numero di obiettivi più o meno definiti, sarei tentato di vedere nel liberalismo una forma di

riflessione critica sulla pratica governamentale»⁶⁵. Essa sarebbe quindi il limite critico dell'azione di governo. La razionalità liberale come stile di governo⁶⁶. È per questo motivo che il liberalismo non è semplicemente un altro tipo di governo, un altro tipo di gestione delle condotte, bensì una «specie di rivendicazione globale, multiforme, ambigua, con ancoraggi a destra e a sinistra. È anche una sorta di nucleo utopico che viene continuamente riattivato. È inoltre un metodo di pensiero, una griglia di analisi economica e sociologica»⁶⁷.

Ciò fa di esso qualcosa di diverso da una *Weltanschauung* o di un'ideologia la cui verità teorica deve essere concretizzata nella pratica. Si tratta di una forma di vita, di uno stile di pensiero, di uno schema di intellegibilità dei fenomeni.

Il neoliberalismo lavora all'instaurazione di una razionalità che assume le sembianze di una specie di nuovo regime dell'evidenza in cui la condotta umana come governo di sé diventa il nuovo quadro di intellegibilità.

Piuttosto che una tecnologia di governo realizzata dai governanti nei confronti dei governati, si tratta di una forma ben specifica di relazione che si instaura tra i due: «Un tipo di rapporto tra governanti e governati»⁶⁸. Questo rapporto assume, allora, l'aspetto della libertà. Il principio di legittimità che i governati possono far valere nei confronti di chi governa, si presenta proprio come la possibilità di lasciare essere le condizioni affinché si manifesti la libertà di ciascuno. La posta in gioco dell'obbedienza, formulata dal problema "perché il governo?", è declinata come una disobbedienza ragionata, considerato che il principio di limitazione del potere è disegnato dagli spazi di libertà dei soggetti, contro cui il potere impatta. Si tratta di libertà costantemente rinegoziate nella loro inter-reciprocità e in un continuo gioco di scambi e interferenze dalla stessa posizione governamentale di governanti e governati.

Il governo degli interessi rappresenta un sistema della libertà naturale, la libertà cioè, non è determinata negativamente come ciò che non è proibito dalla legge o dagli imprescrittibili diritti naturali. È richiesta invece positivamente come il correlato strumento di governo il cui compito è garantire la sicurezza delle funzioni del processo: il liberalismo per funzionare ha bisogno di libertà. Il liberalismo, come principio di governo, fissa la razionalità di governo, di esercizio del potere politico alla libertà e agli interessi razionali dei governati stessi. Non si identifica la razionalità del governo con la razionalità del sovrano. Piuttosto trova il principio di limitazione e di razionalizzazione

dell'esercizio del potere politico nelle operazioni di libertà e di razionalità di quelli che sono governati.

Il potere liberale è un'arte, una tecnica di gestione della natura umana, della condotta degli uomini, concepita a partire dalla logica della naturalità dei comportamenti e delle relazioni sociali, in cui l'obiettivo è governare la natura attraverso la natura stessa. Il liberalismo si mostra, quindi, come un tipo di governamentalità naturalistica, una forma "naturale" di governo.

Compito di un governo è allora «lasciare posto a tutto ciò che può essere la meccanica naturale, sia dei comportamenti che della produzione; dare spazio al manifestarsi di questi meccanismi, senza esercitare su di essi nessun'altra forma di intervento, per lo meno in prima istanza, che non sia quella della sorveglianza»⁶⁹.

È questo il significato dell'espressione con la quale si sintetizza la strategia di potere liberale, *laissez-faire*: al potere è lasciato esclusivamente il diritto di intervenire nel momento in cui qualcosa nella meccanica naturale dei comportamenti economici non funziona come previsto. *Laissez-faire* dice allo stesso tempo un modo di agire e un modo di non agire. Una specie di formula che suggerisce di agire senza agire poiché si tratta di un invito a lasciare essere il corso delle cose, evitando di manipolarle, in modo che il gioco naturale delle cose proceda secondo le proprie leggi. In questo senso la libertà è il mezzo attraverso la quale la ragione governamentale opera: la mancanza di rispetto della libertà non si configura allora come una violazione dei diritti ma come ignoranza nei confronti del come del governo. E ancora più profondamente nei confronti della natura.

La grande novità, infatti, starebbe proprio in questa nuova tendenza a limitare la forza dello Stato lasciando essere le cose: «La comparsa dell'economia politica e il problema del governo minimo sono due cose collegate tra loro»⁷⁰. Incarnando lo statuto naturale degli individui l'economia politica fronteggia lo Stato con il principio di natura: bisogna lasciare che gli interessi, i desideri, le attività, le relazioni si svolgano secondo la loro meccanica naturale. L'economia politica assume il ruolo di critica dell'eccesso di governo e suo principio di limitazione, avvalendosi del suo carattere di sapere scientifico designato all'amministrazione della natura umana attraverso un processo di conoscenza che pone il suo oggetto senza crearlo⁷¹. La natura, infatti, fornendo l'oggetto al nuovo sapere economico, ne fornisce anche il limite dal momento che si presenta

come uno spazio gestibile solamente in misura della sua ingestibilità. Spazio magmatico e regolato da leggi interne e intoccabili, la natura può essere governata solamente da un sapere che ne rispetti il carattere autonomo e indefinito. Una gestione il più possibile naturale della natura: questa, secondo Foucault, la grande sfida della scienza economica. Secondo l'operazione biopolitica foucaultiana, l'idea di governamentalità moderna si compie nel momento in cui il problema del governo della vita degli uomini si trasforma in una questione economico-politica: la natura biologica-giuridica del potere ingaggia l'economia politica come dispositivo di sapere razionale. Ancora meglio, l'economia politica si dispone come tecnologia di potere il cui principio di ragione non risponde alla coartazione, alla limitazione e alla repressione della natura umana, (vale a dire degli elementi naturali, dei bisogni e dei desideri degli individui), bensì alla sua massima espressione ed esibizione⁷².

Si verifica qui una torsione estremamente importante: per la prima volta si governa in base alla razionalità di coloro che sono governati, la razionalità dei governati serve «da principio di regolazione per la razionalità di governo»⁷³. Il neoliberalismo, dunque, nasce a partire dalla questione «in che modo regolare il governo, l'arte di governare, come fondare il principio di razionalizzazione dell'arte di governo sul comportamento razionale di coloro che sono governati»⁷⁴.

Il neoliberalismo definisce l'economia «la scienza del comportamento umano, inteso come una relazione tra fini e mezzi rari i quali hanno utilizzazioni che si escludono reciprocamente»⁷⁵. Incarna la scienza che analizza un comportamento umano e la logica razionale che presiede a un tale comportamento: «Analisi della razionalità interna, della programmazione strategica dell'attività degli individui»⁷⁶. Un tipo sapere, cioè, che prende in esame il tipo di calcolo, che, come precisa, può essere a volte senza ragione, a volte insensato, a volte insufficiente, che induce gli individui a destinare determinate risorse, rare, ad un fine piuttosto che ad un altro. È, allora, la scienza delle scelte, sempre sostituibili e convertibili che i soggetti operano in quadro preciso di fini concorrenti e alternativi tra loro. La scienza dell'allocazione delle risorse rare a partire da decisioni strategiche: «Disponendo di risorse rare, e in vista dell'eventuale utilizzazione di queste risorse, non ci sono un unico fine o più fini cumulativi, ma soltanto fini tra cui occorre scegliere»⁷⁷. Si parla di fini alternativi che non si sovrappongono ma che sono frutto di una certa strategia, come vedremo,

comportamentale. Lo chiarisce perfettamente Foucault: «L'analisi economica, pertanto, dovrà avere come punto di partenza e come quadro generale di riferimento lo studio della modalità con cui gli individui assegnano le risorse rare per fini che sono alternativi tra loro»⁷⁸. Lo studio della modalità attraverso la quale i soggetti si muovono nello spazio del mercato. Lungi dall'occuparsi dei meccanismi ciò su cui ci si deve focalizzare è la natura umana.

5. *Il mercato delle libertà*

La grande novità del neoliberalismo sta nella capacità di rintracciare il principio di ragionevolezza del governo nella naturalità dei comportamenti e nell'aver predisposto un sapere adibito alla legittimazione di tali comportamenti, vale a dire l'economia politica.

Definita come la scienza della natura umana, il sapere economico estende le proprie competenze in maniera parossistica, finendo per assumere un carattere praticamente totale. Il suo compito è costruire un ordine del discorso che comprenda uno spazio, delle strategie, dei processi di soggettivazione, delle procedure di veridizione e che dia vita a un dispositivo razionale di governo. È in questo senso che “si inventa” delle categorie nuove attraverso le quali trasfigurare le vecchie; si può parlare, a tal proposito di tre slittamenti: il mondo diventa il mercato, il soggetto l'imprenditore, la natura umana il capitale umano. Definito mediante queste tre trasfigurazioni il discorso neoliberale diventa, in questa maniera, il principio di legittimazione della realtà.

Il primo slittamento riguarda la creazione del mercato come luogo di manifestazione privilegiato delle libertà, degli interessi, dei comportamenti, in una parola, della natura umana. Considerato l'unico spazio di realtà, l'unico possibile in cui gli uomini possono vivere, il mercato diviene il garante della ragione di governo. Esiste una sola realtà ed è il mercato.

Come principio di intelligibilità e di decifrazione dei rapporti e dei comportamenti sociali, il mercato assume, dunque, un aspetto ultra economico, che avrebbe a che fare con la sua intrinseca giustizia: è il luogo della produzione della giustizia. Non solo: il mercato è anche lo spazio, l'unico possibile, di libertà. Tramite il mercato, il neoliberalismo organizza una ragione di governo capace di disporre una gestione e una

organizzazione ordinata della libertà attraverso il suo incitamento, la sua sollecitazione e investimento continuo. Nel sistema liberale si consuma e si produce costantemente libertà secondo una logica distributiva. In questo senso vi è un'immediata aderenza tra libertà, natura umana ed economia politica, dal momento che qualsiasi comportamento è assimilato ad un comportamento economico.

Naturalmente ciò fa del mercato il principale strumento di limitazione del governo e di alternativa al governo, in quanto custode della meccanica degli interessi naturali.

Si può dire, meglio ancora, che il mercato è il custode della verità dei comportamenti umani e delle relazioni sociali: «Meccanismo di formazione della verità»⁷⁹; soltanto nel mercato, cioè, la natura umana troverebbe la sua più propria espressione. In quanto spazio di manifestazione della verità, allora, è necessario che lo si faccia funzionare «con il minimo di interventi possibili perché possa, a ragione, sia formulare la propria verità, sia proporla come regola e norma alla pratica di governo»⁸⁰.

Inteso come uno spazio che obbedisce a meccanismi completamente naturali, ossia spontanei, il mercato si identifica, quindi, con un luogo di veridizione. La spontaneità diventa il sintomo di un'ingenuità naturale che stabilisce una sorta di intoccabilità totale pena l'alterazione e la snaturazione dei meccanismi.

L'economia politica, in questo modo, individuando nel mercato il luogo della formazione della verità, fornisce al governo un criterio di autoregolazione basato sull'oggetto della sua azione: «Il mercato è da rivelarsi rivelatore di qualcosa che è come una verità»⁸¹.

Questa verità «è il meccanismo naturale del mercato»⁸². Portatore di una verità intrinseca e naturale il mercato assume il ruolo di testimone imparziale del buon governo. Un buon governo, in realtà, sarà un governo che non governa poiché qualsiasi governo (se non è economico) è estraneo alle logiche mercantili. Nessuno può dire la verità al mercato se non esso stesso: «Consentendo nello scambio di collegare fra loro la produzione, il bisogno, l'offerta, la domanda, il valore, il prezzo e così via, costituisce in questo senso un luogo di veridizione, cioè un luogo di verifica-falsificazione per la pratica di governo»⁸³.

Non soltanto fornisce un criterio di limitazione al governo; il mercato insegna anche il principio di giustificazione. Esso fa sì che «il buon governo non sia più soltanto un governo giusto. È ancora il mercato a far sì che ora il governo, per essere un buon

governo, debba funzionare secondo la verità»⁸⁴. In questo senso, aggiunge Foucault, l'economia politica ha quindi la funzione di regolare teoricamente le indicazioni attraverso le quali fornire al governo il nuovo principio della sua verità: «Il mercato deve dire il vero, e deve farlo in relazione alla pratica di governo»⁸⁵. Il neoliberalismo, come tutte le forme di razionalità politica, è una ragione di governo che funziona attraverso un certo rapporto con la verità. Focalizzarci su questo punto ci serve per capire il nesso tra governamentalità e produzione della verità, dal momento che Foucault iscrive il liberalismo all'interno della storia politica della produzione della verità. La questione della verità è sempre e da sempre una questione politica; più precisamente è una questione di critica politica.

È il caso, in questa sede, di precisare, senza poter, tuttavia, approfondire la questione, che il tema della veridizione è l'oggetto di un altro corso al *Collège de France, Del governo dei viventi*, non a caso immediatamente successivo a *Nascita della biopolitica*, e successivamente nell'anno 1981 in una serie di lezioni tenute a Lovanio, *Mal fare dir vero*⁸⁶. La disamina delle modalità di governo di sé e degli altri, infatti, è legata all'analisi delle forme di verità attraverso le quali il governo intesse la sua logica e le sue strategie organizzative. Ogni forma di governo, allora, dispone e imbastisce un vero e proprio regime di verità, che produce e riproduce, attraverso il loro incitamento, “atti di verità” da parte dei governati su se stessi. Il ribaltamento della concezione puramente negativa del potere, tuttavia, obbliga Foucault a non considerare il dispositivo aleturgico in modo eminentemente negativo e confessionale, dunque, secondo la teoria classica della sovranità, solamente per garantire obbedienza e fedeltà al potere. D'altronde il tentativo è anche di smarcarsi dall'idea pastorale della verità come relazione esclusivamente unilaterale di un potere che obbliga e controlla attraverso la confessione. Si tratta di effettuare uno spostamento della produzione della verità in cui il soggetto non sia soltanto il risultato passivo di un dispositivo di assoggettamento a una verità prodotta esternamente da sé, bensì il punto di un gioco di intersezione più complesso tra verità eteronoma e una verità autonoma. In questo senso Foucault parla di governare *attraverso* la verità: «Non si possono dirigere gli uomini senza fare operazioni nell'ordine del vero, e queste sono sempre eccedenti rispetto a ciò che è utile e necessario per governare efficacemente»⁸⁷. Ovviamente tutto ciò suscita numerose questioni dal momento che, si può anticiparlo subito, la razionalità governamentale

organizza un sistema raffinato di autogestione delle condotte umane attraverso l'adesione a una verità, quella del mercato, che pur essendo artificialmente prodotta, è, però, costruita come un regime autonomo della libertà. Governare attraverso la verità della libertà è già, di fatto, una mistificazione e una duplice cattura: non c'è più un fuori, scompare ogni spazio di eccedenza e di resistenza che la verità e la libertà dovrebbero portare con sé. Non è secondario notare, infatti, che incastrato in queste *empasse*, per cercare pratiche virtuose di verità fuori e contro il potere di soggettivazione degli individui, Foucault a partire dagli anni '80 sposta i suoi studi sul modo antico. Si tratta, come è noto di un campo di studi immenso, che incontreremo solo tangenzialmente più avanti.

Anche il governo liberale, dunque, come tutti i governi, funziona con la produzione della verità, la cui orditura ideologica è affidata al sapere economico. L'economia diventa il nuovo regime discorsivo che produce continuamente una verità o ancora meglio il segno di una tale verità: «Produce dei segni, che sono segni politici i quali permettono di far funzionare le strutture, produce dei meccanismi e delle giustificazioni di potere. Il libero mercato, il mercato economicamente libero, lega politicamente e manifesta dei legami politici»⁸⁸. Diventando lo spazio di realtà naturale, la ragione di governo assume l'aspetto di una strategia dell'evidenza che opera attraverso l'individuazione, la circoscrizione e la delimitazione, sotto forma di sorveglianza, dello spazio di libertà economica in cui i soggetti (ora uomini economici) possono esprimere al meglio se stessi. Nel momento in cui non vi è più un fuori del mercato, il governo che non accetta la realtà naturale del mercato-realtà, è un governo che si condanna ad essere contro natura, contro evidente, cieco: «Si dovrà governare per il mercato, piuttosto che governare a causa del mercato»⁸⁹. Foucault lo dice esplicitamente: il problema del neoliberalismo è «sapere in che modo sia possibile regolare l'esercizio globale del potere politico in base ai principi di un'economia di mercato»⁹⁰. E ancora: «Mettere in relazione, riferire, proiettare su un'arte generale di governo i principi formali di un'economia di mercato»⁹¹.

Far essere il mercato significa creare le condizioni di possibilità della trasformazione del mercato in ambiente sociale, predisponendo quest'ultimo artificialmente attraverso delle misure di tipo governativo strategico-gestionale.

Il compito è imbastire uno spazio concreto e reale, un ambiente sociale appunto, entro cui poter realizzare il mercato e, quella che viene considerata la sua ragion d'essere, il dispositivo formale della concorrenza. In questo modo si raggiunge l'identificazione tra società e mercato nella misura in cui si costruisce una società su misura e in funzione di esso.

Il problema è esattamente quello dello stile del governo, della maniera di fare e di intervenire. Ritorna qui, come avevamo detto, la questione della modalità del governo, piuttosto che del rifiuto del governo. Non si tratta se intervenire o meno, la questione si sposta sul come. Come intervenire per fare della realtà un mercato? «Sulla società in quanto tale, nella sua trama e nel suo spessore»⁹².

Ne viene fuori un governo della società in cui la società è l'obiettivo specifico dell'azione di governo.

La forma mercato, allora, si comporta come il meccanismo di decifrazione e di intellegibilità della società e di conseguenza delle relazioni che in quella si consumano. È necessario, infatti, intervenire sulla società, sugli agenti economici direttamente coinvolti affinché «i meccanismi concorrenziali, in ogni istante e in ogni punto dello spessore sociale, possano svolgere il ruolo di regolatore»⁹³.

Questo passaggio, molto importante per Foucault, evidenzia la metamorfosi da governo economico a governo della società: oggetto dell'azione di governo è l'ambiente sociale. Si domanda, allora, Foucault: «Che cosa vuole fare il governo sociologico nei confronti di una società, che è diventata ormai l'oggetto proprio dell'azione di governo, della pratica di governo? Vuole fare in modo che il mercato sia possibile»⁹⁴. D'ora in poi il mercato svolgerà un ruolo di regolatore generale, e di principio della razionalità politica. Ciò è possibile nella misura in cui assunto principale delle teorie neoliberali è la convinzione che l'economia di mercato costituisca la sola forma in grado di garantire la libertà di tutti e ciascuno.

L'economico, quindi, si configura come un insieme di operazioni regolate: «Un insieme di attività le cui regole hanno livelli, forme, origini, date e cronologie del tutto differenti tra loro. Le regole potranno consistere in un *habitus* sociale, una prescrizione religiosa, in un'etica, in un regolamento corporativo, o anche in una legge»⁹⁵. I processi formali economici non avrebbero nessuna possibilità di realizzazione e concretizzazione reale senza «un quadro istituzionale e delle regole positive» che assumano il ruolo di sua

condizione di possibilità⁹⁶. Assumendo il ruolo di una pratica di governo, il mercato è, infine, anche un principio di formalizzazione e di informazione: «Il problema è di sapere fino a che punto potranno estendersi i poteri d'informazione politici e sociali dell'economia di mercato»⁹⁷. Disponendo e predisponendo un enorme apparato di sapere e di conoscenza e di informazioni intorno alla società che ha il compito di gestire, la razionalità neoliberale dà vita e gestisce un auto-governo critico. Si profila, come vedremo più avanti, il quadro di una società della conoscenza che si gestisce proprio grazie e attraverso l'incitamento alla conoscenza.

6. Soggettività imprenditoriali

Il mercato è un costrutto formale, un ordine costruito attraverso un vero e proprio programma politico che ha l'obiettivo di salvaguardare la sua propria esistenza.

Trasformandosi in strategia di governo, il mercato diviene l'unico spazio in cui un governo diventa possibile. Esiste una sola ragione politica ed è quella che ha come fine il mercato.

Abbiamo detto che l'economia neoliberale è «un insieme di attività regolate»⁹⁸. È probabilmente la metafora del gioco quella che più d'ogni altra ne descrive il reale funzionamento. Un gioco «in cui le regole però non sono decisioni che vengono prese da qualcuno al posto degli altri. Si tratta di un insieme di regole che determina in che maniera ciascuno deve giocare un gioco di cui, al limite, nessuno conosce l'esito»⁹⁹. Tutto ciò si traduce nella cosiddetta politica sociale individuale che ha come obiettivo garantire a chiunque la possibilità di accedere allo spazio economico.

Permettere a ciascun individuo di entrare a far parte dello spazio economico deve essere quindi l'obiettivo di una politica sociale. Affinché ciò avvenga, affinché, cioè, vi sia un'estensione pressoché totale dell'agire economico a tutte le sfere dell'agire umano e delle relazioni sociali è necessario un lavoro capillare che punti direttamente a una trasformazione di tipo antropologico.

Si verifica, in questo punto, il secondo slittamento, quello dell'identificazione del soggetto con la forma impresa. Al fine di garantire le condizioni per un'estensione totale della forma mercato la logica neoliberale intraprende una grande operazione di

produzione di nuove forme di soggettivazione attraverso un processo di imprenditorializzazione degli individui.

Si tratta di educare i soggetti all'imprenditorialità alla forma impresa, ritenuta, quest'ultima, dai neoliberali il nucleo base di formazione della società. La società, infatti, è concepita come un'impresa, che ne diviene, di conseguenza, il motore pulsante. Attraverso un movimento di privatizzazione della singolarità, il neoliberalismo ripensa l'insieme dei soggetti che compongono la società come una serie di "iniziative private" che in maniera autonoma, con decisione e coraggio, conducono razionalmente la loro esistenza. Questo è il motivo per cui Foucault pensa che la razionalità neoliberale sia una modalità di governo personale delle condotte, una forma di governo del sé¹⁰⁰. Mediante l'accentuazione della dimensione della forma impresa come unità di misura della società tutti gli aspetti riguardanti il comportamento sociale vengono filtrati attraverso la capacità universale di scegliere, ossia un *frame* attraverso cui è possibile leggere tutte le azioni della vita quotidiana, a partire da una griglia concettuale che connetta i costi, i benefici e l'utilità di quelle azioni all'interno di un ambiente. In questo modo, il soggetto neoliberale si presenta come un individuo-impresa che intraprende attivamente la propria auto-realizzazione grazie alla propria capacità di autogovernarsi responsabilmente tramite delle scelte razionali. Prerequisito fondamentale è, naturalmente, l'assunto secondo il quale il soggetto è immerso in una condizione di libertà che ne determina la condotta. La pratica di governo neoliberale «non si accontenta di rispettare questa o quella libertà, di garantire questa o quella libertà. Fa molto di più, consuma libertà. [...] La nuova arte di governo si presenterà pertanto come l'arte della gestione della libertà, ma non nel senso dell'imperativo sii libero»¹⁰¹.

Al contrario è un'esortazione del tipo «ti procurerò di essere libero»¹⁰²; «farò in modo che tu sia libero di essere libero»¹⁰³. Come ribadisce Foucault, la libertà non si esaurisce nell'imperativo dell'essere libero ma in una gestione e organizzazione delle condizioni che consentono al soggetto di essere libero. Si tratta delle condizioni che fanno sì che un uomo possa governare la propria libertà; di creare le condizioni di possibilità della libertà. La libertà diventa, in questo modo, una risorsa di governo, una tecnica di gestione delle condotte umane. Si governa con la libertà, attraverso la produzione di libertà.

Governare degli uomini liberi, lasciandoli liberi di gestirsi in completa autonomia: questo è il grande segreto della razionalità neoliberale. Appare evidente, allora, che nel momento in cui la libertà diventa qualcosa che mentre si produce si consuma, la produzione della stessa deve essere demandata all'iniziativa personale, è necessario che diventi un'auto-produzione. Io stesso in quanto imprenditore della mia vita mi produco e consumo la mia libertà. Una società di uomini liberi può essere gestita solamente attraverso un auto-governo imprenditoriale.

Si tratta di costruire «una trama sociale in cui le unità di base dovrebbero avere la forma dell'impresa, poiché cos'altro è la proprietà privata se non un'impresa? Che cos'è una casa singola se non un'impresa? Che cos'è la gestione delle piccole comunità di vicini [...] se non altrettante forme di impresa?»¹⁰⁴. L'operazione a cui si mette mano è, appunto, quella di una enorme generalizzazione della forma impresa, attraverso la sua moltiplicazione e diffusione sistematica a tutto il corpo sociale. L'impresa diviene la forma attraverso cui la società si manifesta: «Fare del mercato, della concorrenza, e dunque dell'impresa, quella che si potrebbe chiamare la potenza che dà forma alla società»¹⁰⁵.

L'impresa, il mercato si trasformano in ciò che *forma* la società, suo fondamento e giustificazione. Quella che si prospetta, allora, è una società dell'impresa in cui elemento originale è la ricreazione del concetto stesso di società attorno alla nascita dell'impresa come attore economico principale. E l'impresa, poi, non si configura come un'istituzione ma come un modo di comportarsi nel mercato attraverso la forma della concorrenza.

Il passaggio epocale fa sì che il nucleo di decifrazione delle analisi economiche non sia costituito dagli individui, i soggetti di interesse, né tanto meno dai processi o dai meccanismi, quanto dalle imprese: «*L'homo oeconomicus* è piuttosto un imprenditore, è l'imprenditore di se stesso»¹⁰⁶. Tutta la vita dell'uomo economico, come vedremo nel dettaglio tra poco, è ripensata nei termini di un'attività produttiva il cui scopo è la produzione della propria soddisfazione.

L'obiettivo consiste nel costruire un processo universale di mutamento antropologico in cui è d'obbligo ripensare l'uomo e la sua umanità in termini di adattamento. Adattamento perché lo spirito imprenditoriale consiste in fondo, molto semplicemente, nella capacità di saper vendere una merce più cara di quanto la si è comprata: in questo

senso chiunque è un imprenditore potenziale in quanto non è necessario possedere un patrimonio iniziale ma la semplice abilità di saper rispondere alle circostanze riuscendo ad ottenere più di quanto previsto. L'imprenditore, quindi, è un essere dotato di spirito commerciale capace di trarre, anche da poche informazioni, il massimo profitto.

Fuori dalla sfera meramente economica, come massimizzazione del profitto, lo spirito imprenditoriale ha a che fare con la gestione delle occasioni della vita, con la capacità di mettere alla prova se stessi e le proprie facoltà, di imparare, di correggersi, di adattarsi. Essere imprenditori rappresenta un processo di crescita interiore, un modo di conduzione dell'esistenza dentro il mercato inteso come processo di autocostruzione di sé.

L'imprenditore si configura come un uomo che con spirito speculativo e attraverso un bilancio tra costi e benefici, rischi e previsioni, sfida il pericolo mettendosi in gioco al fine di migliorare la propria sorte. Egli è un massimizzatore di occasioni, pronto con spirito di allerta a cogliere le opportunità, a creare in maniera attiva e costruttiva la possibilità di un miglioramento attraverso l'acquisizione di informazioni, di competenze¹⁰⁷.

Vivere la propria vita come un'impresa: adattamento necessario ad un ordine economico in continuo mutamento e basato su un regime di concorrenza spietato e generalizzato. Si tratta di portare avanti una sorta di rivoluzione permanente che deve interessare esattamente il modo di essere, di vita e la mentalità degli individui. Un compito immenso di trasformazione antropologica e sociale il cui fulcro sono le condizioni di vita individuale e collettiva, affinché il meccanismo formale e artificiale della concorrenza possa prendere forma. Creare una nuova organizzazione che sia compatibile con la nuova economia significa anche, e soprattutto, modificare l'uomo stesso, in questo continuo procedimento di adattamento, di adeguamento tra lo stile di vita e l'economia di mercato.

Dovrebbe essere chiaro, allora, perché Foucault parla di equivoco economico-etico intorno alla stessa nozione di impresa. Nel momento in cui la forma impresa è generalizzata a tutto il tessuto sociale, quest'ultimo è scomposto e analizzato secondo la lente dell'impresa e non più quella dell'individuo:

«Bisogna che la vita dell'individuo non si iscriva come vita individuale nel quadro di una grande impresa costituita dall'azienda o, al limite, dallo stato, ma piuttosto che possa iscriversi nel quadro di una

molteplicità di imprese diverse concatenate e intrecciate tra loro; imprese che, in un certo senso, siano a portata di mano per l'individuo, molto limitate nella loro dimensione, affinché l'azione dell'individuo, le sue decisioni, le sue scelte, possano avere su di esse degli effetti significativi e percepibili, ma anche abbastanza numerose perché [l'individuo] non dipenda da una soltanto»¹⁰⁸.

La vita stessa dell'individuo, tutti gli aspetti della sua vita come, per esempio, il suo rapporto con la proprietà privata, con la famiglia, con se stesso, con i sistemi assicurativi e con la pensione, devono essere pensati in maniera imprenditoriale. Deve fare di se stesso e della sua vita un'impresa costante, trasformando la sua esistenza in una strategia economica della moltiplicazione delle capacità di investimento e delle forme di profitto.

Si noti bene che perfino il concetto di profitto si ammantava, in questo caso, di una sfumatura extra-economica, lo vedremo nell'ultimo capitolo, spirituale, poiché si può considerare profitto tutto ciò che procura ben-essere, che contribuisce al vivere bene, felici e soddisfatti. L'obiettivo, in effetti, è mistificare a tal punto il valore del denaro da far coincidere il ben-essere spirituale con quello economico. Si potrebbe dire, con una battuta, che il liberalismo non è neanche più una questione di capitale ma un *affaire* dell'anima: «*Economics are the method the object is to change the heart and the soul*»¹⁰⁹.

Le categorie economiche e più in generale il modello economico, fondato su una pratica strategica che ha nel calcolo investimento-costi-benefici il suo paradigma, diviene il modello in base al quale calcolare ogni rapporto sociale e la società stessa. Ancora più profondamente, come si vedrà a breve con la teoria del capitale umano, l'impresa costituisce il quadro interpretativo e legittimante dell'esistenza stessa «la forma di rapporto dell'individuo con se stesso, con il tempo, con il suo ambiente, con il futuro, con il gruppo e con la famiglia»¹¹⁰. Il modo in cui si sta al mondo, o meglio si sta nella società è esclusivamente nella forma dell'impresa. L'estensione parossistica della categoria di imprenditore a chiunque, trasforma dell'imprenditorialità in una modalità di rapporto con se stesso. La dimensione imprenditoriale si trasforma in un modo di conduzione e di governo di se stessi all'interno del mercato come spazio di manifestazione delle relazioni umane, le quali, queste ultime trovano nella dimensione impresa la forma autentica. Ripetiamolo ancora, dunque: l'imprenditorialità, ripensata come una facoltà naturale e umana, avvia un processo di soggettivazione da cui emerge una nuova forma di soggettività, detta, appunto imprenditoriale¹¹¹.

Con la forma impresa è ridisegnato l'ambiente sociale e vengono ripensate tutte le relazioni umane, familiari, affettive, lavorative. È a grandi linee questa l'idea di quella che i neoliberali tedeschi chiamano la *Vitalpolitik*, la politica della vita. Una politica che estende il campo economico a qualsivoglia sfera sociale e allo stesso tempo una politica¹¹².

Si tratta di applicare criteri economici a fenomeni che propriamente economici non sono. Si assiste, in questa maniera, ad un'inversione dei rapporti del sociale rispetto all'economico. Predisporre la società affinché i meccanismi formali seppur fragili della concorrenza possano funzionare: ne viene fuori «una politica che doveva prendere in carico e in conto dei processi sociali, per far posto al loro interno, a un meccanismo economico»¹¹³. I neoliberali sognano una società d'impresa, una società per il mercato, strutturata, cioè, affinché il mercato e tutte le sue strutture possano esplicarsi pienamente.

L'enorme svolta del neoliberalismo sta proprio nell'aver rintracciato in un oggetto come la società – quindi l'individuo – l'obiettivo di una, potenzialmente infinita, operazione di governo. Operazione di governo che, tuttavia, assume fin da subito le sembianze di un auto-governo, dal momento che si tratta di un enorme progetto di responsabilizzazione sociale sulla conduzione delle proprie esistenze. Sarebbe proprio questo il senso profondo dell'operazione di universalizzazione della logica dell'impresa a tutta la società.

Figura dal profilo più dinamico e attivo dell'*homo oeconomicus*, l'imprenditore è un uomo della conoscenza, del *learning by discovery*, che migliora il proprio *status* attraverso un processo di uscita dall'ignoranza, resa possibile dall'esperienza del mercato. Facendo coincidere l'esperienza del mercato con il *fare esperienza della realtà* possiamo azzardarci a paragonare l'imprenditore, questa figura a metà tra la conoscenza e la prassi all'uomo del *sapere aude*¹¹⁴. Quell'uomo che con decisione e coraggio è uscito dal suo stato di minorità per assumersi la responsabilità del proprio autogoverno è diventato l'imprenditore che dotato di informazioni, conoscenze e di audacia giudiziosa prende in carica razionalmente, cioè economicamente, la propria vita. Ancora una volta si intravede l'invito a gestire razionalmente la propria obbedienza.

7. Accetta la realtà!

Abbiamo visto che l'estensione della forma impresa esprime un passaggio decisivo all'interno della governamentalità neoliberale. In particolare appare essenziale lo scivolamento della pratica di governo economico, in pratica di governo sociale, fino ad una sorta di coincidenza teorica dei due aspetti. Dunque: il sociale è l'economico e viceversa.

Interiorizzando l'idea della coincidenza tra impresa ed esistenza, si assisterebbe all'estensione dell'agire economico a tutto il tessuto sociale, compiendo quel salto che fa sì che la natura umana divenga un fattore di investimento: capitale umano. Ecco il terzo slittamento: la natura umana si fa capitale. Possiamo definire il capitale umano l'epifenomeno della ragione di governo neoliberale come governamentalizzazione di se stessi. Il progetto di un autogoverno del sé attraverso l'impresa viene completato solo grazie alla individuazione del principio di obbedienza nella natura umana.

Qui il governo si è fatto veramente ragionevole e la ragione radicalmente obbediente. Non c'è altro da fare che gestirsi il proprio patrimonio naturale come un capitale di investimento, come una risorsa.

Per comprenderne le caratteristiche è necessario ritornare brevemente su elemento cardine dell'economia politica, che i neoliberali concepiscono proprio a partire da una sua considerazione come risorsa scarsa: il lavoro.

Polemizzando con gli economisti classici, scrive Foucault, i neoliberali americani sostengono che pur avendo considerato il lavoro come uno dei fattori (insieme a terra e capitale) dal quale proviene la ricchezza hanno finito per lasciarlo quasi del tutto inesplorato. L'economia classica avrebbe considerato il ruolo del lavoro in un modo del tutto astratto, in termini esclusivamente quantitativi: «L'economia politica classica non ha mai analizzato il lavoro in se stesso, o piuttosto si è continuamente impegnata a neutralizzarlo, riducendolo esclusivamente al fattore tempo»¹¹⁵. Tentativo dei neoliberali è far rientrare il lavoro all'interno dell'analisi economica.

Reintrodurre il lavoro nelle analisi economiche non significa analizzarlo dal punto di vista del costo del lavoro, della sua quantità, del suo prezzo o del suo lavoro ma da punto di vista soggettivo. Tenendo per assunta la definizione di scienza economica, di

cui sopra, il lavoro verrà analizzato da un punto di vista modale, chiedendosi, cioè «in che modo chi lavora utilizza le risorse di cui dispone»¹¹⁶.

Piuttosto che assumere la prospettiva macroeconomica dei meccanismi di produzione, di scambio, di consumo si tratta invece di sposare la prospettiva di chi lavora: «Si dovrà studiare il lavoro come comportamento economico, e come comportamento praticato, messo in atto, razionalizzato, calcolato, dallo stesso individuo che lavora»¹¹⁷.

Dunque, non considerare il lavoro come un dato quantitativo all'interno di processi oggettivi ma trasformarlo in un comportamento umano che risponde a una determinata logica calcolante. Indagare la natura del lavoro, in quanto comportamento naturale, vuol dire capovolgere la prospettiva, domandandosi: «Che cosa significa lavorare per colui che lavora?»¹¹⁸. Come procede un lavoratore o meglio un futuro lavoratore nell'operare delle scelte dal punto di vista lavorativo? Analizzando il sistema di razionalità a cui un lavoratore obbedisce, ritiene il lavoro un principio di razionalità strategica, una strategia che obbedisce a determinati parametri e criteri e che è compito dell'economia politica ricercare. Si tratta, quindi, di capire come le differenze qualitative del lavoro abbiano una ripercussione di tipo economico: «Porsi, dunque, dal punto di vista del lavoratore e far sì che per la prima volta il lavoratore sia, nell'analisi economica, non un oggetto – l'oggetto di una domanda e di un'offerta in forma di forza lavoro –, ma un soggetto economico attivo»¹¹⁹. Ciò contro cui combattono i neoliberali è la spersonalizzazione della concezione del lavoro. Quest'ultima, tuttavia, non dipende dalla realtà economica in sé ma dal modo in cui è stata pensata. Il tentativo, quindi, è quello di dare vita a una forma di personalizzazione del lavoro in risposta a questo processo di spersonalizzazione che ha nella visione esclusivamente quantitativa il principale elemento di critica. L'economia diventa una scienza che studia le strategie che sottendono alle scelte: una scienza soggettiva.

Rapidamente su questo passaggio: il cambio di prospettiva soggettiva rintraccia la ragionevolezza del lavoro nella ricerca di un salario, il quale non deve essere inteso come il prezzo della vendita della forza-lavoro bensì come un reddito. Per i neoliberali il reddito è uguale a un rendimento di un capitale. Allo stesso modo il capitale è considerato l'insieme di quei fattori che permettono un reddito presente o futuro:

«Se si ammette che il salario è un reddito, sarà dunque il reddito di un capitale. Ora in che cosa consiste il capitale di cui il salario rappresenta il reddito? Ebbene, consiste nell'insieme di tutti i fattori fisici e psicologici, che rendono qualcuno capace di guadagnare un certo salario piuttosto che un altro, di modo

che, visto dalla prospettiva del lavoratore, il lavoro non è una merce ridotta per astrazione alla forza lavoro e al tempo impiegato per utilizzarla»¹²⁰.

I neo-liberali considerano il salario non un prezzo di vendita, ma un reddito, e quindi un profitto, che proviene da un investimento ed è il rendimento di un capitale. Si trova, in questo punto, il notevole cambio di prospettiva che ciò comporta: un capitale diviene l'insieme dei fattori psico-fisici, le attitudini e le competenze che messe a valore permettono di conseguire un salario: le qualità umane messe a valore si trasformano in capitale. Si parla, appunto di capitale umano.

Ciò vuol dire, immediatamente, che qualsiasi lavoro comporta un capitale e che di conseguenza qualsiasi lavoratore possiede un capitale, ancora meglio, è un capitale nella misura in cui possiede un'attitudine, una competenza, che in qualche modo incarna completamente. Così considerato, il capitale, in quanto rendimento di un reddito, è indissociabile dalla persona che lo incarna. Dunque il lavoratore non è un capitale come gli altri: «L'attitudine a lavorare, la competenza, il poter fare qualcosa, non può essere separato da colui che è competente e che ha questa capacità»¹²¹. Lavorare, allora, significa, mettere a valore una competenza e il lavoratore diviene esattamente qualcuno che ha competenza, che è una competenza. Trattandosi di un capitale, seppur vivente perché soggettivamente incarnato nel corpo di chi lo porta, sarà ovviamente dedito alla produzione di un flusso di reddito a tempo limitato, con una sua durata vitale, un periodo di utilizzabilità, una sua obsolescenza e una sua distruzione. Ciò che a noi interessa, nel nostro caso, è sottolineare il cambiamento di paradigma da una posizione del lavoro come merce a una concezione del capitale-competenza «che riceve, in funzioni di differenti variabili, un certo reddito costituito dal salario, un reddito-salario, così che è il lavoratore in quanto tale ad apparire come una sorta di impresa in sé»¹²².

Perché vale la pena concentrarsi sulla teorizzazione del capitale umano dal punto di vista degli economisti? Dato che, come abbiamo visto, il lavoratore si trasforma in un possessore di capitale umano che deve gestire la sua natura come un imprenditore gestirebbe la sua azienda, è necessario analizzare il modo in cui questo capitale si accumula e di cosa si compone.

Si tratta di un elemento interessante «nella misura in cui tale capitale si costituisce grazie all'utilizzazione di risorse rare, il cui uso risulterebbe alternativo in vista di un fine determinato»¹²³. Se il lavoro è una risorsa rara, di conseguenza il capitale umano è

pensato come un elemento che ha bisogno di numerosi investimenti affinché possa essere competitivo sul mercato. Esistono, allora, elementi innati ed elementi acquisiti. In quegli innati è compreso il fattore genetico di partenza (il corpo che abbiamo)¹²⁴; gli elementi acquisiti, invece, sono tutta una serie di campi di apprendimento che hanno nel potenziamento del capitale-competenza l'obiettivo principale. Tra i più importanti, naturalmente, l'investimento educativo o più in generale ciò che riguarda la formazione della competenza di un capitale umano: rapporto genitori-figli, salute, stimoli culturali e ambientali, mobilità¹²⁵.

In generale ha a che fare con quei fattori, insomma, che hanno come scopo un miglioramento di *status*, un miglioramento delle facoltà, delle competenze e dei comportamenti. Il discorso neoliberale ruota intorno, allora, a una vera e propria analisi ambientale sulle condizioni che contribuiscono a creare un buon patrimonio psichico, fisico, attitudinale, dell'individuo nel suo processo di capitalizzazione, o potremmo anche dire di soggettivazione capitalizzata. Rintracciando tutti gli elementi che rendono un capitale umano sempre più capitale, elementi che comprendono ora praticamente qualsiasi sfera, si giunge a una totale capitalizzazione di tutti i comportamenti umani. Tutti i fenomeni che i neoliberali descrivono non sono semplici effetti di meccanismi economici che assoggettano l'individuo. Siamo di fronte a un processo di soggettivazione, di creazione di nuove soggettività a partire dall'analisi dei comportamenti in termini di impresa, di investimento, e reddito. Ancora una volta, come abbiamo visto, si tratta di estendere la forma economica del mercato all'intero sistema sociale: «Principio di intellegibilità e di decifrazione dei rapporti sociali e dei comportamenti individuali»¹²⁶.

Punto di svolta essenziale, vediamo la proliferazione di un discorso economico che allarga il suo potere a tutti gli ambiti, anche quelli che economici non sono: «Una sorta di analisi economicista del non-economico»¹²⁷.

Interventi qualitativi rivolti al contesto culturale, sociale, sanitario, in cui far sviluppare le capacità imprenditoriali degli individui e in cui realizzare un processo di soggettivazione imprenditoriale.

Rientrano nella analisi economica relazioni che appartengono ad altri campi come la demografia, la sociologia, la psicologia. Nessuna area è fuori dal controllo economico. Strutturata come principio di senso la griglia interpretativa economicista è estesa a

qualsiasi campo di intervento. Il modello investimento-costoprofitto diviene il modello di decifrazione di qualsiasi condotta umana – i rapporti del soggetto con se stesso e con gli altri, con il tempo, con il proprio ambiente – rientra in una questione di impresa. Ancora meglio la vita stessa diventa il capitale di un'impresa.

Un soggetto che comportandosi consuma comportamenti, allo stesso modo in cui consuma libertà: «Il consumatore, nella misura in cui consuma, è un produttore. E che cosa produce? Produce, molto semplicemente, la propria soddisfazione»¹²⁸.

Il comportamento in questo modo è concepito come una macchina di produzione del valore, che produce appunto soddisfazione. Essendo qualsiasi comportamento inseparabile dal proprio possessore, ciascuno diviene un produttore e un consumatore di comportamenti soddisfacenti per se stesso. Una specie di imprenditore della propria soddisfazione.

Comportarsi significa allora consumare dei comportamenti razionali, nella misura in cui sono l'esito di investimenti andati a buon fine. Per questo motivo il consumo è un'attività d'impresa con cui il soggetto, disponendo del capitale umano di cui dispone, produrrà la propria. Consumare diviene quindi produrre comportamenti idonei e conformi a un determinato investimento. Questa definizione, è d'altra parte, un altro modo di descrivere il comportamento razionale: «Un soggetto economico è un soggetto che, in senso stretto, cerca in ogni modo di massimizzare il suo profitto, di ottimizzare il rapporto guadagno/perdita; in senso ampio, è colui la cui condotta è influenzata dai guadagni e dalle perdite che vi sono associati»¹²⁹.

Si tratta, allora, della più totale «generalizzazione dell'oggetto economico, sino all'implicazione di ogni condotta che utilizzi mezzi limitati a un fine tra altri fini»¹³⁰.

Ogni condotta in cui sia rintracciabile una strategia di tipo razionale diviene, quindi, una condotta di tipo economico:

«Dopotutto, l'economia non è forse l'analisi delle condotte razionali, e ogni condotta razionale, di qualunque tipo essa sia, non dipende forse, a sua volta, da qualcosa come un'analisi economica? Una condotta razionale come quella che consiste nel condurre un ragionamento formale, non è forse una condotta economica? [...] Non si vede perché non si possa definire ogni condotta razionale, ogni comportamento razionale, qualunque esso sia, come l'oggetto possibile di un'analisi economica»¹³¹.

Ma non è tutto. In modo ancora più radicale, è possibile estendere l'oggetto delle analisi economiche oltre le condotte razionali «vale a dire a condotte che non cercano affatto, o

che non cercano soltanto di ottimizzare l'allocazione delle risorse rare a un fine determinato»¹³².

È necessario in questo senso anche solo che la condotta del soggetto economico trovi un qualche punto di ancoraggio nella realtà. È sufficiente che non si tratti di una condotta completamente aleatoria e disancorata dalla realtà: «Vale a dire che ogni condotta che risponderà in maniera sistematica a delle modificazioni nelle variabili dell'ambiente, dovrà poter rinviare a un'analisi economica, intendendo quindi, per dirla con Becker, ogni condotta “che accetta la realtà”»¹³³. L'estensione della griglia di intellegibilità economica a qualsiasi comportamento umano, perfino quello all'apparenza irrazionale, introduce una grande novità allargando lo spazio di razionalità economica all'infinito. Si tratta di una mossa obbligata, del resto, una mossa che protegge da qualsiasi critica la teoria del capitale umano inglobando finanche le scelte di investimento (formative e non) evidentemente anti-economiche. Fino al paradosso: anche le scelte antieconomiche sono economiche. Ciò che viene disegnato, allora, è uno spazio in cui non esiste un *fuori*. Dal momento che l'uomo economico è governabile attraverso le sue azioni e mediante la modificazione delle sue variabili ambientali.

Una straordinaria operazione ambivalente che produce soggettivazioni assoggettate in cui l'*homo œconomicus* diventa l'artefice del suo assoggettamento ma allo stesso tempo il soggetto che produce e ri-produce gli effetti microfisici di questo processo di governo. Secondo una logica per cui più la sua libertà cresce più cresce la sua governabilità.

Facendo diventare economica ogni condotta che rispetta la realtà l'*homo œconomicus* diventa adesso «colui che accetta la realtà»¹³⁴.

Con un'estensione terminologica che allarga e sussume qualsiasi piano razionale e irrazionale, si definisce condotta qualsiasi comportamento che modifica in maniera sensibile il reale e che subisce mutazioni da esso; ancora meglio: qualsiasi comportamento che risponde in maniera non aleatoria e quindi sistematica alle variabili dell'ambiente. L'economia, invece, si può definire «come la scienza della sistematicità delle risposte alle variabili dell'ambiente»¹³⁵. La gamma delle risposte sistematiche con cui un soggetto risponde all'ambiente: la scienza economica si fa scienza del comportamento. Si fa tecnica comportamentale.

Dal momento che tutte le azioni hanno a che fare con la qualità dell'ambiente abitato dagli uomini economici (la società diventa un ambiente) ogni intervento non avrà mai la

forma dell'assoggettamento ma di un intervento di tecnologia ambientale.

Configurandosi come un ambiente di mercato la razionalità governamentale lavorerà allora alla dilatazione di tutti i campi, di tutta la realtà alla situazione di mercato. Si assiste, quindi, ad un totale appiattimento dei termini: il mercato è l'unica realtà-ambiente di manifestazione della società.

Si schiude qui un punto estremamente problematico, visto che l'uomo economico, essendo per sua "natura" un soggetto che ha nei confronti del reale un atteggiamento di accettazione, «appare come colui che è possibile maneggiare, e che risponderà sistematicamente alle modificazioni sistematiche che verranno introdotte artificialmente nell'ambiente. *L'homo æconomicus* è, insomma, colui che risulta eminentemente governabile»¹³⁶.

Sottoposto a un piano infinito di governamentalizzazione il soggetto economico è questo soggetto-oggetto di una «governamentalità che agisce sull'ambiente e modifica sistematicamente le variabili dell'ambiente»¹³⁷. Superfluo aggiungere che gli interventi di governo in questo modo si moltiplicano e si estendono in maniera parossistica perché non si interviene più sui processi economici ma in funzione di esso.

Si assiste, in questo modo, a un ampliamento infinito del discorso economico, che si presenta come il sapere-potere della nuova razionalità governamentale. Nel momento in cui le condizioni di vita di un individuo diventano il reddito di un capitale, si opera uno schiacciamento del piano biopolitico su quello economico.

L'individuo diviene un individuo governabile unicamente in quanto è un soggetto economico, è un soggetto che trova esclusivamente nell'economia la sua discorsività. Tra il potere e gli individui si pone, allora, la griglia di intellegibilità dell'economico, come principio regolatore della conduzione delle condotte degli individui. Spazio di contatto tra individuo e governo, l'uomo economico «è l'interfaccia tra il governo e l'individuo»¹³⁸. Il soggetto economico rappresenta il risultato di una precisa modalità di conduzione delle condotte, il punto di ancoraggio di una serie di tecniche di governo, l'effetto di una serie di strategie di soggettivazione. Lungi dall'essere un dato, un elemento originario l'uomo economico costituisce, piuttosto, l'esito della combinazione di pratiche di potere e produzione di sapere dal quale emerge un particolare regime di verità.

8. *L'attitudine economica*

Adesso che abbiamo esaminato la tesi di Foucault sul concetto di attitudine critica e le caratteristiche principali della razionalità governamentale dovrebbe apparire meno azzardata l'idea di intrecciare insieme queste due parti, nell'ottica di una lettura critica del neoliberalismo. Laddove per lettura "critica" si intende, beninteso, non una interpretazione-valutazione in negativo del dispositivo neoliberale, bensì un'analisi della presa in carico da parte del neoliberalismo dell'atteggiamento critico. In questa sede, il significato del termine critica è strettamente circoscritto all'interpretazione foucaultiana del saggio di Kant. Detto molto semplicemente: l'interpretazione di Foucault ci autorizza a pensare che esiste uno strettissimo legame tra razionalità neoliberale e atteggiamento critico nella misura in cui il neoliberalismo assume lo spirito critico trasformandolo in un atteggiamento di tipo economico a partire dal quale garantire la legittimità o l'illegittimità del potere. Attitudine critica e l'attitudine economica coincidono: «Non si tratta più, questa volta, di far comprendere dei processi sociali e di renderli intelligibili; si tratta piuttosto di ancorare e di giustificare una critica politica permanente dell'azione politica e dell'azione di governo»¹³⁹. L'azione economica si fa ragione di governo in quanto autorità capace, grazie alla sua conoscenza, di setacciare sotto il suo filtro critico qualsiasi azione politica:

«Bisogna, insomma, costituire, nei confronti della governamentalità effettivamente esercitata, una critica che non sia semplicemente politica, né semplicemente giuridica. Occorre dar vita a una critica mercantile, al cinismo di una critica mercantile contrapposta all'azione della potenza pubblica»¹⁴⁰.

L'atteggiamento critico, quindi, è preso in carico dal dispositivo economico che manifestandosi effettivamente come comportamento, come modo di condursi e condurre, si presta bene ad un'interpretazione in chiave illuminista. Se oggi una critica è possibile, deve essere sottomessa alla razionalità politica, poiché non vi è dimensione dell'esistenza umana che non possa essere interpretata secondo il paradigma del mercato, dell'impresa, della concorrenza e del capitale umano. Non vi è nulla che possa sfuggire alla griglia economicista. Nulla può prescindere dalla razionalità economica

neo-governamentale. Si può dire allora, con una battuta, che uscire dalla minorità per entrare nella fase adulta, e quindi critica, significa accettare la realtà?

Analizzando qualsiasi azione della potenza pubblica sotto il vaglio di un'inconsistenza o di una contraddizione economica il mercato assumerà l'aspetto di un vero e proprio discrimine politico, di un giudice permanente dell'azione di governo: «In nome di una legge del mercato che dovrà permettere di misurare e di valutare ciascuna delle sue attività»¹⁴¹.

Con il neoliberalismo la scienza economica diventa la scienza del governo nella misura in cui il governo trova nell'economia la sua ragion d'essere. Con il neoliberalismo l'economia in quanto scienza della natura umana incarna la razionalità di governo in quanto tale. In questo senso rinnega il suo essere ideologia nella misura in cui si presenta come ragione stessa¹⁴².

La nuova figura della soggettività imprenditoriale che pensa un uomo autonomo e responsabile, governato dalla sua stessa capacità di autogovernarsi cambia radicalmente il rapporto tra governanti e governati neutralizzando la possibilità di una resistenza che eluda il piano della pratica comportamentale o della condotta. Il punto di svolta della razionalità neoliberale sta proprio qui: nello slittamento del potere da governo e controllo sugli individui a un potere dei soggetti su loro stessi. In questo senso quando il regime di veridizione trova la sua razionalità all'interno del mercato come epifenomeno della verità dei comportamenti umani, il comportamento umano, qualsiasi esso sia, razionale e non, costituisce ciò attraverso cui il soggetto diventa afferrabile dal potere. Il comportamento degli individui non rappresenta ciò nonostante cui si esercita il potere ma esattamente ciò attraverso cui si governa. Proprio in virtù della sua razionalità il soggetto risulta governabile. Proprio in virtù della sua libertà egli si governa attraverso il suo stesso auto-governo.

Attraverso la volontà di non essere governati in questo modo siamo giunti all'ipotesi che la ragione governamentale liberale sia una ragione costitutivamente critica, nella misura in cui coglie in se stessa il principio della propria limitazione. Questo principio, dovrebbe essere chiaro, sta nella ragione stessa e nell'ossessiva domanda che vuole la ragione senza pericolo e senza il furore del potere. Ora se, come sappiamo, la critica manifesta un *ethos* contro-governamentale (quel volere essere governati altrimenti) che traccia il limite del potere e lo interroga senza sosta sulla sua verità, in che modo questo

atteggiamento si declina nella pratica liberale? Il liberalismo rappresenta davvero l'incarnazione dello spirito critico e dunque della resistenza al potere? Si tratta di domandarsi, quindi, se è davvero il caso di interpretare il neoliberalismo come un governo critico e quindi delle contro-condotte¹⁴³.

Se d'altronde il soggetto della ragione di governo neoliberale è l'uomo "*che accetta la realtà*" – quando la verità del mercato figura come l'unica realtà da accettare – come può, questo individuo inchiodato ai suoi comportamenti e al suo ambiente, essere un uomo della critica? Risulta arduo, in effetti, riuscire ad inventare una condotta che non sia sussunta nell'analisi economica del mercato; una condotta che non rientri nell'analisi comportamentale. Arduo poter rintracciare, quando la condotta diventa un comportamento di tipo economico, una forma di contro-condotta, che non rientri nell'analisi strategico-ambientale dell'*homo* imprenditore di se stesso.

Non è piuttosto lecito dire che la messa a valore delle qualità degli individui sotto forma di capitale-competenze, che fa dell'uomo un capitale, riesce a sussumere nel processo di capitalizzazione anche l'attitudine critica? Può esistere, quindi, un capitale umano critico?

Ambizione della tesi sarà tentare di trovare una risposta a tali quesiti nella consulenza filosofica.

-
- 1 I. Kant, *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo?*, in Kant, Foucault. *Che cos'è l'illuminismo?*, Mimesis, Milano 2012. È principalmente in tre testi che Foucault discute il famoso articolo kantiano pubblicato sulla rivista *Berlinische Monatsschrift* nel dicembre del 1784: la prima volta, in occasione di una conferenza tenuta alla Società francese di filosofia, il 27 maggio 1978, e pubblicata successivamente nel 1990 con il titolo *Qu'est-ce que la critique?* (*Critique et Aufklärung*) in "Bulletin de la société française de philosophie", n. 2/1990, pp. 35-64. Una sua versione si trova adesso in M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique suivi de La culture de soi*, a cura di H. P. Fruchaud – D. Lorenzini, Vrin, Paris 2015. La traduzione italiana è curata da Paolo Napoli, M. Foucault, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997; la seconda volta, nel 1983, durante la lezione inaugurale del corso al *Collège de France, Il governo di sé e degli altri*, cit. Un estratto verrà rivisto da Foucault e pubblicato sotto forma di articolo l'anno successivo con il titolo *Qu'est-ce que les Lumières?*, oggi in M. Foucault, *Dits et Écrits, vol. II, 1976-1988*, Quarto Gallimard, Parigi 2001, n. 351, pp. 1498-1507. Un altro estratto riappare sempre nel 1984 con il titolo *What is Enlightenment?* in *The Foucault Reader*, un'antologia di testi e di interviste a cura di Paul Rabinow, Pantheon Books, New York 1984 pp. 32-50; la cui traduzione in francese si trova ora in *DE II*, n. 339, cit., p. 1381-1397. La traduzione italiana è di S. Loriga, M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?* è contenuta in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste, vol. III, 1978-1985*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 217-232. Infine, ancora nel 1983, in occasione di una conferenza all'Università di Berkeley dal titolo *La culture de soi*, contenuto nel già citato M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, p. 81.
- 2 M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, tr. it. M. Bertani – V. Zini, Feltrinelli, Milano 2005.
- 3 In realtà è bene precisare che Kant rappresenta un autore fondante del pensiero filosofico foucaultiano, continuo punto di riferimento analitico e polemico, fin dalla tesi complementare di dottorato sull'*Antropologia* kantiana, pubblicata nel 1964, ora in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico. Introduzione e note di Michel Foucault*, tr. it. a cura di M. Bertani – G. Garelli Einaudi, Torino 2010. Fimiani sostiene che tutta l'opera foucaultiana, dagli esordi fino agli anni '80, «può apparire una sorta di riscrittura occultante del testo kantiano, può considerarsi, per così dire, un suo palinsesto» (M. Fimiani, *Foucault e Kant. Critica, clinica etica*, La città del sole, Napoli 1997, p. 12). Cfr. G. Marramao, *Illuminismo e attualità: il Moderno come interrogazione sul presente. Due testi di Foucault e Habermas*, in "Il centauro", n. 11-12/1984, pp. 223-228; AA. VV., *Foucault Lecteur de Kant: le champ anthropologique*, in "Lumieres" n. 16/2011; P. Amato, *Ontologia e storia. La filosofia di Michel Foucault*, Carocci, Roma 2011.
- 4 I. Kant, *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 9. «La fuoriuscita dallo stato di minorità che contrassegna l'uomo illuminato non è lo stadio di arrivo ma semmai il suo opposto, il prendere congedo da una realtà. La critica si lega a questa vocazione apolide del soggetto che nella legge di indocilità trova il suo punto di equilibrio; la sua ragion d'essere fondamentale è nell'irrequietezza della possibilità più che nella serenità della certezza» (P. Napoli, *Il governo e la critica*, in M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 18).
- 5 M. Foucault, *Il soggetto e il potere*, in H. L. Dreyfus – P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, p. 249.
- 6 M. Foucault, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France 1976-77*, tr. it. di M. Bertani – A. Fontana, Feltrinelli, Milano 2008, p. 32. Sulla questione del governo e del potere in Foucault: M. Foucault, *La volontà di sapere*, tr. it. P. Pasquino – G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1978; Id., *Omnes et singulatim. Verso una critica della ragione politica*, in *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, a cura di O. Marzocca, Medusa, Milano, 2001; Id., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978*, tr. it. P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2007. Per un approfondimento sul tema: M. Senellart, *Michel Foucault. Governamentalità e Ragion di Stato*, in "Bollettino dell'Archivio della Ragion di Stato", n. 2/1994, pp. 37-73; AA.VV. *Moltiplicare Foucault. Vent'anni dopo*, a cura di O. Marzocca, Mimesis, Milano 2004; AA. VV., *Michel Foucault. L'Islam e la rivoluzione iraniana*, in "La Rose de Personne", Mimesis, Milano 2005 e in particolare i contributi di P. Di Vittorio, *Che cos'è il radicalismo*, pp. 115-132 e M. Schirone, *La rivoluzione iraniana e la modalità pastorale di esercizio del governo*, pp. 133-142; P. Di Vittorio, *Margini del potere*, in "Rivista sperimentale di Freniatria. La rivista della salute mentale", n. 3/2005, pp. 54-78; O. Marzocca, *Perché il governo. Il laboratorio etico-politico di Foucault*, Manifestolibri, Roma 2007; L. Cremonesi, *Michel Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell'attualità*, Ets, Pisa 2008; V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, Meltemi, Roma 2008; L. Bazzicalupo, *Storicizzazione radicale, genealogia della governamentalità e soggettivazione politica*, in "Materiali foucaultiani", n. 7-8/2015, pp. 173-188.

-
- 7 M. Foucault, *Sicurezza, territori, popolazione*, cit., p. 143.
- 8 *Ibidem*.
- 9 *Ibidem*.
- 10 *Ivi*, p. 97.
- 11 *Ivi*, p. 98.
- 12 M. Foucault, *Strutturalismo e post-strutturalismo*, in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, p. 322. Si veda F. Gros, *Foucault et le projet critique*, in "Raison présente", n. 114/1995, pp. 11-20; M. Senellart *La critique de la raison gouvernementale*, in AA.VV. *Foucault au Collège de France. Un itinéraire*, Presses universitaires de Bordeaux, Bordeaux 2003, pp. 131-147.
- 13 M. Foucault, *Strutturalismo et post-strutturalismo*, cit., p. 324.
- 14 M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 71.
- 15 Questo discorso nasce con la modernità, che si configura, secondo Foucault, come il momento in cui proliferano, una serie di discorsi sullo statuto del potere inteso come questione di governo; la cosiddetta "ratio gubernatoria": «Il fatto importante che bisogna considerare è il momento in cui, in quanto fenomeno storico reale, specifico, irriducibile, lo Stato entra effettivamente nella pratica riflessa degli uomini. Il problema è sapere quando, in che condizioni e in che forma lo Stato ha iniziato ad essere progettato, programmato e sviluppato all'interno di una pratica di riflessione; da che momento è diventato oggetto di conoscenza e di analisi e in che modo è entrato a fare parte di una strategia riflettuta e concertata. [...] Insomma, ciò che bisogna tentare di comprendere è l'ingresso dello Stato nel campo delle pratiche di pensiero degli uomini» (*ivi*, p. 182). Sull'emergenza della ragione di Stato, come arte di governo, si può consultare: AA. VV., *Effetto Foucault*, a cura di P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1986, e in particolare i saggi di G. Procacci, *Il governo del sociale*, pp. 184-192; G. Marramao, *L'ossessione della sovranità*, pp. 171-183 e P. Pasquino, *Michel Foucault: la problematica del "governo e della veridizione*, pp. 46-56; G. Burchell – C. Gordon – P. Miller, *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, The University Chicago Press, Chicago 1991, in particolare l'introduzione di C. Gordon, *Governmental rationality: an introduction*, pp. 1-52; E. de Concillii (a cura di), *Dopo Foucault. Genealogie del postmoderno*, Mimesis, Milano 2007; M. Senellart, *Dalla ragion di Stato al liberalismo: genesi della governamentalità moderna*, in M. Galzigna, *Foucault oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 190-199.
- 16 M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 34.
- 17 *Ivi*, p. 37. Dalla prospettiva di Foucault si deve parlare non di rifiuto ma di «resistenza alla governamentalizzazione» (G. Le Blanc, *La pensée Foucault*, Ellipses, Paris 2006, p. 41). Descritta come forza che dà origine a un contro-potere, la resistenza non è il contrario del potere, la libertà assoluta di un'innocenza originaria, né tanto meno il fuori del potere. La resistenza alla governamentalizzazione è, piuttosto, il punto di una governamentalizzazione *altra*. Si veda S. Vaccaro, *La volontà di non essere governati*, in AA.VV., *Il governo di sé, il governo degli altri*, Due punti Edizioni, Palermo 2011, pp. 51-72; D. Lorenzini, *Foucault, la contro-condotta e l'atteggiamento critico*, in "Materiali foucaultiani", n. 7-8/2015, pp. 137-148.
- 18 M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 37. La critica è prima di tutto un antidoto alla logica del governo: «Compito della critica è quello di percepire il limite oltre il quale diventa intollerabile essere governati» (P. Napoli, *Il governo e la critica*, cit., p. 15).
- 19 La filosofia, secondo Foucault, avrebbe da sempre intrattenuto un rapporto quasi viscerale con il potere: «Uno dei ruoli principali della filosofia in Occidente è stata di porre un limite, di porre un a questo troppo di potere, a questa superproduzione di potere ogni volta e in tutti i casi in cui questo rischiava di diventare minaccioso» (M. Foucault, *La filosofia analitica della politica*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, cit., p. 100). La filosofia sarebbe sempre antidispotica, pensata in un rapporto essenziale con l'esercizio illimitato del potere. Ruolo di moderazione in rapporto all'esercizio del potere. Contro-potere della filosofia «la filosofia doveva dire al potere: qui tu ti fermerai, e non andrai più lontano? Si tratta di un tradimento della filosofia? O è perché la filosofia è stata sempre segretamente, qualsiasi cosa abbia detto, una certa filosofia del potere? Dopo tutto, dire al potere: fermati qui, non è prendere precisamente, virtualmente, segretamente anche, il posto del potere, farsi la legge della legge e di conseguenza realizzarsi come legge?» (*ivi* 104). La filosofia avrebbe proprio questo compito: mettere un limite alla violenza e al dominio del potere. Nessun governo è immune dalle forme eccessive di potere. Cfr. S. Chignola, *Biopolitica e governamentalità. Michel Foucault e la politica dei governati*, in AA.VV., *Il governo di sé, il governo degli altri*, cit., pp. 89-110.

-
- 20 M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 65.
- 21 *Ibidem*.
- 22 *Ivi*, p. 37.
- 23 *Ivi*, p. 39.
- 24 *Ibidem*. «Noi viviamo in una società che funziona in gran parte con la verità – voglio dire che produce e fa circolare dei discorsi che hanno funzione di verità, che vengono considerati tale e hanno grazie a questa dei poteri specifici. La messa in opera dei discorsi veri (e che d'altra parte cambiano senza fine) è uno dei problemi fondamentali dell'Occidente. La storia della verità – del potere proprio ai discorsi accettati come veri – è interamente da fare» (M. Foucault, *No al sesso re*, cit., p. 152). Fare la storia della produzione della verità significa ricostruire la storia dell'Occidente, dal momento che quest'ultimo costituisce la storia del modo in cui la verità si è prodotta e ha inscritto i suoi effetti. Il potere “funziona” attraverso la verità e a sua volta la verità riproduce il potere stesso: «Molteplici relazioni di potere attraversano, caratterizzano, costituiscono il corpo sociale. Queste relazioni di potere non possono dissociarsi né stabilirsi, né funzionare senza una produzione, un'accumulazione, una circolazione, un funzionamento di discorso vero. [...] siamo sottomessi dal potere alla produzione di verità e non possiamo esercitare il potere che attraverso la produzione di verità [...] Dopotutto siamo giudicati, condannati, classificati, costretti a compiti, destinati a un certo modo di vivere o a un certo modo di morire, in funzione dei discorsi veri che portano con sé effetti specifici di potere» (M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., pp. 28-29). Su tutto questo si veda R. Rochlitz, *Esthétique de l'existence. Morale postconventionnelle et théorie du pouvoir chez Michel Foucault*, in AA.VV., *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Paris 9,10,11 Janvier 1988, Éditions du seuil, Paris 1989, pp. 289-297; D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, Castelvecchi, Roma 1999; J. Revel, *Foucault. Une pensée du discontinu*, cit.; Id., *Foucault avec Merleau-Ponty*, cit.
- 25 M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 39.
- 26 *Ibidem*.
- 27 *Ibidem*. «La critica e il nuovo pensare [...] non orientano, in tal senso, all'insubordinazione illimitata e spontanea, ad un'opposizione generale e totale, astrattamente rivolta contro ogni forma di governamentalità, pongono piuttosto il problema dell'esercizio di una libertà che conosca i propri limiti e che sia in grado di mutare il suo rapporto con il potere» (M. Fimiani, *Foucault e Kant. Critica, clinica, etica*, cit., p. 26). In questo senso, non a caso, si parla di indocilità riflessa, in quanto atteggiamento di ribellione ponderata. Sarebbe il caso di interrogare, tuttavia, l'efficacia e la natura di un'insofferenza tanto paziente. Se la pazienza è la virtù di chi non è coinvolto, e la critica si configura come atteggiamento ragionato, meditato, vi sarebbe una certa discrasia tra l'urgenza dettata dalla necessità del cambiamento e la non-necessità dettata dal carattere ponderato e limitato della critica. Cfr. anche P. Vernaglione, *Michel Foucault e l'eredità critica*, in “Materiali foucaultiani”, n. 7-8/2015, pp. 295-313.
- 28 M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 58.
- 29 I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo*, cit., p. 9.
- 30 M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 219.
- 31 «Ma da tutte le parti odo gridare: non ragionate! L'ufficiale dice: non ragionate, ma fate esercitazioni! L'intendente di finanza: non ragionate, ma pagate! L'ecclesiastico: non ragionate, ma credete!» (I. Kant, *Risposta alla domanda: Che cos'è l'Illuminismo?*, cit., p. 10). Non è secondario il fatto che Foucault faccia notare come Kant utilizzi il termine tedesco *razonieren*, termine impiegato nelle *Critiche* e che ha a che fare non con un uso generalizzato della ragione, ma sta ad indicare la facoltà della ragione che ha come fine essa stessa: «*Razonieren* è ragionare per ragionare» (M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 40).
- 32 M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 42.
- 33 I. Kant, *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 16.
- 34 M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 43.
- 35 *Ibidem*.
- 36 M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 221.
- 37 M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 43. «Mi sembra più utile evidenziare la difficoltà teorica in cui si muove Kant, quando attribuisce all'educazione dell'uomo due significati *toto coelo* incompatibili, eppure storicamente compresenti: se infatti, dal punto di vista politico, educare ha significato (e significa), infantilizzare per governare, l'illuminismo ha cercato (e cerca) di inventare un'altra pedagogia, fondata sulla cultura e sulla libertà, che neutralizzi quella basata sulla paura e sull'ignoranza. Solo questa forma di auto-educazione avrebbe infatti il diritto e l'autorevolezza per

-
- imporsi sulle menti altrui, senza tuttavia esigere l'obbedienza: il filosofo moderno è un parresiasta – ha il coraggio della verità – solo quando, paradossalmente, insegna a non obbedire ma al contempo dice “ciò che è e ciò che si deve fare”» (E. de Conciliis, *Foucault e il presente senza qualità. Appunti per una rivoluzione pastorale*, in “Kainos”, n. 10/2010, p. 6). Il problema che emerge qui è interessante e spinoso: vi sarebbe nella non-necessità della ragione nel suo versante pubblico il segreto dell'essere condotti, il segreto del governo. Ma ciò si sposa con l'anelito al *sapere aude* con l'invito all'auto-conduzione? Troviamo allora in questo punto il rapporto segreto tra il conosci te stesso e la cura di sé. Se il *sapere aude* diventa la forma del governo di sé come ciò può non cozzare con l'arte della disobbedienza ragionata? Come fa ad essere disobbedienza se è ragionata? E come si fa ad essere disobbedienti, nell'ottica kantiana e nel solco che traccia e che lo stesso Foucault segue, se si ragiona? E la stessa cosa vale se all'inverso ci chiediamo come si fa a non essere disobbedienti, a non voler essere governati in un altro modo, se si fa un uso corretto della facoltà della ragione?
- 38 M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 221.
- 39 M. Foucault, *Strutturalismo e post-strutturalismo*, cit., p. 321.
- 40 M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 220.
- 41 Uscire dalla minorità significa assumersi il rischio della disobbedienza; vale a dire: uscire dalla fatalità di un destino comune per disegnarne un altro senza sapere nulla dell'esito di questo processo. Il rischio si colloca, in un certo senso, nell'uso pubblico della ragione in cui l'uomo ragionevole non è più un elemento anonimo della macchina sociale ma produce un atto che fa di lui un soggetto politico. Caricandosi del rischio di non accettare le forme di autorità presenti compie della disobbedienza per eccellenza: «Il presente si dispone nel superamento dei limiti come atto di coraggio politico che sottintende un rischio» (G. Bruguère, *Foucault et Baudelaire*, in *Lectures de Michel Foucault. Sur le dit et écrit*, a cura di P. F. Moreau, ENS, Lyon 2003, p. 84). Cosa succede, tuttavia, quando il rischio diviene, come vedremo, la principale qualità dell'imprenditore di se stesso? Si tratta sempre di disobbedienza, sempre di un gesto politico?
- 42 M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 42. «Il limite di Kant, [...] consiste invece nell'aver concepito una prima volta, all'ombra del dispotismo illuminato, il compromesso borghese tra obbedienza e ragione; e una seconda volta, all'ombra della Rivoluzione Francese, quella sorta di entusiasmo a distanza di sicurezza che ha caratterizzato (e caratterizza) molti intellettuali sedicenti di sinistra: *Scribere aude!*, ovvero scrivi solo ciò che si può audacemente diffondere senza correre rischi» (E. De Conciliis, *Foucault e il presente senza qualità*, cit. p. 7). L'operazione della ragione, allora, non dovrebbe essere effettuata, agli occhi di Kant, fino al rischio della propria vita, dal momento che la vita, quella della quotidianità operosa, è già da sempre protetta dalla sicurezza di una cieca e indiscussa protezione pastorale. Vale la pena ragionare senza rischiare? Vale la pena segnalare, ma lo vedremo meglio più avanti, che il cinismo e la cura di sé intrecciano fittamente e con risultati estremi la ragione alla vita.
- 43 M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 43.
- 44 «Resta ugualmente che lui ha fatto della presunzione della ragione, della sua incapacità a mantenersi nei limiti, della sua ingenuità a dimenticare le sue determinazioni originarie, il principio del dogmatismo-dispotismo: al punto che questa frattura, questo divario che fa sì che questo stesso che permette di non essere governati (o almeno di limitare questo essere governati) è forse ciò che in noi ci governa senza che lo sappiamo e che ci fa cadere nell'eteronomia del dispotismo. E se noi fossimo governati senza saperlo? Se ciò che ci serve a lottare contro ciò che ci governa ci sottomette a una sorta di governamentalizzazione infinita – quella che si esercita in nome della ragione? Da qui il movimento di revoca della critica in rapporto all'*Aufklärung*, o se si vuole, della seconda attitudine critica in rapporto alla prima: ingenuità dell'*Aufklärung* di cui la coscienza non riflessa prepara, in nome del diritto naturale di ogni soggetto ragionevole, l'estensione e l'intensificazione di tutti gli effetti del dispotismo-dogmatismo» (M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 42). I Lumi promettono una liberazione degli uomini dentro la storia strettamente contemporanea dell'evento della ragione, ma il rischio è capire se la ragione non sia stata al contrario uno strumento di dominio come sosteneva la Scuola di Francoforte: «Non si potrebbe concluderne che la promessa dell'Illuminismo di raggiungere la libertà attraverso la ragione si è, al contrario, riversata dentro una dominazione della ragione stessa, che usurpa sempre di più gli spazi di libertà» (M. Foucault, *Entretien avec Foucault*, in *DE II*, cit., p. 892). C'è ancora da annodare interiormente il destino della ragione e della storia ponendo il problema degli effetti storici della dominazione del sapere. Ma la ragione può continuare a restare il principio a partire dalla quale è possibile definire l'umanità? Non vi dovrebbe essere, a questo punto, da parte di Foucault, la rinuncia ad accettare il principio di

-
- ragione come il fondatore della maggioranza dell'umanità e quindi il discriminare del processo di soggettivazione per eccellenza. Per Kant l'umanità è formata da soggetti di ragione la cui libertà è racchiusa nella ragione stessa. Cfr. AA. VV., *Foucault et les Lumières*, n. 8/2006; P. Sabot, *Ouverture: Critique, attitude critique, résistance* in É. Jolly e P. Sabot (a cura di) *Michel Foucault. À l'épreuve du pouvoir*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 2013, pp. 13-26.
- 45 M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 223.
- 46 M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 42. «Solo la conoscenza dei limiti dell'uso della ragione apre al dissenso possibile, ad un pensare altrimenti. L'autonomia è lontana dall'essere opposta all'obbedienza al sovrano, e tuttavia l'obbedite! di Federico sembra convertirsi in un appello per l'obbedienza al principio di autonomia, diviene un invito ad obbedire a se stesso solo dopo aver ragionato. Il pensare altrimenti, è allora, stretto dai vincoli del potere e dalle condizioni dell'accesso alla verità» (M. Fimiani, *Foucault e Kant*, cit., pp. 30-31).
- 47 I. Kant, *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 20.
- 48 M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 43. Foucault sa che la difesa dell'illuminismo di Kant non è cieca all'interazione tra critica e potere: il *sapere aude* cozza con il "ragionate ma obbedite". Contrapponendo queste due richieste e accettando come legittime le restrizioni dell'uso privato della ragione, Kant accetta i limiti della critica: il coraggio di conoscere è anche il coraggio di riconoscere i limiti della ragione. Nell'intreccio di ragione e obbedienza al re c'è il gioco di potere e verità: «obbedienza alla sovranità è resa legittima dall'essere fondata sull'autonomia dei soggetti ragionevoli. L'attività di critica è un gioco di potere e di verità (di obbedienza e ragione) in quanto dà al soggetto il potere di determinare se stesso, di mantenere la propria autonomia mentre accetta l'autorità del sovrano» (M. Passerin D'entrèves, *Critique and Enlightenment. Michel Foucault on "Was ist Aufklärung"*, Manchester Papers in Politics, I, 1996, p. 6).
- 49 M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 222.
- 50 *Ibidem*. Foucault riscrive in questo modo la formula kantiana: «Ragionate quanto volete e su tutto ciò che volete, ma obbedite!» (I. Kant, *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p.10). Come nota Gros, ci sono nel testo di Kant tre punti contraddittori. In primo luogo, all'interrogazione sulla modalità di uscita dallo stato di minorità segue una decisa negazione dell'esistenza di un processo naturale di emancipazione o di una liberazione eroica da parte di terzi. È necessario un atto di coraggio che parte, potremmo dire, dall'interiorità di ciascuno. Successivamente, però, Kant nomina degli ostacoli che come delle catene impediscono l'emancipazione e, infine, evoca la figura del sovrano (Federico II) come uomo illuminato, pur avendo negato precedentemente l'esistenza di attori della liberazione. Suggestisce, inoltre, l'idea di un beneficio politico derivante dalla liberazione dei mezzi di espressione: ciascuno obbedisce molto meglio, alla legge se gli sarà permesso di criticarla. Sta esattamente qui la dissociazione: da una parte, vi è una riaffermazione dell'obbedienza ma limitata al solo dominio politico (obbedisci alla legge anche se la critichi); d'altra la rivendicazione di una libertà totale ma limitata alla ragione teorica e nel suo uso pubblico (alle riviste e giornali, di contro, sarà interdetto criticare la legge nel quadro della sua funzione e del suo mestiere, in quanto sembrerebbe un'incitazione alla disobbedienza). La libertà di pensiero, di fatto, è perimetrata al solo ambito della riflessione: obbediranno tanto meglio se li si lascerà riflettere. Questa interdizione della comunicazione tra governo di sé e governo degli altri sotto la forma del sospetto «delude ovviamente Foucault, dopo che questo coraggio della verità, che doveva far tremare i poteri, finisce quasi per costituirne la garanzia soggettiva» (F. Gros, *Foucault et la leçon kantienne des Lumières*, cit., p. 166).
- 51 M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 222.
- 52 *Ivi*, p. 225. «La riflessione kantiana trattiene la libertà di pensare entro i limiti definiti dalla critica, dalla riflessione trascendentale, entro i limiti delle condizioni possibili del sapere e del retto uso della ragione, ma la contiene anche entro i vincoli del potere dell'organizzazione statale e della regolazione esteriore della libertà che impongono la legalità e il diritto» (M. Fimiani, *Foucault e Kant*, cit., p. 33). Kant certamente non ignora che il «coraggio di pensare è coraggio di parlare liberamente: l'obbligo a pensare da sé è, per Kant, l'obbligo a parlare pubblicamente. [...] Quanto, e quanto correttamente penseremmo, se non pensassimo per così dire in comune con gli altri a cui comunichiamo i nostri pensieri, e che ci comunicano i loro?» (*ibidem*).
- 53 «La prima audacia è quella espressa dal preambolo della Critica all'illuminismo, è innanzitutto l'audacia di conoscere quel che si può conoscere» (*ivi*, p. 36). Le conclusioni a cui giunge Fimiani nel suo testo, lontane dall'essere delle conclusioni pacificate sollevano numerosi problemi attorno ai quali ci dovremmo interrogare e districare. Siamo sicuri che l'esperienza autentica che nomina l'unica

-
- trasformazione possibile sia l'audacia del conoscere? Si veda anche M. Foucault, *Sur la sellette* in *DE I*, p. 1588 e *Le souci de la vérité*, cit., p. 1455.
- 54 Si badi bene che in questa sede viene completamente lasciata da parte la ricostruzione storica che segna il passaggio dal liberalismo al neo-liberalismo. Siamo ben consapevoli che esistono differenze essenziali che non è tuttavia possibile affrontare.
- 55 *Ivi*, cit., p. 14. Sulla pratica liberale, come attività riflessa, si veda un contributo di Nikolas Rose che mette ben in luce questo aspetto. Se la governamentalità è soprattutto uno «*style of reasoning*» un modo di ragionare, l'aspetto riflessivo rappresenta il carattere specifico di tutte le varie forme che il liberalismo conosce: «La riflessività ha caratterizzato le razionalità politiche liberali fin dalla loro insorgenza. [...] Il liberalismo confronta se stesso con la questione “*Perché governare?*” e “*Chi può governare?*”» (N. Rose, *Governing advanced liberal democracies*, in AA.VV., *Foucault and political reasons: liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*, Routledge, Abingdon 1996, p. 47). Rose individua, quindi, il nesso tra critica e governo nel liberalismo: «Il liberalismo inaugura una continua insoddisfazione per il governo, un perpetuo domandare sugli effetti desiderati che sono stati prodotti, sugli errori di pensiero o politica che ostacolano l'efficacia del governo, una diagnosi ricorrente di fallimenti insieme con una continua richiesta di governare meglio» (*ivi*, p. 47). L'attitudine critica sarebbe continuamente riattivata dal pensiero liberale ed ha come oggetto non la questione della fondatezza del potere sovrano ma un calcolo di opportunità e di costi-benefici. Possiamo già anticipare, anche se avremo modo di ritornarci, che si tratta in questo punto del rapporto tra l'azione governamentale esercitata sulle condotte e i vantaggi ottenuti dall'obbedienza. È conveniente obbedire? L'obbedienza diventa un costo che deve essere razionalmente calcolato. Il potere, quindi, diviene «qualcosa di non necessariamente desiderabile, o per lo meno la cui positività non è mai assoluta ma deve ogni volta essere messa in relazione con i costi legati al suo esercizio» (M. Tazzioli, *Politiche della verità. Michel Foucault e il neoliberalismo*, Ombre corte, Verona 2011, pp. 40-41). Ciò che la razionalità neoliberale imbastisce è una riflessione pratica o una pratica della riflessione fondata cioè sulla considerazione tattica e tecnica dei costi del potere. Si veda anche l'intervento di Foucault del 1977 *La redefinition du judiciaire*, in “*Vacarme*”, n. 29/2004, pp. 54-57.
- 56 Vi sono autori che ammettono l'esistenza di un legame problematico tra la concezione foucaultiana del potere e la critica kantiana della ragione. Serge Audier, ad esempio, sostiene che la ricerca sul neoliberalismo di Foucault debba essere assolutamente inquadrata all'interno dell'orizzonte critico: «Dal momento che, in questo periodo, Foucault non cessa di ripetere che rintracciare l'eccesso di potere costituisce il grande obiettivo del filosofo, queste riflessioni sul neoliberalismo americano dovrebbe essere lette con attenzione. [...] In breve, non c'è alcun dubbio, non solo per il neoliberalismo tedesco che situa nel solco del criticismo kantiano, ma anche per il neoliberalismo americano: agli occhi di Foucault, la critica neoliberale dello Stato non è una critica banale, o semplicemente ideologica, o di classe, ma una critica filosofica» (S. Audier, *Penser le “néoliberalisme”. Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*, Le Bord de l'eau, Lormont 2015, pp. 394-395). L'ammissione che l'eccesso di potere derivi da una mancanza di ragione sarebbe un punto fondamentale che avvalorerebbe la tesi che sostiene che Foucault avrebbe veramente preso sul serio la questione del liberalismo come evento di capitale importanza: «Ciò di cui abbiamo bisogno è una nuova economia delle relazioni di potere – e utilizzo il termine economia in un senso teorico e pratico. Per dire le cose diversamente: dopo Kant, il ruolo della filosofia è d'impedire alla ragione di eccedere i limiti di ciò che è dato dall'esperienza; ma da questa epoca in poi – cioè dopo lo sviluppo dello Stato moderno e della gestione politica della società – la filosofia ha anche la funzione di sorvegliare il potere eccessivo della razionalità politica» (M. Foucault, *Il soggetto e il potere*, in H. L. Dreyfus – P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., p. 220). Commenta Audier: «Decisamente difficile non credere che Foucault non prenda sul serio il neoliberalismo come impresa critica. E difficile credere che tratta questa corrente solamente come un avversario da battere o come un fenomeno puramente malefico – ciò che numerosi interpreti e discepoli affermano o suggeriscono» (*ivi*, p. 396).
- 57 M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 179.
- 58 «Foucault usa il termine “razionalità di governo” quasi in maniera interscambiabile con “arte di governo”. Era interessato al governo come un'attività o pratica, e alle arti di governo come un modo di conoscere ciò in cui queste attività consistano, e come possono essere portate avanti. Una razionalità di governo, allora, significherà un modo o un sistema di pensiero sulla natura delle pratiche di governo (chi può governare? Che cosa si sta governando? Cosa e chi è governato?) capace di creare qualche forma di quest'attività pensabile e praticabile sia da chi le pratica sia da coloro sui

-
- quali è praticata» (C. Gordon, *Governmental rationality: an introduction*, in G. Burchell – C. Gordon – P. Miller, *The Foucault Effect*, cit., p. 3). La governamentalità riguarda il come governare; le condizioni immanenti delle pratiche: «Il concetto di governamentalità dimostra l'ipotesi del lavoro di Foucault sulla costituzione reciproca delle tecniche di potere e delle forme di conoscenza. Il legame semantico tra governo (*gouverner*) e modi di pensiero (*mentalité*) indica che non è possibile studiare le tecnologie di potere senza un'analisi della razionalità politica che le sostenga. In altre parole, ci sono due lati della governamentalità (ad un certo punto Foucault parla anche di arte di governo). Primo, il termine individua una specifica forma di rappresentazione; il governo definisce un campo discorsivo in cui esercitare un potere che è razionalizzato» (*ivi*, p. 1). Per la razionalità politica non esiste una conoscenza neutrale che semplicemente rappresenta la realtà di governo. È quest'ultima, al contrario, che crea un processo di conoscenza della realtà che le tecnologie politiche possono affrontare che hanno lo scopo di governare gli oggetti e i soggetti della razionalità politica (M. Foucault, *La filosofia analitica della politica*, cit., p. 102).
- 59 M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 262. Questa lettura non ideologica, non economica e non politica del neoliberalismo rappresenta sicuramente il grande merito di Foucault, riconosciuto unanimemente. Scrive Lemke: «Primo, il neo-liberalismo è trattato come una “conoscenza sbagliata” e manipolatrice ad esempio della società e dell'economia, che è stata rimpiazzata da una giusta ed emancipatrice, vale a dire una conoscenza scientifica o “imparziale”. Spesso la critica si focalizza sulle “contraddizioni inerenti” o sulle “teorie difettose” del neo-liberalismo che potrebbero non mettere in luce le “vere” leggi della società e il “reale” funzionamento della politica: Neo-liberalismo come un'ideologia. Secondo, i critici vedono nel neo-liberalismo l'estensione dell'economia all'interno del campo della politica, il trionfo del capitalismo sopra lo Stato, la globalizzazione che sfugge alle regole politiche dello Stato-nazione. Questa diagnosi è seguita da un'appropriata terapia: la strategia di difesa punta a “civilizzare” un capitalismo “barbaro” che è al giorno d'oggi fuori controllo, l'enfasi è posta sulla ri-regolazione e sul re-incorporazione: il neo-liberalismo come una realtà economico-politica. La terza direzione della critica si concentra sugli effetti distruttivi del neo-liberalismo sugli individui. Potremmo citare la svalutazione delle esperienze tradizionali che il neo-liberalismo promuove, il processo di individualizzazione che danneggia i legami collettivi, l'imperativo della flessibilità, l'assunzione della mobilità e rischio che minacciano i valori della famiglia e delle appartenenze personali: il neo-liberalismo come una “pratica anti-umanista”» (T. Lemke, *Foucault, Governmentality, and Critique*, Routledge, Abingdon 2015, p. 6). Il concetto di governamentalità, invece, consente di leggere il neoliberalismo come un tipo di razionalità di governo, che non significa rappresentazione della società ma una politica della verità che produce una nuova forma di conoscenza: «il neo-liberalismo non è semplicemente un insieme di politiche economiche; non si tratta di facilitare il libero mercato, massimizzare i profitti delle imprese, e attentare il Welfare. Il neo-liberalismo piuttosto porta avanti un'analisi sociale che, quando sviluppata come una forma di governamentalità, conduce dall'anima del cittadino-soggetto all'educazione politica alle pratiche dell'impero» (W. Brown, *Edgework: Critical essays on knowledge and politics*, Princeton University Press, Princeton 2005, p. 39).
- 60 M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 263.
- 61 Beninteso, governo non si traduce con istituzione, o per lo meno non soltanto, ma con l'attività o meglio l'insieme di attività, procedure e tecniche finalizzate alla gestione della condotta degli individui. Su questo punto si veda S. Chignola, *In the shadow of the State. Governance, governamentalità, governo*, in G. Fiaschi (a cura di), *Governance. Oltre lo Stato?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008; Id., *Sull'“epoca” della biopolitica. Un commento*, in AA. VV., *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, a cura di A. Amendola – L. Bazzicalupo – F. Chicchi – A. Tucci, Quodlibet, Macerata 2008, pp. 59-72.
- 62 «Il progresso che la governamentalità conosce, passando dalla ragion di Stato al liberalismo consiste nell'apporto di una riflessione sulle pratiche governamentali. Governare non è più regnare, affermare un potere, ma riconoscere che la verità è detta altrove rispetto al centro dello Stato, una verità in ogni caso, quella del mercato, che invita a concepire l'azione non più in termini di imposizione di una volontà ma di ricerca di un non troppo, né un troppo poco. L'intelligenza del liberalismo come modo di governare risiede interamente in questo pragmatismo, questa ricerca di ciò che conviene fare (agenda) e non fare (non agenda)» (J. Donzelot, *Foucault et l'intelligence du libéralisme*, disponibile su <http://libertaire.free.fr/JDonzelot04.html>). Il liberalismo inaugurerebbe questo governo della misuratezza che gioca su un equilibrio precario (poiché frutto di una decisione politica, sempre da decidere) seppur stabile, dal momento che rappresenta il fondamento della ragione di governo.

- Questa stabile instabilità che pone la decisione governativa su una frontiera mobile, su di un limite diventa la ragione di governo. Si parla appunto di governo del limite. Se la caratteristica della critica è quella di essere un atteggiamento di frontiera, sulla soglia di una logica strategica, allora il liberalismo riprende esattamente in questo punto la passione per i limiti: «L'intervento della governamentalità dovrà essere limitato ma questo limite non sarà solo una forma negativa. All'interno del campo delimitato attraverso la preoccupazione di rispettare i processi naturali, apparirà tutto un campo di interventi regolamentati. Sarà necessario gestire e non regolare. Con l'economia politica, lo scopo della ragione governamentale non è più lo Stato, la sua ricchezza – come con il modello della ragion di Stato – ma la società, il suo progresso economico» (*ivi*, p. 15). È in questo senso che il potere dell'economia riposa su un'economia di potere; potremmo dire, in fondo, che la grande scoperta del liberalismo è aver capito che il potere è qualcosa di cui bisogna fare economia: «Il limite di competenza del governo sarà definito attraverso le frontiere dell'utilità di un intervento governamentale. [...] Questa via è, ben intesa, quella dell'utilità, dell'utilitarismo inglese di Bentham, inteso come la maniera di porre a ogni governo e in ogni momento la questione seguente: quello che fate è utile? Dentro quali limiti? A partire da quando diventa nocivo?» (*ivi*, p. 23).
- 63 M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 262.
- 64 *Ibidem*. È chiaro che questa domanda è il capovolgimento della logica nietzschiana che si domanda “perché si obbedisce?”. Il liberalismo inaugura un governo dei limiti basato sull'obbedienza alla natura. Ma che tipo di obbedienza è un'obbedienza naturale? Ancora una volta ritorna la ragionevolezza dell'obbedienza. Cfr. P. Amato, *La natura della democrazia. Nietzsche, Foucault e la biopolitica*, in A. Vinale (a cura di), *Biopolitica e democrazia*, Mimesis, Milano 2007, pp. 13-40.
- 65 M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 265.
- 66 «Il tratto distintivo dell'impostazione neoliberale rispetto alla tradizione politica moderna risiede nello spostamento del problema governamentale dalla distinzione tra interventi statali legittimi e illegittimi, alla domanda sul come intervenire. Questa concezione di “stile” può essere estesa alla governamentalità in generale, come “stile di ragione”» (M. Tazzioli, *Politiche della verità. Michel Foucault e il neoliberalismo*, cit., p. 32). Con il neoliberalismo il governo diviene una questione di stile, o come suggeriscono gli autori di *Foucault and political reason* un “ethos di governo”. La legittimità o meno del governo e quindi dell'obbedienza ha a che fare con una sorta di stilizzazione del potere, nella misura in cui è il come dell'obbedienza che può essere soggetto a critica: «nel liberalismo non si tratta di governare meno ma di un'ingunzione continua al fatto che i politici e i governatori governino cautamente, gentilmente, economicamente, modestamente. Inoltre, il liberalismo rappresenta, in un certo senso, un approccio cauto e una auto-critico – se non per forza “illuminato” - al problema del governo» (C. Gordon, *Governamental rationality: an introduction*, cit., p. 8). Non si tratta, quindi, di una forma di de-governamentalizzazione: è errato considerare il liberalismo una specie di assenza del governo nonostante la cosiddetta ritirata dello Stato. La ritirata dello Stato non coincide con un arretramento del potere e del primato dell'obbedienza bensì con l'insorgenza di una mentalità critica. Essa schiude una tecnica positiva di governo. Sulla cosiddetta fobia di Stato, vedi M. Foucault, *Un système fini face à une demande infinie*, in DE II, p. 1186; O. Marzocca, *Foucault e la post-democrazia neoliberale. Oltre la “critica inflazionistica dello Stato”*, in “Materiali Foucaultiani”, n. 7-8/2015, pp. 17-38.
- 67 M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 179.
- 68 *Ibidem*.
- 69 *Ibidem*.
- 70 *Ivi*, p. 37.
- 71 Non è un caso che Foucault precisi che il termine critica è qui utilizzato in senso squisitamente kantiano come rinuncia alla conoscenza della totalità del mondo. Il riferimento alla conferenza tenuta l'anno prima alla Società francese di filosofia è evidente. «Il liberalismo può essere accuratamente descritto in termini kantiani come una critica della ragion di Stato, un pensiero di limitazione e sagge restrizioni, progettate per una matura ed educata ragion di Stato visualizzando in esso i limiti intrinseci del suo potere di sapere. Il liberalismo si impegna a determinare in che modo il governo è possibile, che cosa può fare, e a quali ambizioni deve rinunciare per essere in grado di realizzare ciò che si trova all'interno dei suoi poteri. La finitezza del potere di Stato ad agire è una conseguenza immediata della limitazione del suo potere di sapere. Kant, subito dopo Smith, dichiara l'inconoscibilità per l'uomo del mondo come totalità: l'economia politica annuncia l'inconoscibilità per la sovranità della totalità dei processi economici e, di conseguenza, l'impossibilità di una sovranità economica» (C. Gordon, *Governamental rationality: an introduction*, cit., pp. 14- 15). Vi è

- un parallelismo palese, allora, tra il criticismo kantiano e il criticismo liberale inaugurato dalla nuova scienza economica: «L'economia politica è una forma di conoscenza scientifica di cui il governo deve, nei suoi interessi, avere cognizione: ciò che l'economia politica non può fare per il governo è generare un dettagliato, deduttivo programma per un'azione di Stato. l'economia politica assume il ruolo di un sapere che è, come Foucault sottolinea, "laterale a", o "faccia a faccia con" l'arte di governare: [...] inaugura un nuovo modo di oggettivazione della realtà di governo, il cui effetto è quello di ricollocare la ragione di governo all'interno di una complicata, aperta e instabile configurazione politico-epistemica» (*ivi*, p. 16).
- 72 L'economia politica non si riferisce a un campo politico; «a un ideale di Stato, ma alla totalità dell'esistenza umana. Afferma di presentarsi non come un ideale, ma come una realtà; natura umana. [...] Un esame critico del neoliberalismo deve affrontare questa trasformazione del suo schieramento discorsivo, come una nuova comprensione della natura umana e dell'esistenza sociale piuttosto che un programma politico. Perciò non è sufficiente contrastare il neoliberalismo come un programma politico, analizzare le sue politiche in termini di successo o fallimento. Un esame del neoliberalismo comporta un riesame della fondamentale problematica ideologica, il suo incrocio col potere, i concetti, i modi di esistenza e di soggettività» (J. Read, *A Genealogy of Homo-Economicus: Neoliberalism and the Production of Subjectivity*, in "Foucault Studies", n. 6/2009, p. 26). Incrociando il problema dello statuto della natura umana l'economia politica intreccia un rapporto decisamente problematico con il biopotere. Sulla declinazione biopolitica dell'economia politica si veda Bazzicalupo, secondo la quale la modalità del potere biopolitico è sussunto dall'interpretazione naturalistica del neoliberalismo «in un gigantesco dispositivo di cattura» (L. Bazzicalupo, *Biopolitica come governamentalità: la cattura neoliberale della vita*, in "La deleuziana", n. 1/2015, p. 27). L'economia si traduce immediatamente in potere sulle vite: «Non è rilevante, nel termine biopolitica, solo il fatto che la vita viene direttamente implicata nel potere politico, ma il modo specifico con cui questo avviene. Non il cosa ma il come, il modus nel quale vengono meno i tratti della classica mediazione moderna, la quale si trasforma in un medium trasversale che contamina tutte le forme di vita e tutti i domini: giuridico, istituzionale, affettivo, concettuale immergendoli in una medietà, una spaziosità che li omologa e li unifica senza fare ricorso al processo tipicamente moderno, del trascendimento e della totalizzazione sovrana» (*ibidem*). In questo senso l'economia politica assume tutti i caratteri biopolitici in quanto gestione della vita: «La parola economia acquisisce qui evidentemente – al di là del riferimento all'area regionale della produzione e distribuzione materiale – il senso prevalente di management, logica di organizzazione e di governo, mirata all'ottimizzazione. La coincidenza di governamentalità e biopolitica è sintomatica e letterale, in quanto l'insieme dei dispositivi mira alla produzione di soggettività specifiche, di forme di vita che, nell'ambivalenza di un immaginario di auto-realizzazione e autogoverno, siano eminentemente governabili» (*ivi*, p. 28). Sullo stesso argomento ancora L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma 2006.
- 73 M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 258.
- 74 *Ibidem*.
- 75 *Ivi*, p. 183. L'esatta citazione è: la scienza «che studia la condotta umana come una relazione fra scopi e mezzi scarsi applicabili a fini alternativi» (L. Robbins, *Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica*, tr. it. UTET, Torino 1953).
- 76 M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 184.
- 77 *Ivi*, p. 183.
- 78 *Ibidem*.
- 79 *Ivi*, p. 37. «Viene fuori allora l'idea di un governo che si appoggia sulla verità delle cose da governare, l'idea di un governo che non governa più intensificando gli apparati di Stato, ma aggiustandosi alla verità del mercato (cioè auto-alimentandosi sempre più negli interventi deliberati)» (M. Bonnafous-Boucher, *Le libéralisme dans la pensée de Michel Foucault. Un libéralisme sans liberté*, L'Harmanattan, Paris 2001, cit., p. 86). Il mercato dispone uno spazio di libertà in cui si articola un discorso di verità assolutamente autoreferenziale, nel senso di una verità che trova la propria giustificazione esclusivamente in se stessa. Il mercato possiede una sua propria verità, che conservata nel principio di quell'auto-evidenza naturale di cui abbiamo già parlato, deve essere custodita e rispettata. Diversamente ed eccentricamente rispetto allo Stato, il mercato, come ambiente naturale costruisce una sua personale e originale dinamica disponendo di strategie e tecniche e elaborando un suo altrettanto specifico discorso aleturgico. Meccanismo di verità la cui legittimità fa appello alla naturalità dei desideri umani il mercato si configura come uno spazio di obbedienza ragionevole.

-
- Come il potere e proprio in quanto potere il mercato funziona attraverso la verità, creando così un regime di verità. Cfr. M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit.
- 80 M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 37.
- 81 *Ivi*, p. 39.
- 82 *Ibidem*.
- 83 *Ibidem*.
- 84 *Ibidem*.
- 85 *Ivi*, p. 40. «Con un stupefacente senso di anticipazione, mostra il vero progetto di questa corrente di pensiero: ufficialmente, il neoliberalismo pretende di “liberare” gli individui e permette loro di agire liberamente; in realtà, spiega il filosofo, si tratta d’imporre un modo di vivere interamente guidato dall’interesse e dal calcolo economico. Il mercato non è un meccanismo naturale, ma un dispositivo, una “disciplina”, una “tecnica di governo”, come la prigione o l’ospedale psichiatrico, il neoliberalismo fabbrica *homo œconomicus* nello stesso modo in cui la clinica fabbrica il pazzo» (E. Aeschimann, “*Pourquoi Michel Foucault est partout*”, *Le nouvel observateur*, 24 giugno 2014, disponibile su <http://bibliobs.nouvelobs.com/essais/20131220.OBS0394/pourquoi-michel-foucault-est-partout.html>). La logica del mercato risponde, allora, al criterio di formazione di una verità che finisce per essere fondativa del mercato stesso. Come dice Lemke, il neoliberalismo è «un progetto politico teso a creare una realtà sociale che si presuppone già esistente» (T. Lemke, *The birth of biopolitics: Michel Foucault's lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality*, in “*Economy and Society*”, n. 2/2001, p. 203). Generando ciò che fonda, basando, cioè, il suo principio fondativo su una natura che non ha nulla di naturale, perchè creata, suscitata, prodotta in ogni istante, il mercato lungi dall’essere un dato puro, è al contrario un dispositivo di governo. Una tecnica con dei precisi obiettivi politici e finalità strategiche: «Se il mercato è il limite della politica liberale, la politica è la condizione di esistenza del funzionamento del mercato. Ciò significa che la politica liberale, [...] ha la particolarità di autogenerare il proprio limite, che deve costituire, attraverso la codificazione giuridica e le istituzioni politiche, i confini che delimiteranno il suo terreno d’azione specifica. Questa genesi autopoietica del limite è possibile solo nella misura in cui la politica stabilisca delle finalità specifiche rispetto alle quali l’attività economica “libera” diventi un mezzo di realizzazione. È proprio questo che il principio di utilità, eletto a norma suprema, permette di costituire. Il mercato sarà pensabile unicamente come strumento politico per rispondere agli obiettivi della società politica. Ma questi obiettivi dove trovarli se non nell’uomo stesso? È l’antropologia dell’uomo economico che fornirà la chiave universale, il fondamento ultimo della grande costruzione normativa delle società moderne» (P. Dardot – C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, tr. it. di R. Antonucci – M. Lapenna, DeriveApprodi, Roma 2013, pp. 112-113).
- 86 M. Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France 1979-1980*, tr. it. D. Borca – P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 2014; Id. *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio, 1981*, tr. it. V. Zini, Einaudi, Torino 2013
- 87 M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 25.
- 88 *Ivi*, p. 83.
- 89 M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 112.
- 90 *Ivi*, p. 115.
- 91 *Ibidem*.
- 92 *Ivi*, p. 128. In questo senso vi è una totale interdipendenza tra i vari livelli della realtà umana: la politica, le mentalità, i costumi, i valori, l’ordinamento giuridico, tutto quanto ha un effetto sul processo economico e deve essere preso in considerazione da un’analisi economica che voglia essere completa e totale. Non c’è niente che sfugga all’analisi economica. È per questo ancora una volta che un programma di razionalizzazione economica non può fare a meno di agire sulla società e sul quadro vitale individuale affinché tutto venga reso conforme alla logica del mercato. Abbattendo tutti i piani e tutte le antiche separazioni tra Stato e società civile tutte le dimensioni dell’uomo sono rese funzionali al corretto adempimento dell’economia di mercato. Una vera e propria economia di mercato funziona solamente sulla base di una società che le fornisca modi di essere, valori, desideri che di fatto crea. Cfr. C. Laval, *Penser le neoliberalisme*, disponibile su <http://1libertaire.free.fr/ChLava01.html>; G. Leghissa, *Neoliberalismo. Un’introduzione critica*, Mimesis, Milano 2013.
- 93 M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 128.
- 94 *Ivi*, p. 129.

-
- 95 *Ivi*, p. 137.
- 96 *Ibidem*. È lampante che questo modo di porre la questione è kantiano: in che modo il governo deve intervenire? Intervenire sulle condizioni del mercato, sulle condizioni di esistenza del mercato e non sui meccanismi dell'economia di mercato, è sicuramente un'operazione di derivazione kantiana.
- 97 *Ibidem*. Si tratta della teoria della conoscenza di Von Hayek contenuta essenzialmente in *Conoscenza, mercato, pianificazione. Saggi di economia e di epistemologia*, tr. it. A. Cimino, Il Mulino, Bologna 1988 e in *Conoscenza, competizione e libertà*, tr. it. D. Antiseri e L. Infantino, Rubettino, Soveria Mannelli 1998.
- 98 M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 146.
- 99 *Ivi*, p. 146. Cfr. W. Ropke, *Democrazia ed economia. L'umanesimo liberale nella civitas humana*, tr. it. S. Cotellessa, Il Mulino, Bologna 2004.
- 100 Cfr. *infra* cap. IV.
- 101 M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 66. È il caso di precisare che libertà è l'altro nome del desiderio, termine tuttavia che, per una serie di ragioni che in questa sede non è possibile spiegare, Foucault preferisce, nel corso che prendiamo in esame, non utilizzare. Allo stesso tempo dispositivo privilegiato ed esito delle tecniche di governo, il desiderio è il punto di presa, proprio perché inafferrabile, e di fondazione, proprio perché infondato, del potere economico neoliberale. Sarebbe proprio per il suo carattere impotente, catturato inesorabilmente nelle maglie del potere e mutilato della sua forza sovversiva, che il desiderio è innominabile. Sulla gestione biopolitica del desiderio, sull'empasse foucaultiana, e per una ricollocazione del concetto di desiderio alla luce della frattura tra Foucault e Deleuze, si rimanda a A. Vinale, *Homo affectivus. La ragione sociale del desiderio*, in A. Vinale, (a cura di) *Biopolitica e democrazia*, cit., pp. 41-70; J. Butler, *Soggetti del desiderio*, tr. it. G. Giuliani, Laterza, Rom-Bari 2009; J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, tr. it. F. Zappino, Mimesis, Milano 2013; P. Godani, *Senza padri. Economia del desiderio e condizioni di libertà nel capitalismo contemporaneo*, DeriveApprodi, Roma 2014; P. D. Palumbo, *Economie del desiderio. Freud, Deleuze, Lacan*, Mimesis, Milano 2015; P. Amato, *L'eclissi del Fuori. Note sul desiderio in Deleuze e Foucault*, in "L'inconscio", n. 2/2016, pp. 31-45.
- 102 M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 66.
- 103 *Ibidem*. Sul liberalismo, come il tipo di governo che deve garantire e regolare le condizioni di possibilità, affinché la libertà sia possibile, si rimanda naturalmente ai grandi teorici del neoliberalismo: M. Friedman, *Capitalismo e libertà*, tr. it. R. Pavetto, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1987; F. Von Hayek, *La presunzione fatale. Gli errori del socialismo*, Rusconi, Milano 1997; Id., *Liberalismo*, tr. it. L. Infantino, Armando, Roma 1997; Id., *La via della schiavitù*, tr. it. D. Antiseri e R. De Mucci, Rubettino, Soveria Mannelli 2011. Per un approfondimento: B. Hindess, *Liberalism, socialism and democracy: variations on a governmental theme*, in *Economy and society*, n. 22/1993, pp. 300-313; S. Audier, *Le colloque Lippmann. Aux origines du néolibéralisme*, Le Bord de l'eau, Latresne 2008; F. Forte – F. Felice, (a cura di), *Il liberalismo delle regole. Genesi ed eredità dell'economia sociale di mercato*, Rubettino, Soveria Mannelli 2010.
- 104 M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 131.
- 105 *Ibidem*.
- 106 *Ivi*, p. 186. L'estensione della categoria di imprenditore è praticamente assoluta: l'imprenditore è potenzialmente chiunque. Obiettivo dei neoliberali è, infatti, «mostrare come sia possibile in una situazione di concorrenza generale, costruire quella determinata dimensione dell'uomo chiamata *entrepreneurship*, che rappresenta il principio di condotta potenzialmente universale più essenziale dell'ordine capitalistico» (P. Dardot – C. Laval, *La nuova ragione del mondo*, cit., p. 234). L'imprenditorialità, termine col quale si traduce *entrepreneurship* nomina quindi la dimensione antropologica dell'uomo-impresa. L'impresa si configura, allora, come un dispositivo di produzione di soggettività: soggettività imprenditoriali. Cfr. G. Leghissa, *Il modello dell'impresa e le radici della governamentalità biopolitica*, in AA. VV., *Biopolitiche del lavoro*, a cura di L. Demichelis e G. Leghissa, Mimesis, Milano 2008, pp. 21-37; C. Laval, *L'entreprise comme nouvelle forme de gouvernement usages et mesusages de Michel Foucault*, in H. Oulc'hen, (a cura di), *Usages de Foucault*, Puf, Paris, 2014, pp. 101-110; P. Kelly, *The self as enterprise. Foucault and the spirit of 21st century Capitalism*, Farnham- Burlington, Gower 2013.
- 107 «Come ogni uomo di azione, l'imprenditore è sempre speculatore. Egli si occupa delle condizioni incerte del futuro. Il suo successo o insuccesso dipende dalla correttezza della sua anticipazione di eventi incerti. [...] L'unica fonte dei profitti dell'imprenditore è la sua abilità ad anticipare meglio degli altri la domanda dei consumatori» (V. Mises, *L'azione umana. Trattato di economia*, tr. it. L.

-
- Infantino, Rubettino, Soveria Mannelli 2015). La coincidenza tra la vita e impresa è talmente totale che lo statuto dell'uomo viene sussunto in quello di imprenditore. Qualsiasi uomo che agisce lo fa alla maniera di un imprenditore. «L'idea della propria vita come impresa di se stessi implica che ci sia un senso in cui ciascuno rimanga sempre continuamente impiegato in (almeno) una impresa, e che sia parte del continuo commercio di vivere fare adeguate previsioni per la preservazione, la riproduzione e la ricostruzione de proprio capitale umano» (C. Gordon, *Governmental rationality: an introduction*, cit., p. 44). Ciò significa che si è continuamente coinvolti in un' impresa, continuamente impiegati del dovere di capitalizzare la propria esistenza. Cfr. P. Miller – N. Rose, *Governing economic life*, in "Economy and Society", n. 19/1990, pp. 1-31; J. Chancel – P. E. Tixier, *Le desir d'entreprendre*, in "Autrement", n. 20/1979, pp. 7-14. Si veda anche I. Kirzner, *Concorrenza e imprenditorialità*, tr. it. L. Infantino, Rubettino, Soveria Mannelli 1997.
- 108 M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 196.
- 109 M. Thatcher, *Interview for Sunday Times*, 1 maggio 1981, fonte <http://www.margaretthatcher.org/document/104475>.
- 110 *Ivi*, p. 196. L'economia di mercato va inquadrata in un contesto socio-antropologico: «Una società di piccole unità familiari di abitazione e di produzione, indipendenti e in concorrenza fra loro. Ognuno deve essere inserito professionalmente in un quadro lavorativo che gli garantisca indipendenza e dignità. In una parola, ognuno deve godere delle garanzie offerte dalla piccola impresa, meglio, *ciascuno deve funzionare come una piccola impresa*. È evidente dunque l'equivoco sottolineato da Foucault: quello che dovrebbe funzionare come un *fuori* del mercato, come un limite esterno, è ritagliato invece precisamente sul *modello del mercato*» (P. Dardot – C. Laval, *La nuova ragione del mondo*, cit., p. 226). Degli individui radicati al loro ambiente attraverso la logica imprenditoriale: è questa la gestione governamentale neo-liberale. Ropke nei suoi scritti afferma che l'unico modo per radicare gli individui nel loro ambiente è farli diventare dei proprietari che gestiscono il loro lavoro, la loro casa come un'impresa. Solo diventando un proprietario e un produttore familiare assumerà su se stesso la responsabilità della sua esistenza, costi e benefici annessi. La generalizzazione del modello di impresa a tutta la società comporta per Ropke una riforma radicale della società che lui stesso chiama liberalismo sociologico basata sullo "spirito d'impresa", sulla "responsabilità individuale" e sull'"etica della competizione" in cui la forma impresa si incarica di essere il principio di ragionevolezza di conduzione degli individui. «Per alcuni neoliberalisti contemporanei, la logica dell'impresa come unità di produzione in concorrenza con altre unità è un modello di relazione sia per il rapporto con se stessi che per il rapporto con i beni materiali. In altri termini, non è il prodotto del lavoro che è annesso alla persona come sua protesi, ma il governo di sé proprio di ogni individuo che deve interiorizzare le regole di funzionamento dell'impresa; non è l'esterno (come il risultato del lavoro) a essere incluso nell'interno, ma l'esterno (come impresa) a fornire l'interiorità del rapporto con se stessi la norma della propria riorganizzazione» (*ivi*, p. 231).
- 111 «Che tipo di soggettività è coinvolta, per esempio, quando gli individui in maniera obbediente svolgono i loro compiti assegnati e si comportano nei modi prescritti? Che tipo di ragione i governi offrono agli individui per fare quello che è stato loro detto? [...] Come, chiede Foucault, attraverso il funzionamento di quali pratiche di governo e in riferimento a quale tipo di ragione politica, siamo stati condotti a riconoscere la nostra identità come membri di quelle entità globali, un pò indefinite che chiamiamo comunità, società, nazione o Stato?» (G. Burchell, *Peculiar interests: civil society and governing "the system of natural liberty"*, cit., pp. 119-120). «In che modo, secondo Foucault, il liberalismo modifica nei termini di questo problema della governamentalità politica, e che nuova figura della soggettività sociale e politica introduce?» (*ivi*, p. 125). Su questo anche U. Bröckling, *The Entrepreneurial Self: Fabricating a New Type of Subject*, Sage, London 2015.
- 112 *Ivi*, p. 197. Lippman parla della necessità di dare vita a una politica della condizione umana. Cfr. W. Lippmann, *La società giusta*, tr. it. G. Cosmelli, Einaudi, Torino 1945, p. 267. Attraverso il concetto di economia umana il neoliberalismo inaugura un processo di personalizzazione dell'economia in cui l'economia diviene una forma di vita e l'impresa la modalità di stare al modo dell'economia. Vedi A. Bonomi – E. Rullani, *Il capitalismo personale. Vite al lavoro*, Einaudi, Torino 2005, p. 28. È questo anche il motivo per cui, come dice Bazzicalupo, ogni biopolitica è un'economia, nella misura in cui il potere che prende per oggetto la vita oggi è l'economia. Cfr. L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, cit.
- 113 M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 195.
- 114 Vi è certamente una nuova relazione tra governo e conoscenza. Con il neoliberalismo, infatti, sembra tornare in auge un certo naturalismo della conoscenza e dell'obbedienza nella misura in cui il governo

dipende dalla conoscenza di ciò che è governato. Ancora meglio è la conoscenza stessa a diventare un'arte di governo. Cosa significa piuttosto governare in un senso liberale? Trovare tecniche di governo che diminuiscano la distanza tra le istituzioni formali politiche e gli attori sociali puntando a una nuova forma di autoregolamentazione in cui sono i soggetti ad autogovernarsi nella misura in cui sono resi responsabili delle loro scelte e della loro autonomia. Il concetto di governo a distanza è stato elaborato da Latour, come fa notare Read: «In quanto forma di governamentalità, il neoliberalismo potrebbe sembrare paradossalmente un governo senza governo; cioè, per poter funzionare i suoi soggetti devono avere molta libertà di agire per scegliere tra le strategie in competizione. Queste libertà, le libertà del mercato, non sono fuori della politica, della governamentalità, come suoi limiti, ma piuttosto sono un elemento integrante della sua strategia. In quanto modo della governamentalità, il neoliberalismo opera sugli interessi, i desideri, e le aspirazioni piuttosto che attraverso i diritti e gli obblighi; non marca direttamente il corpo, come il potere sovrano, o non controlla le azioni, come il potere disciplinare; piuttosto, agisce sulle condizioni delle azioni. La governamentalità neoliberale, quindi, segue una traiettoria generale d'intensificazione. Questa traiettoria segue un fondamentale paradosso; in quanto potere meno restrittivo, meno corporale, diventa più intenso, saturando il campo delle azioni, e le possibilità di azioni» (J. Read, *A genealogy of Homo economicus*, cit., p. 29). È esattamente il fatto che all'individuo non è imposta una norma dall'esterno ma che il principio dell'obbedienza provenga da se stesso, e che ciò venga percepito come scelta e come una manifestazione di autonomia, che rende il potere neoliberale decisamente efficace. Attraverso questa trasformazione dell'essere umano in impresa di sé, la vita diventa una relazione di massimizzazione operata secondo criteri di qualità economiche. Attraverso atti di scelta gli uomini-imprenditori paragonano la loro vita a un piano razionale di scelte a cui poter dare un significato e un valore. In questo modo gli individui si fanno soggetti di un governo personale. Si parla di un regime attivo del sé: «All'interno del nuovo regime attivo e responsabile del sé, gli individui adempiono i loro obblighi nazionali non attraverso le loro relazioni di dipendenza e obbligazione reciproca, ma cercando di adempiere loro stessi dentro una varietà di domini micro-morali o di "comunità" – famiglie, posti di lavoro, associazioni di tempo libero o di vicinato» (N. Rose, *Governing "advanced" liberal democracies*, cit., p. 57).

- 115 M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., pp. 180-181. Il neoliberalismo, con la sua nuova concezione del lavoro, annulla definitivamente la differenza tra lavoratore e impresa, nella misura in cui tutti i lavoratori sono imprenditori proprietari di capitale umano e viceversa. «Il neoliberalismo può essere considerato una particolare versione di "capitalismo senza capitalismo," in modo di mantenere non solo la proprietà privata ma la distribuzione della ricchezza esistente nel capitalismo mentre allo stesso tempo eliminando l'antagonismo e l'insicurezza sociale del capitalismo, in questo caso, paradossalmente, estendendo il capitalismo, almeno i suoi simboli, i termini, e la logica a tutta la società. L'opposizione tra capitalismo e lavoratore è stata cancellata non dalla trasformazione del modo di produzione, una nuova organizzazione della produzione e distribuzione della ricchezza, ma dal modo di soggettivazione, una nuova produzione di soggettività» (J. Read, *A genealogy of homo oeconomicus*, in S. Binkley – J. Capetillo-Ponce, (a cura di) *A Foucault for 21st century: governamentalità, biopolitics and discipline in the new millenium*, Cambridge scholars publishing, Cambridge 2009, p. 9).

116 M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 184.

117 *Ibidem*.

118 *Ibidem*.

119 *Ibidem*.

120 *Ivi*, pp. 184-185. Cfr. L. Robbins, *Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica*, cit; I. Fisher, *La natura del capitale e del reddito*, tr. it. P. Jannaccone, UTET, Torino 1922.

121 M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 185.

122 *Ivi*, p. 186.

123 *Ivi*, p. 188.

124 Foucault predice la possibilità di scenari inquietanti in cui la preoccupazione volta al miglioramento, al potenziamento e all'allevamento del capitale umano apre un nuovo campo di studi sulla genetica. Inutile dire che piuttosto che fantastoria, come Foucault si augura sia, il controllo sulle unioni e sulla procreazione, sulla combinazione dei patrimoni genetici e sullo stile di vita sono diventate oggi la questione più attuale della biopolitica. Si veda N. Rose, *La politica della vita*, tr. it. M. Marchetti, Einaudi, Torino 2008.

-
- 125 La ricerca degli economisti neoliberali, in particolare di Schultz e Becker, si concentra su fattori apparentemente estranei come l'educazione, l'istruzione, la formazione sul lavoro, il miglioramento della salute, l'acquisizione di informazioni sul mercato del lavoro e la migrazione. Considerati come forme di investimento, tutti questi fattori contribuiscono ad aumentare il valore economico del soggetto che in quanto imprenditore possiede un capitale individuale di partenza, "personale" che ha il compito di accrescere. E allora tutta la vita del bambino dalla nascita, alla relazione con la madre, al percorso scolastico, alla salute, al matrimonio, alle relazioni amorose: tutto fa parte della trasmissione e formazione del capitale umano. La teoria dell'imprenditore di se stesso e del capitale umano si congiungono in maniera fluida: il soggetto dovrà trattare se stesso come un capitale da valorizzare esattamente come un imprenditore e proprio perché tale. Con la teoria del capitale umano prende veramente corpo l'appiattimento del concetto di vita su quello di impresa: ogni aspetto della vita rientra in un piano di valorizzazione economica. Vedi T. W. Schultz, *The Economic Value of Education*, Columbia University Press, New York and London 1963; Id., *Investment in human capital: the role of education and research*, Free Press, New York 1971; G. Becker, *L'approccio economico al comportamento umano*, tr. it. C. Osbat e A. Pettini, Il Mulino, Bologna 1998; A. Cegolon, *Il valore educativo del capitale umano*, Angeli, Milano 2012; M. Nicoli, "Io sono un'impresa". *Biopolitica e capitale umano*, in "Aut-Aut", n. 356/2012, pp 85-99.
- 126 M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 198.
- 127 *Ivi*, p. 198
- 128 *Ivi*, p. 187.
- 129 *Ivi*, p. 214.
- 130 *Ivi*, p. 218.
- 131 *Ivi*, pp. 218-219. Foucault sembra dire che perfino un ragionamento formale, diciamo pure filosofico, può appartenere alla categoria di condotta razionale di tipo economico. E se l'uomo della critica, quell'uomo che con coraggio e decisione esce dalla stato di minorità in quanto decide di usare la propria razionalità e di comportarsi in base a quella, fosse un uomo economico?
- 132 *Ivi*, p. 219. Von Mises, per esempio, considera l'uomo come un *homo agens* che agisce secondo un principio di razionalità che si basa sul calcolo dei mezzi più adeguati al miglioramento della propria condizione. Per Von Mises l'azione umana ha sempre uno scopo. Sulla base dell'impulso a realizzare il suo scopo avvierà un'impresa, metterà su un *piano individuale di azione*, dedicandosi a delle attività, ponendosi degli obiettivi e reperendo i mezzi per realizzarli. L'uomo dell'impresa è un uomo che si dà un obiettivo da realizzare e l'economia è una teoria della scelta umana: «la teoria generale della scelta e della preferenza [...] è molto più che una semplice teoria del "lato economico" degli sforzi umani e della lotta dell'uomo per i beni e il miglioramento del suo benessere materiale. È la scienza di ogni specie di azione umana. La scelta determina tutte le decisioni umane. Scegliendo, l'uomo non sceglie soltanto fra varie cose materiali e servizi. Tutti i valori umani sono offerti in opzione. [...] La teoria moderna del valore amplia l'orizzonte scientifico e allarga il campo degli studi economici. Dall'economia politica della scuola classica emerge la teoria generale dell'azione umana: la prasseologia» (L. Von Mises, *L'azione umana, Trattato di economia*, tr. it. L. Infantino, Rubettino, Soveria Mannelli 2015, p. 3).
- 133 M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 219.
- 134 *Ibidem*.
- 135 *Ibidem*.
- 136 *Ivi*, p. 220. «L'economia, quindi, diventa un "approccio" capace di indirizzare la totalità dei comportamenti umani, e, di conseguenza, di prevedere un metodo coerente, puramente economico di programmazione della totalità delle azioni governamentali. L'*homo aeconomicus* neoliberale è sia una riattivazione sia un radicale capovolgimento dell'agente economico concepito dal liberalismo di Smith, Hume o Ferguson. La ri-attivazione consiste nel porre una fondamentale umana facoltà di scelta, un principio che consente un calcolo economico in modo efficace di spazzare via le categorie antropologiche e le discipline delle scienze umane e sociali. Laddove *homo aeconomicus* originariamente significava che il soggetto deve rimanere per sempre intoccabile dal governo, l'*homo oeconomicus* neoliberale americano è un uomo manipolabile, un uomo che è continuamente reattivo alle modifiche del suo ambiente. Il governo economico qui si tiene per mano con il behaviourismo» (C. Gordon, *Governmental rationality: an introduction*, cit., pp. 43-44). L'uomo economico neoliberale è un soggetto manipolabile in quanto è un uomo che si auto-governa attraverso i suoi comportamenti economici: «È governabile perché è lui stesso che si governa. Si governa secondo le leggi economiche e si può agire sull' ambiente in modo da modificare le sue condotte. Si può

stabilire su di lui una condotta delle condotte poiché gode dell' autonomia di imprenditore della sua vita e in quanto tale lo si può responsabilizzare» (J. Donzelot, *Foucault et l'intelligence du libéralisme*, cit., p. 26). La forma di governo inaugurato è, allora, una sorta di autogoverno del soggetto che si conduce e impara a gestirsi grazie e dentro il mercato, che è, non dimentichiamolo, l' altro nome della società. Il mercato-società costituisce il suo ambiente di formazione attraverso il quale apprende, entrando in contatto con le più svariate situazioni, a comportarsi in maniera razionale, cioè economica. Sono le situazioni che il mercato costantemente crea, ciò che nel mercato avviene, che educa il soggetto all'apprendimento del comportamento imprenditoriale. Il mercato, è un ambiente formativo che alleva uomini economici: «Così, tale scienza di come operare scelte all'interno di un contesto di concorrenza non è altro, in realtà, che la teoria del modo in cui l'individuo è indotto a comportarsi sul mercato. L'economia è una questione di scelta più che di calcolo di massimazione, [...] l'economia è una teoria della scelta» (P. Dardot – C. Laval, *La ragione del mondo*, cit., p. 241). Il fatto che il mercato rappresenti una “palestra di vita” non significa certo che si dispone come un meccanismo coercitivo e disciplinante; al contrario esso educa attraverso la libertà ad essere liberi, liberi di scegliere, come titola il suo testo Friedmann (M. e R. Friedman, *Liberi di scegliere*, tr. it. G. Barile, IBL, Torino 1990). La decisione di scegliere, allora, «sarà percepita come “oggettiva”, neutrale, ben più difficile da delegittimare. L'attuale potere governamentale è dunque relazionale, transitivo. Non produce governati assoggettati e disciplinati, ma soggetti attivi, coltivando i punti di forza e debolezza della popolazione nella quale essi sono oggettivati, oppure sollecitando seduzione e attenzione del pubblico in cui essi si aggregano: cosa possono, cosa rischiano, cosa potrebbero se stimolati. Il sistema accentua vistosamente la produzione di libertà, ottenendo paradossalmente sempre una libera obbedienza, in nome del *modus* di autoregolazione dei governati. Il *double bind* della ingiunzione ad essere libero e autogovernarsi, contiene in sé la contraddizione, radice di ogni schizofrenia, di un ordine tale che non si può obbedirgli se non disobbedendogli e non si può trasgredire che obbedendogli» (L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite*, cit., p. 35). In questa completa coincidenza tra libertà e obbedienza si prospetta l'immagine di un governo acefalo, completamente decentrato in cui non esiste una forza normalizzatrice diretta ma una gestione autonoma e razionale delle singole condotte. Nel momento in cui il comportamento economico sussume la razionalità stessa, qualsiasi comportamento è catturato, la disobbedienza nullificata. Bisogna essere davvero irragionevoli per disobbedire a un governo talmente razionale.

137 M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 220.

138 *Ivi*, p. 207. Tra il governo e l'individuo si interpone la figura dell'uomo economico che apre lo spazio della soggettività: «Appaiono individui come creature razionali e calcolatrici la cui autonomia morale è misurata dalla loro capacità di “cura di sé” – l'abilità di provvedere ai propri bisogni e servire le proprie ambizioni. Rendendo gli individui completamente responsabili di loro stessi, il neoliberalismo equipara la responsabilità morale con l'azione razionale; cancella la discrepanza tra comportamento economico e morale configurando la moralità interamente come una materia di deliberazione razionale sui costi, benefici, e conseguenze. Ma facendo ciò, porta la responsabilità di sé a nuovi livelli: l'individuo razionalmente calcolante porta con sé una piena responsabilità per le conseguenze delle sue azioni non importa quanto gravi i vincoli su questa azione [...]. Una vita “malgestita”, l'appello neoliberale per il fallimento a farsi strada tra gli impedimenti alla prosperità, diventa un nuovo modo di depoliticizzazione dei poteri economici e sociali e allo stesso tempo riduce la cittadinanza politica a un grado di passività e compiacenza politica senza precedenti» (W. Brown, *Edgework*, cit., p. 42). Questo modello di governamentalità convoca un soggetto libero che razionalmente delibera, prende decisioni, fa delle scelte e se ne assume la responsabilità. In questo modo qualsiasi responsabilità del potere centrale è revocata e ogni tipo di obbedienza è demandata al soggetto imprenditore di se stesso. Cfr. G. Leghissa, *Governare il governo delle vite*, Mimesis, Milano 2012.

139 M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 201.

140 *Ibidem*.

141 *Ivi*, p. 202.

142 È questa esattamente la tesi del libro di Dardot e Laval, *La nuova ragione del mondo*, cit.

143 In testi come *Illuminismo e Critica* questa linea di continuità tra la funzione critica della razionalità governamentale e l'attitudine critica come atteggiamento resistenziale è ammessa tranquillamente da Foucault, che vede nella resistenza «un effetto e una radicalizzazione del momento della critica come

limite al potere; per quanto riguarda la razionalità governamentale neoliberale, il nesso tra critica e resistenza, o meglio la possibilità di pensare la critica stessa come pratica di resistenza, resta invece sospeso: l'ipotesi è che questo rapporto si annulli nel regime di veridizione neoliberale, il quale ricomprende e assimila la critica, rendendola strumento di una verità che assoggetta. L'attitudine critica del liberalismo nei confronti della razionalità governamentale stessa perde efficacia nel momento in cui viene associata alla pratica politica neoliberale, la quale dipende da un regime di veridizione che sottopone ogni attitudine critica a una verità in sé assoggettante» (M. Tazzioli, *Politiche della verità*, cit., p. 41). Non siamo d'accordo con Tazzioli e pensiamo, al contrario, che sia legittimo mantenere una posizione interrogativa e dubbiosa nei confronti di un non limpida presa di posizione foucaultiana. Non è affatto detto, insomma, che Foucault consideri negativamente il fatto che la resistenza si annulli completamente in un regime neoliberale e che quest'ultimo sia pensato come una forma di soggettivazione. È possibile, invece, che il neoliberalismo come forma di razionalità critica sia vista da Foucault come la forma di potere più vicina ad una contro-condotta. Si veda anche G. Campesi, *Soggetto, disciplina, governo*, Mimesis, Milano 2011; S. Chignola, (a cura di) *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, Verona Ombre Corte, 2006.

CAPITOLO II

Linguaggio, lavoro e vita

1. Prologo

L'inchiesta foucaultiana sul dispositivo governamentale neoliberale, in quanto arte di governo basata sull'impiego della libertà come inedito e paradossale strumento di controllo e, più in generale, di potere, impone, almeno per chi ha a cuore l'avvenire della filosofia, un esame del destino della critica – del pensiero critico – nell'età contemporanea. L'orizzonte biopolitico disegnato da Foucault implica, infatti, un investimento economico-politico della vita che diviene il soggetto e l'oggetto dei dispositivi di governo. Allo stesso modo il presupposto kantiano della fondazione dell'esercizio critico, che Foucault assume, l'abbiamo visto, attraverso l'illuminismo, come libertà, comporta una cattura della ragione stessa all'interno del principio di obbedienza e, più in generale, della gestione del potere. Il sapere economico-politico, cui è affidato il compito di organizzare la piattaforma discorsiva della razionalità di governo, dipana un raffinato sistema di cattura della vita basata sulla sua sollecitazione, sul suo potenziamento e sulla sua valorizzazione attraverso il suo consumo. La razionalità neoliberale, pensata come un potere che gestisce la vita attraverso la libera espressione della naturalità delle relazioni che si intersecano tra gli individui, si presenta nelle forme di un vero e proprio programma di regolamentazione dell'esistenza umana. In questo quadro emerge la difficoltà di un pensiero filosofico veramente critico, nella misura in cui abbiamo a che fare con una forma di potere che sussume inesorabilmente, tramite il paradigma del consumo come principio di qualsiasi relazione umana, perfino lo spirito critico. Detto più semplicemente: se è vero che la più grande novità del neoliberalismo è aver trasformato la libertà in consumo, e ancora più in generale, i comportamenti umani, le relazioni, la vita, allora anche il pensiero e la critica, diviene un fenomeno di consumo. Quando comportarsi significa consumare, ben poco spazio è lasciato alla possibilità di assumere un atteggiamento e un pensiero in grado di resistere. Il neoliberalismo, insomma, avrebbe catturato inesorabilmente ogni sfera dell'esistenza umana, finanche il pensiero critico. Di conseguenza, ed è questo lo specifico del nostro

problema, anche la filosofia, nonostante la sua funzione critica, non sarebbe risparmiata da questa trasformazione biopolitica del potere.

Seppur tradizionalmente interessata a fornire lo spazio discorsivo della propria attualità, essa entrerebbe a piano regime all'interno del dominio economico politico sotto forma di un pensiero che si consuma. Ma non solo. E ci avviciniamo in questo modo alla nostra tesi: la filosofia diventerebbe anche una questione economicamente produttiva nella misura in cui entra a pieno diritto nello spazio della produzione capitalistica. Per ampliare in maniera parossistica la tesi di Foucault e per permetterci di mostrare che la filosofia non è solo fattore di consumo, ma anche di produzione, è necessario rivolgersi a degli autori che problematizzano la questione in maniera, potremmo dire, più classica. Per dilatare la diagnosi foucaultiana, che ci fa vedere come anche la forma per resistere al potere è sussunta nei meccanismi di potere, veniamo a una problematizzazione tradizionale dei modelli produttivi, proprio per rintracciare il punto in cui quella critica si produce. Detto ancora altrimenti, abbiamo bisogno di un'analisi che ci permetta di penetrare la dimensione prettamente produttiva del neoliberalismo.

Se da un lato Foucault è essenziale in quanto fornisce la capacità di comprendere la logica che presiede al dispositivo neoliberale, la razionalità discorsiva grazie al quale il sistema economico si tiene in piedi, dall'altro deve essere integrato con degli elementi che servono a contestualizzare meglio il cambiamento del processo di soggettivazione imprenditoriale degli individui. Oggi assistiamo a un cambiamento di tipo antropologico che ha di certo nella trasformazione dell'uomo in capitale umano e all'estensione della categoria di natura umana, come intuisce Foucault, il suo punto di innesco. È tutto il sistema impresa che sussume il paradigma della natura umana nella misura in cui entra nella produzione diventandone l'obiettivo strategico. Quella neoliberale è, allora, una razionalità della natura umana estesa ad ogni livello; tanto nei processi di interiorizzazione tanto dei processi di produzione. Ancora meglio: si potrebbe dire che i processi di interiorizzazione sono sussunti a livello della produzione.

Nell'economia del nostro discorso, dunque, non si tratta di discutere alcuni autori in generale; è utile, invece, discutere il lavoro di chi, come Paolo Virno, decifra la copertura ontologica dell'attuale sistema economico-politico. All'interno dell'ampia costellazione di autori che studiano la prospettiva immateriale del capitalismo contemporaneo, riteniamo assai congeniale con i nostri obiettivi riferirci a chi, forse più

di ogni altro, ci fa vedere che la biopolitica, come potere della e sulla natura umana, si conficca, rispetto ai modelli produttivi neoliberali, dentro la questione del linguaggio. Virno, infatti, lavorando incessantemente all'analisi della svolta linguistica del capitalismo contemporaneo, pone l'accento sulla funzione centrale del linguaggio, come cuore della valorizzazione economica.

Nella misura in cui il nostro obiettivo è studiare la consulenza filosofica come filosofia che si fonda su una certa etica del linguaggio, nella misura in cui l'obiettivo è comprendere quali sono i fondamenti ontologici di questa svolta linguistico-critico-relazionale della filosofia, allora il riferimento a Virno diventa addirittura obbligatorio. Ancora meglio, riteniamo possibile formulare una critica rigorosa delle pratiche filosofiche solo tenendo insieme tutta la questione del linguaggio di Virno con la trasformazione neo-liberale del pensiero critico.

Si attua un processo di smaterializzazione che detta le regole a una nuova produzione incentrata sulla messa a valore delle prestazioni comunicative, dei processi mentali, dell'immaginazione e delle visioni del mondo in cui l'intellettualità di massa è pensata come la condivisione di attitudini linguistiche e cognitive. È Virno a farci vedere in maniera plateale tutto questo, autorizzandoci ad estendere il paradigma immateriale del lavoro anche alla consulenza filosofica.

2. *Sulla natura umana*

Prima di prendere in esame l'ipotesi di Virno, attraverso l'analisi di due suoi saggi, *Grammatica della moltitudine* e *Scienze sociali e natura umana*¹, una precauzione di metodo è necessaria. Consapevoli del fatto che l'accostamento tra Foucault e Virno potrebbe suscitare qualche perplessità, conviene partire dalla precisazione terminologica e concettuale che concerne, ciò che finora abbiamo considerato il filo rosso che dovrebbe permettere di legare Foucault e Virno: la natura umana.

Sebbene si tratti di due autori per certi versi molto distanti, l'operazione prende avvio dall'idea che, per l'architettura complessiva del nostro discorso, essi possano essere letti insieme². Anche se da due prospettive diverse, infatti, Virno e Foucault lavorano allo stesso progetto, vale a dire: dimostrare che l'attuale sistema economico è,

fondamentalmente, un particolare regime di potere, persino di dominio, basato sulla messa a lavoro della natura umana. È proprio sul significato da attribuire a questa espressione che bisogna però intendersi, prima di continuare la nostra ricerca.

In Foucault, infatti, lo diciamo subito, l'impiego della formula natura umana deve essere preceduta dall'assunzione di una posizione non-ontologica: una natura, cioè, che non ha nulla di naturale, perché resa artificiale dal meccanismo formale del mercato e della concorrenza che creano bisogni e desideri. In Virno, al contrario, come vedremo, siamo autorizzati ad un uso in senso ontologico dell'espressione, considerata come l'insieme dei fattori invarianti della specie umana che trovano uno spazio di manifestazione nell'attuale sistema economico contemporaneo.

Per cogliere meglio questa differenza conviene fare riferimento al celebre dibattito tra Foucault e Chomsky del 1971, che ha come tema esattamente la questione della natura umana (dibattito che lo stesso Virno discute in occasione della pubblicazione italiana del conversazione tra Foucault e Chomsky)³. Si tratta di un *excursus* breve ma essenziale per due ordini di motivi: in primo luogo chiarisce le ragioni dell'accostamento a partire dalla messa in evidenza delle differenze e delle complementarità che esistono tra i due autori; successivamente ci permette di introdurre Virno, attraverso l'operazione che lui stesso compie. Potremmo considerarlo, in effetti, come una sorta di discorso sul metodo di Virno. Grazie ad esso, infatti, Virno ha buon gioco a delimitare il proprio campo di interesse per contrapposizione, facendo emergere in fondo la propria posizione dalla negazione di entrambe.

Detto molto chiaramente, Foucault, assai marxianamente non riconosce l'esistenza della natura umana, nella misura in cui la domanda in termini ontologici: "Che cos'è la natura umana?" è mal posta e andrebbe sostituita piuttosto con: "Come funziona il concetto di natura umana nella nostra società?", "a partire da quando e con quali strategie discorsive prende piede qualcosa come il concetto di natura umana?". Il punto di vista di Foucault, cioè, comporterà un'indagine sulle condizioni di possibilità di emergenza di un concetto e la negazione di una sua presunta esistenza extra-discorsiva. La sua indagine archeologica – si noti bene – è altrettanto distante dal punto di vista di Virno che a quel tipo di domanda risponde anch'egli sì, ma allo stesso tempo vicino, in quanto disposto a indagare le ragioni storiche e quindi variabili di ciò che considera un invariante:

«Uno dei miei obiettivi è mostrare alla gente come tante cose che fanno parte del suo orizzonte abituale non sono che il risultato di mutamenti storici molto precisi. [...] Le mie analisi si muovono tutte in direzione opposta all'idea che ci siano delle necessità universali nell'esistenza umana. Esse mettono in luce l'arbitrarietà di certe istituzioni e fanno vedere come noi possiamo ancora godere di un notevole spazio di libertà e come si possano ancora operare molti cambiamenti. Nelle scienze sociali si può parlare di una "natura umana" solo in termini di attitudine a colmare la propria indeterminatezza biologica (l'uomo non ha istinti o comportamenti predeterminati biologicamente) attraverso la cultura (e non invece in termini positivi). In sintesi, non si parla di natura, ma solo di condizione umana, perché l'uomo non è un ente di cui è possibile cogliere l'essenza, dato che essa si completa culturalmente sia dal punto di vista filogenetico – cioè della specie *homo* – che ontogenetico – cioè dello sviluppo dell'individuo, dalla nascita alla morte»⁴.

Non è ammessa, senza appello, l'esistenza di universali né tanto meno di invarianti scientifiche: «Nella storia della conoscenza, la nozione di natura umana mi pare aver svolto essenzialmente il ruolo di un indicatore epistemologico per designare certi tipi di discorso in relazione o in opposizione alla teologia, alla biologia, alla storia. Faccio fatica a riconoscere in essa un concetto scientifico»⁵. Il ruolo di natura umana è, quindi, ridotto a criterio epistemologico; «utile semmai a fissare limiti e modalità dell'indagine stessa»⁶, a circoscrivere un ambito di ricerca.

Sebbene Foucault concordi sull'esistenza di sistemi di regolarità che garantiscono il concetto stesso di libertà, non è ammissibile collocare i principi normativi all'interno della mente umana: «Ho difficoltà ad accettare che tali regolarità siano legate alla mente o alla natura umana come condizioni di esistenza: [...] mi sembra che occorre ri-situare all'interno delle altre pratiche umane, economiche, tecniche, politiche, sociologiche che servono da condizione di formazione, comparsa e da modello»⁷. Le condizioni di possibilità del sapere, allora, non hanno una collocazione specifica nella mente individuale ma un carattere sovraperonale, vale a dire storico.

Ancora una volta la distanza tra Virno e Foucault non potrebbe essere più grande e allo stesso tempo più piccola: lavorando per dimostrare che le condizioni di possibilità non sono interiori ma esteriori, non psicologiche ma storiche, Foucault si batte per una de-psicologizzazione e de-umanizzazione della storia e della conoscenza. Nulla concesso all'ammissione di un uomo biologico che vive e parla: l'uomo non può essere ridotto a un'uniformità costante, è un'invenzione recente⁸, l'esito di una stratificazione discorsiva: «Le nozioni di natura umana, giustizia, di realizzazione dell'essenza umana sono nozioni formatesi all'interno della nostra civiltà, nel nostro tipo di sapere, nella nostra forma di filosofia»⁹.

La prospettiva archeologica non ammette la possibilità di trasformare la natura umana in un concetto biologico-scientifico; al contrario, per Virno, uno sfondo biologico immutabile esiste ed è rintracciabile nel linguaggio concepito appunto come facoltà innata¹⁰.

La possibilità di una conoscenza empirica della finitudine prevede, per Foucault invece, il grande progetto di fondazione del concetto di uomo come campo dell'episteme moderno, soggetto-oggetto di ogni conoscenza possibile. Non si tratta di «fondare un *homo* natura, né un soggetto puro di libertà», ma un uomo che «è preso all'interno delle sintesi già operanti nel suo legame con il mondo»¹¹. La naturalità dell'uomo è già da sempre collocata in una cultura già data: l'unico compito della conoscenza resta allora non «quel che l'uomo è, ma di quel che può fare di se stesso»¹². La conoscenza è una conoscenza che deve innanzitutto rendere conto di se stessa, del suo concreto accadere storico, e un'archeologia filosofica deve studiare il campo epistemologico in cui le conoscenze affiorano, a prescindere da criteri razionali o trascendentali. Le diverse forme di conoscenza non possono essere ricondotte a una razionalità intrinseca della ragione, al contrario sono frammenti di una sistematizzazione funzionale e storica in cui non c'è alcuna necessità della ragione.

Il metodo archeologico basato sull'a-priori storico non fonda le conoscenze come se ne fosse all'origine, non conferisce loro il carattere universale del procedimento trascendentale; al contrario, mostra l'aspetto contingente, arbitrario delle pratiche e delle forme di coscienza che ad esse si accompagnano. Da un'analisi di tipo "archeologico" dovranno perciò essere banditi ogni escatologia e ogni teleologismo, nonché qualsiasi idea di progresso interno alla storia. Il risultato di tutto ciò è una forma di critica senza trascendentale, definizione che racchiude il senso forse più profondo del confronto foucaultiano con Kant.

Ad ogni modo conviene in questa sede ribadire, quindi, che l'attenzione sulla natura umana è comunque importante poiché intorno alla decisione scientifica sulla natura della natura umana, sia essa un universale o meno, ruota la posta in gioco dell'apparato politico moderno. Questo è, in ogni caso, un punto che va tenuto ben presente e che, a mio avviso mette d'accordo sia Virno che Foucault.

Virno lo esprime in maniera molto chiara:

«Questa nozione di natura umana negli ultimi due decenni è tornata al centro della discussione, anziché restare un reperto museale, anziché restare tutt'al più un affare di biologi o di antropologi, invece è tornata di prepotenza nella discussione pubblica, tant'è che non dico tutti noi, ma molti di noi hanno sentito parlare di biopolitica, termine che vuol dire: la politica oggi si applica direttamente alla vita, naturalmente non alla vita in generale, ma alla vita umana, ai processi vitali della specie *homo sapiens*. Vedete che già in questo termine biopolitica vi è il sintomo di un'attualità, di una prominenza della nozione di natura umana. Come e perché un concetto del genere diventa dirimente non solo per piccole cerchie di studiosi, ma per capire cosa fare, come vivere, come muoversi nella sfera pubblica, come agire politicamente?»¹³.

Il problema della natura umana, allora, torna al centro dell'attenzione, poiché, in maniera del tutto inedita, acquisisce un ruolo di prim'ordine all'interno del processo di produzione sociale e politica attuale. È questo il senso con cui Virno utilizza il termine (foucaultiano!) biopolitica. Dal punto di vista di Virno, l'incrocio tra l'invariante biologico della nostra specie (la natura umana – metastoria) e il variabile storico (la storia) ci permette di cogliere il processo di storicizzazione delle prerogative biologiche dell'uomo e la prominenza storico sociale che l'invariante biologico acquista.

È fondamentale ciò che Virno definisce il progetto di imbastire una storia naturale: «Che la metastoria filogenetica sia oggetto di molteplici rappresentazioni storicamente condizionate, ciascuna delle quali ha un tenore contingente, non implica in alcun modo la sua disintegrazione in quanto metastoria; nulla toglie, cioè, alla persistenza di certe prerogative specie-specifiche dal Cro-Magnon in avanti»¹⁴. Ammettere che la metastoria possa avere una visibilità storica, nella misura in cui l'invariante ha bisogno di un decorso storico per manifestarsi, e, allo stesso tempo, ritenere che le condizioni storiche facciano emergere in superficie dei tratti dell'invariante biologico, non è una ragione sufficiente, secondo Virno, per negare, come fa Foucault, la natura umana in quanto tale. Foucault, secondo Virno, nega l'esistenza di un invariante biologico proprio a partire dall'ammissione di una sua epifania storico, sociale, politica: «Egli intende la ricorsività con cui l'invariante si manifesta in particolari congiunture storiche come un attestato della sua variabilità (ovvero come una confutazione dell'invariante medesimo)»¹⁵. Prossimità e distanza ancora una volta: Virno può concordare con Foucault che la natura umana, piuttosto che l'oggetto della ricerca, sia un indicatore epistemologico, una griglia sulla quale basare le proprie ricerche. Tuttavia, e di nuovo si discosta, perché, si chiede Virno, non vedere che «l'indicatore epistemologico, se certamente non designa alcun fenomeno determinato (inerendo piuttosto al modo in cui si struttura la rappresentazione), poggia però su una realtà empirica specie-specifica:

l'innata facoltà di linguaggio, le peculiari strutture del pensiero verbale ecc»¹⁶? Perché non consentire che la natura umana, in quanto base biologica degli indicatori epistemologici, rappresenti le condizioni empirico-materiali che presiedono alle categorie a priori? Perché non ammettere che l'indicatore epistemologico, che non coincide con nessun fenomeno specifico ma con la struttura della rappresentazione, poggi su una realtà materiale specie-specifica?

La risposta di Virno fa coincidere la natura umana come la realtà empirica, questo sfondo sul quale si fondano gli indicatori epistemologici.

È possibile, allora, connettere l'elemento invariante sedimentato sul fondo della nostra evoluzione biologica con ciò che è culturalmente costruito nel tempo storico. La naturalizzazione della coscienza, il concetto di natura umana, non implica l'irrelevanza delle varie rappresentazioni e produzioni della cultura; e viceversa: la dimensione storica dell'uomo non esclude una sua dimensione naturale. Le strutture mentali innate si intersecano indissolubilmente con le strutture e rappresentazioni mentali apprese e costruite durante la nostra vita.

La distanza, allora, risulta tutto sommato aggirabile dal momento che, conviene ribadirlo, più importante della discussione sull'esistenza o meno della natura umana è l'idea, condivisa da entrambi, della trasformazione in senso biopolitico del dominio economico-politico contemporaneo. Il sistema economico attuale si basa, detto brutalmente, sulla produzione e sul consumo della natura umana, della vita, dell'esistenza. Lo abbiamo visto con Foucault, quando abbiamo parlato del capitale umano come investimento della propria libertà, lo vedremo con Virno, attraverso la decifrazione del suo aspetto più propriamente produttivo.

La credenza virniana nell'esistenza della natura umana nasce, in fondo, dalla banale constatazione dell'uomo come un essere vivente appartenente ad una specie biologica con dei caratteri distintivi e non sottoposti alla variabilità. Seppure possa apparire estremamente rischioso definire l'uomo a partire dal suo corredo genetico, si rivela ugualmente importante ammettere l'inevitabilità del fatto che sia *anche* quello. La tesi di Virno punta, allora, a ricercare una radice extra-teorica della teoria – la storia naturale: il fatto, vale a dire, che “proprio ora”, il “da sempre”, ciò che nell'uomo sempre esiste, diventa determinante. Un progetto di storia naturale di propone, quindi, di riattraversare il rapporto fra biologia e storia, fra ciò che resta e ciò che muta, fra ciò che

si ripete e ciò che invece è sottoposto a metamorfosi radicali. Consapevole del fatto che, paradossalmente, perfino la capacità di fare storia e di modificare le proprie forme di vita è un dato naturale che distingue la nostra specie dalle altre, tentativo di Virno è esaminare il modo in cui gli aspetti immutabili della natura umana, pur restando immutabili, si manifestano, emergono sulla superficie della realtà.

Compito di una storia naturale è, quindi, studiare la visibilità della natura umana e i modi di questa visibilità, all'interno di un assetto storico concreto, nei modi di istituzioni politiche concrete che mutano; indagare meglio la questione di una politica che è fortemente implicata con i tratti di fondo della natura umana. Bisogna andare a stanare la natura lì dove la si produce.

In linea di continuità, dunque, ma anche discostandosi almeno in parte dalle tesi di Foucault, grazie a Virno è possibile dimostrare non solo che il neoliberalismo conserva la propria ragione di governo nella natura umana, ma che la smaterializzazione del processo produttivo è anche produzione della stessa. Con Virno la natura umana di Foucault enfatizza la sua metamorfosi in entità economica. In questo modo il processo si compierebbe: il sistema economico appare completamente naturalizzato, l'organizzazione definitivamente organica, il capitale completamente umano.

Si realizza quella torsione di prospettiva che lo stesso Foucault rintraccia, in *Nascita della biopolitica*, in riferimento alla coincidenza dell'idea di lavoro con il capitale umano. Nell'invito ad essere imprenditori di se stessi si cela l'ingiunzione a considerare la propria vita come un capitale da investire. Produrre oggi, dunque, significherebbe produrre capitali umani, produrre e riprodurre l'umanità.

Sarebbe questo nesso vita-lavoro il grande ineludibile di Foucault, agli occhi di Virno, che abbiamo il compito di studiare, in prospettiva di un pensiero critico dell'attualità¹⁷.

3. *Il dà sempre e il proprio ora*

Se quanto detto fino ad ora è corretto, vale a dire, se un progetto di storia naturale deve ricercare la veste fenomenica che questo eterno biologico assume, non ci si può accontentare di affermare che una natura umana esiste da sempre. Bisogna andare a vedere il modo in cui questo innato eventuale si rivela.

Questa parentesi sul confronto Virno e Foucault oltre ad avere una funzione introduttiva, allora, è servita ad esplicitare meglio le ragioni per le quali è importante soffermarsi sulla questione della natura umana alla luce di un suo rinnovato impiego nell'attuale sistema produttivo. Pur con le dovute e, anche importanti differenze, in prospettiva del nostro problema – fornire una quadro economico politico all'attualità in cui prende forma la consulenza filosofica – Foucault e Virno sono due luoghi, essenziali e imprescindibili, per vedere la metamorfosi critico-linguistica della forma di dominio economico-politica. Letti in maniera quasi sinottica ci mostrano, come nessun altro, il cambiamento del paradigma economico contemporaneo che fa da sfondo all'emergenza del problema della consulenza filosofica. Ancora meglio riusciremo a vedere in maniera lampante l'implicazione strettissima tra la filosofia come consulenza filosofica e un modello economico che si basa sulla produzione e sul consumo del pensiero critico e del linguaggio, in una parola della natura umana.

Virno risulta, in questo senso, indispensabile poiché ci fornisce il presupposto ontologico per imbastire una critica della consulenza filosofica.

Come abbiamo anticipato, e come vedremo diffusamente, per la prima volta, in un modo inedito e inaspettato, le prerogative biologiche dell'animale umano (leggi natura umana) acquisiscono un clamoroso rilievo storico nel processo produttivo contemporaneo, che si definisce capitalismo post-fordista, capitalismo cognitivo, capitalismo dell'immateriale. Senza grande precauzione useremo le locuzioni in maniera interscambiabile intendendo in maniera generale la svolta linguistica del capitalismo in cui la natura umana viene messa al lavoro sotto forma di linguaggio. La razionalità neoliberale studiata da Foucault assume, in questo modo, dei contorni più precisi.

In maniera ancora più concisa: il capitalismo post-fordista fa venire alla luce il fondo biologico cognitivo della specie, trasformandolo nella molla principale della produzione della ricchezza. Si può sintetizzare in questa maniera, nel modo più stringato possibile, l'ipotesi di Virno.

Prima di approfondirla, tuttavia, è necessario delineare brevemente alcuni caratteri di quello che generalmente viene definito post-fordismo, termine che, lo specifichiamo subito, Virno privilegia rispetto al foucaultiano neoliberalismo. Il capitalismo post-

fordista rappresenta, come per Foucault il neoliberalismo, il nome del nostro presente, il luogo e il tempo in cui l'esistente abita la propria attualità.

La locuzione "post-fordismo" indica, molto generalmente, il processo di trasformazione del sistema produttivo che inizia a partire dalla seconda metà del '900 in seguito a una serie di congiunture economiche-politiche negative che mettono in crisi il sistema taylor-fordista¹⁸. Si tratta di un modello "flessibile" che risponde alla necessità di rendere meno gerarchica e meno rigida l'organizzazione del lavoro all'interno dell'azienda, nel tentativo di costruire una forma di produzione reticolare e orizzontale e in grado di sopportare reinvenzioni organizzative radicali in sintonia con le oscillazioni dei mercati. È questo il senso del termine *reengineering*, traducibile con "reingegnerizzazione" o "ristrutturazione".

Una grande operazione di riorganizzazione strutturale, che mira alla regolazione occupazionale e contrattuale attraverso un inedito e rivoluzionario impiego delle tecnologie digitali e la compressione del costo del lavoro, per adeguarlo alle fluttuazioni della produzione e dei consumi e alle richieste della competizione internazionale¹⁹.

Tecnicamente questo tipo di modello conosce una precisa collocazione geografica e temporale: viene elaborato e messo a punto dall'industria automobilistica giapponese Toyota negli anni '60 ad opera di Taiichi Ohno. A lui si deve l'invenzione del *Toyota Production System* e della filosofia produttiva denominata *lean production* (produzione snella) basata sulla fabbrica integrata e sulla "Qualità totale".

Più che un modello alternativo di produzione, il toyotismo è veramente una rivoluzionaria filosofia aziendale che mira a dare vita a un programma di spiritualizzazione della produzione, basata sulla trasparenza, sulla comunicazione, sull'interazione dei livelli produttivi in una più possibile armoniosa integrazione degli stessi. L'obiettivo è creare una produzione qualitativamente eccellente volta alla limitazione degli sprechi e dei tempi morti verso l'obiettivo ideale del raggiungimento dei sei zeri: zero stock (ossia nessuna scorta in magazzino), zero difetti, zero conflitto, zero tempi morti di produzione, zero tempo di attesa per il cliente, zero burocrazia (nessuna comunicazione superflua). Capisaldi di questa nuova filosofia organizzativa sono due principi: il *just in time* (JIT) e l'autonomazione.

Il *just in time* riposa sull'idea che «nel corso dell'assemblaggio dell'automobile ciascun componente arriva alla linea di montaggio nel preciso momento in cui ce n'è bisogno e

solo nella quantità necessaria. Attuando questa strategia produttiva, un'azienda può arrivare a rendere superflua l'esistenza dei magazzini, eliminando lo stoccaggio»²⁰. Si tratta, cioè, di un metodo dettato dalla tempestività e dalla richiesta del mercato nel tentativo di creare una perfetta simmetria tra la domanda del mercato e l'offerta dei beni. È in effetti un altro modo di pensare il rapporto fra produzione e mercato: non è più la fabbrica a fare il mercato; al contrario: è il mercato, con le sue volubilità e oscillazioni, a determinare le scelte produttive. Questa svolta crea un meccanismo completamente inverso rispetto a quello della produzione di massa e all'economia di scala: il sistema *just in time* produce in piccole serie e differenziate grazie e attraverso una revisione costante della domanda che riaggiorna continuamente la produzione. Il sistema *just in time* inaugura, in fondo, un sistema ispirato a un criterio di frugalità e volto all'intensificazione del lavoro attraverso l'eliminazione dei tempi morti e attraverso la ricerca della qualità lungo tutto l'arco del processo lavorativo, in nome di un miglioramento continuo.

L'altro pilastro della produzione toyotista è la cosiddetta autonomazione: si tratta

«di un particolare uso delle macchine e del rapporto “uomo-macchina” diretto a premettere all'apparato produttivo di retroagire con l'ambiente, intervenendo immediatamente nel caso si producano difetti del prodotto, e autocorreggendo l'errore in tempo reale, nell'esatto momento e nell'esatto segmento del ciclo lavorativo in cui il difetto si è generato»²¹.

La parola, che intreccia il termine automazione con autonomia, inaugura un altro importante pensiero che diverrà cruciale all'interno dell'impresa postfordista: il coinvolgimento e la responsabilità del lavoratore all'interno della produzione. Attraverso il sistema di autonomazione i lavoratori hanno il diritto dovere di intervenire direttamente nel processo di produzione interrompendo il flusso produttivo laddove la situazione lo richiede. Si tratta di una possibilità inedita e originale: per la prima volta il lavoratore entra nell'organizzazione produttiva ottenendo il potere di incidere in qualche misura su di essa. Organizzato in maniera più umana, l'obiettivo è di rendere il lavoro comunicativo nelle sue fasi e di conseguenza più efficiente e più rapido.

Il lavoro è organizzato in piccole squadre flessibili le cui mansioni sono continuamente ridefinite e ricomposte: all'insegna della trasparenza è possibile assistere a tutte le fasi della lavorazione, scambiarsi ruoli e postazioni, comunicare, lavorare in gruppo. Una

sorta di «Panopticon di fabbrica»²² in cui la sorveglianza, il controllo, la responsabilità di ogni momento della fase produttiva è demandato a ciascun lavoratore.

Grazie allo spirito *kaizen* (il miglioramento continuo), che anima la filosofia produttiva toyotista, ciascun lavoratore è chiamato a collaborare all'innovazione del prodotto e alla razionalizzazione dei processi mediante suggerimenti, sperimentazioni, e discussioni di gruppo (i cosiddetti circoli di qualità) secondo la logica del *problem-solving*. L'obiettivo è una sorta di sincronismo totale in cui lo spazio produttivo è pensato come «un tutto integrato e connesso in un unico ciclo perfettamente continuo che lo (faccia) respirare per così dire, a un unico ritmo, secondo il medesimo flusso del prodotto che l'attraversa da un capo all'altro»²³.

Tuttavia è attraverso un altro espediente tecnico, il *kanban*, che questa idea si manifesta in maniera ancora più evidente. Si tratta di uno strumento per realizzare il *just in time*; consiste sostanzialmente in una forma di comunicazione tra le varie postazioni del lavoro che si interpellano vicendevolmente e forniscono informazioni, consigli, dettagli, raggugli. Esso ribalta completamente il sistema assiale del modello fordista: «In quest'ultimo, infatti, il flusso della comunicazione procedeva linearmente dal centro dell'apparato produttivo verso la periferia, prendendo origine dal vertice dell'impresa, cui spettava la decisione prima circa i volumi produttivi e i tempi della produzione di ogni reparto»²⁴. Nel toyotismo, invece, la comunicazione procede al contrario da valle a monte, dai segmenti periferici, finali che fanno richieste, pongono domande o forniscono informazione a quelli centrali. Si tratta di una nuova circolazione dell'informazione, del linguaggio, della comunicazione quella a cui si assiste destinato alla ridefinizione della fabbrica come ad un ambiente sociale: la fabbrica integrata. Nasce l'idea di dare vita a una sorta di integrazione totale tra lavoratori e fabbrica:

«Una comunità di fabbrica unificata e omologata, in cui il lavoratore deve consapevolmente e volontariamente “sciogliere” la propria intelligenza nel processo lavorativo, coniugando funzioni esecutive con prestazioni di controllo e di progettazione, segnalando i difetti in tempo reale e partecipando direttamente alla ridefinizione della struttura stessa del processo lavorativo in rapporto alla variazione della domanda»²⁵.

L'obiettivo è che tra la forza-lavoro e la direzione di impresa si sviluppi una sorta di continuità esistenziale e culturale; un senso comune di appartenenza in grado di costruire un'identità collettiva nuova «fondata sul territorio di fabbrica, coincidente, nei

suoi confini, con l'universo dell'impresa»²⁶. Acquisire fedeltà e disponibilità in una sorta di mobilitazione totale²⁷ della forza lavoro per attivarne le capacità intellettive e creative: «Si tratta di sussumere al capitale la dimensione esistenziale stessa della forza lavoro. Di identificare la soggettività del lavoro con la soggettività del capitale. Anzi: di fare dell'appartenenza all'impresa l'unica soggettività possibile»²⁸. Siamo di fronte a un passaggio decisivo: per la prima volta tutto l'aspetto della soggettività operaia, tutto ciò che fa capo all'informalità, alle capacità di applicazioni delle energie intellettuali, la creatività, le opinioni divengono una risorsa. Si mette fine al principio di separazione rigorosa tra la fase dell'ideazione e quella dell'esecuzione attraverso questa eversione della scala gerarchica verso un'orizzontalizzazione del processo. In questo modo, si rende attiva e partecipativa la forza-lavoro stimolandone l'autoattivazione attraverso l'ingiunzione al coinvolgimento nella realizzazione delle politiche aziendali, la sua identificazione con l'organizzazione, il suo impegno "proattivo", la sua collaborazione desiderante al fine di «politicizzare aziendalmente il lavoro direttamente produttivo»²⁹.

L'estensione a livello generale del modello organizzativo incentrato sul *just in time* mira a un'intensificazione e densificazione del lavoro in una situazione di urgenza ed emergenza permanenti; una situazione che prescrive a tutti i lavoratori l'impegno di ogni facoltà psichica e intellettuale per mantenere la continuità del flusso materiale della produzione, o che impone, nel lavoro immateriale, l'interiorizzazione di una catena produttiva invisibile che incita alla mobilitazione permanente delle energie.

Consenso, collaborazione attiva, cooperazione diventano il nome di una neutralizzazione totale dell'antagonismo tra capitale e lavoro, nella misura in cui nella fabbrica-ambiente giapponese non esiste spazio per un conflitto possibile. Grazie al patto di collaborazione fra capitale e lavoro, allora, è eliminata qualsiasi ragionevolezza della disobbedienza³⁰.

Tramite l'ingiunzione alla qualità, al miglioramento continuo, alla comunicazione, alla cooperazione, si effettua una sorta di smaterializzazione della produzione centrata adesso sulla dimensione relazionale, linguistica, comunicativa, affettiva.

È a questa serie di cambiamenti nei processi produttivi che pensa Virno nel momento in cui lavora alla definizione della sua tesi sullo statuto antropologico dell'economia politica contemporanea: nel capitalismo post-fordista è in gioco la gestione della natura umana. Si tratta, per Virno, di mettere in evidenza il processo di naturalizzazione

dell'attuale sistema di produzione in cui la natura umana diviene un capitale da valorizzare. L'idea riguarderebbe la messa a lavoro della natura umana come tale da parte del capitalismo postfordista, che fa delle caratteristiche filogenetiche della specie umana delle vere e proprie risorse economiche. Ancora più profondamente: il neoliberalismo – termine che tuttavia, lo dicevamo, Virno non usa, privilegiando l'espressione propriamente più tecnica di postfordismo – renderebbe manifesta la natura umana, la quale trova, in questo modo, la sua piena realizzazione: «Nel postfordismo si ha una piena rivelazione della natura umana»³¹. Dal punto di vista di Virno, lo ripetiamo, la natura umana è un invariante biologico; ossia quell'elemento specie specifico che caratterizza l'uomo in quanto *Homo sapiens* e che non è sottoposto a variazione temporale. Non a caso viene indicato da Virno anche come “l'eterno” e come il “da sempre”. Insomma, gli elementi immodificabili della specie, ciò che non può cambiare perché è il presupposto di ogni esperienza, è la condizione di possibilità dell'esperienza stessa e quindi ciò di cui fondamentalmente non è possibile fare esperienza: «Cessa di diventare un lontano presupposto e diventa un'evidenza empirica»³². Diventare fenomeno significa, secondo Virno, che la costituzione biologica veste dei panni empirici esibendosi sul piano storico-sociale e provocando, in questa maniera, un cortocircuito importante tra il biologico e il sociologico. I due termini si trovano, dunque, appiattiti l'uno sull'altro nella misura in cui il biologico irrompe nel sociale, facendo sì che i caratteri congeniti della nostra specie assumano una rilevanza inedita a livello economico, politico, sociale. Venendo a saltare il confine tra biologia e storia si può dire che nel postfordismo si verifica la novità che

«La natura umana diventa l'oggetto, o la materia prima, di un assetto sociale storicamente determinato. [...] Con un procedimento circolare, o riflessivo, le azioni storico-sociali si appuntano proprio su quell'insieme di presupposti biologici (potenzialità, neotenia ecc) che consentono l'esistenza di qualcosa come una azione storico-sociale»³³.

Ciò vuol dire che in maniera circolare, appunto, la prassi umana si applica direttamente all'insieme di requisiti che rendono umana la prassi.

È necessaria, tuttavia, una precisazione, dal momento che non è assolutamente corretto pensare, almeno per Virno, a una sorta di determinazione diretta e lineare della situazione storico-sociale da parte dell'elemento biologico. È vero, piuttosto, il contrario: sono una serie di condizioni storico-sociali, riconosciute nel capitalismo post-

fordista, che incitano e esigono la messa in evidenza dei presupposti biologici della specie umana. La metastoria affiora al centro dei processi lavorativi:

«*Proprio e soltanto perché* il rapporto di produzione (e di potere) capitalistico mobilita a proprio vantaggio (in una forma storicamente peculiare) le stesse prerogative biologiche che caratterizzano la specie *Homo sapiens*. La prominenza della biologia dipende dunque dalle relazioni sociali oggi prevalenti. È il variabile (la storia) a porre in primo piano l'invariante (la metastoria)»³⁴.

Questa precisazione, serve a Virno, per eliminare qualsiasi ipotesi deterministica; come se il processo di manifestazione empirica della natura umana fosse una necessità inesorabile. Al contrario, seppure Virno si impegna a difendere una posizione decisamente ontologica, ferma la convinzione nell'esistenza della natura umana, l'operazione che sta descrivendo è legata alla contingenza storica. Vi sono dei caratteri specie-specifici che esistono da sempre, senza ombra di dubbio, ciò nondimeno è l'attuale sistema produttivo che ne fa emergere alcuni aspetti. Proprio perché il capitalismo attuale si presenta, "realmente", come il primo modo di produzione che fa ricorso a ciò che rende la nostra specie ciò che è, svela il segreto della natura umana; è in grado, cioè, di portare sul piano dell'osservabile l'insieme dei presupposti dell'invariante umana. Si deve dire, infatti, che «l'innegabile prominenza del piano metastorico dipende per intero da uno stato di cose contingente»³⁵.

Per una serie di variabili, dunque, per una serie di circostanze (politiche, sociali, economiche) che Virno non discute e di cui non si interessa, dato che non rappresentano immediatamente il suo problema, l'invariante biologico emerge nella produzione capitalistica attuale ridisegnando in maniera originale i caratteri della produzione economica.

4. *Lavorare comunicando*

Definito in questo modo, potremmo dire, che al capitalismo post-fordista è assegnato un destino decisamente oneroso: può essere considerato il nodo di congiunzione e il punto di contatto tra l'elemento naturale e le circostanze storiche. Semplificando al massimo, si potrebbe dire, che con il post-fordismo la natura si fa storia. Un'affermazione del genere potrebbe comunque non spiegare la portata effettivamente rivoluzionaria del

fenomeno in corso; non si tratta, infatti, soltanto di far diventare storici degli elementi naturali. Si tratta, invece, di vedere che, per la prima volta nella storia la natura umana diventa direttamente e senza mediazioni il soggetto e l'oggetto della produzione. Diviene il mezzo mediante il quale si produce ricchezza: la natura umana diventa un fattore; anzi il principale fattore di produzione della ricchezza.

Per inoltrarci nell'analisi della tesi di Virno sulla trasformazione dello statuto ontologico del paradigma produttivo contemporaneo è necessario spiegare in maniera accurata il senso con il quale intende l'espressione, forse ancora fumosa, di natura umana, o, che è in questo caso lo stesso, di invariante biologico.

Quando Virno parla di invariante biologico, intende tre caratteristiche filogenetiche delle specie umana: non specializzazione, neotenia e disambientamento. Questi elementi invarianti si concretizzano in tre forme sociali storicamente determinate plasticamente messe in forma nel capitalismo contemporaneo: linguaggio, formazione permanente, flessibilità. Vedremo come queste tre caratteristiche sono il nome storico dell'invariante biologico; vale a dire il modo in cui l'invariante biologico si manifesta nella storia.

Per analizzare questi tre indici antropologici Virno contestualizza i suoi studi all'interno di quella che definisce una certa "tradizione della modestia" e che si rifà alle analisi di una serie di biologi, paleontologi, antropologi e filosofi concordi nel ritenere che «l'animale umano si distingua dalle altre specie non per un *surplus* di qualità (non originariamente, almeno), ma per un insieme di carenze e lacune, insomma per un meno»³⁶. Questa tradizione considera l'animale umano come più povero degli altri animali a causa di una serie di deficit di istinti specializzati:

«Un istinto specializzato consente di sapere a priori, con assoluta sicurezza, che cosa fare in questa o quella occasione determinata. [...] L'uomo ha istinti deboli, generici: non sa con precisione che cosa fare, come comportarsi. La carenza istintuale è attestata dal possesso di una generica facoltà di linguaggio, tutt'affatto diversa da un codice di messaggi idonei a fronteggiare l'una o l'altra evenienza ambientale»³⁷.

La carenza istintuale è espressa dall'impossibilità di poter attribuire un ambiente univoco all'uomo; dato una volta per tutte, ben apparecchiato, nel quale possa inserirsi e vivere a proprio agio: «L'essere non-specializzato non ha una nicchia ecologica in cui i suoi istinti lo "incastrino" saldamente»³⁸. Dell'animale umano *si dice*, piuttosto, che ha un mondo; uno spazio, cioè, sempre indefinito e soggetto a cambiamento. Dunque, se diversamente dall'animale, in cui un certo numero di istinti corrisponde a un certo

numero di capacità, che sono finite ed estrinsecabili in maniera univoca, «nell'animale umano, sempre disorientato, vi sono facoltà, cioè potenzialità, che non si esauriscono in un certo numero di realizzazioni definite, ma perdurano come tali, passibili di sempre nuove estrinsecazioni»³⁹.

Esempio lampante della non specializzazione è sicuramente il linguaggio. Forma di vita propriamente umana, modo di essere dell'essere umano, esso racchiude tutte le caratteristiche di un istinto non specializzato: non è uno strumento che posso separare da me, non serve a comunicare, è pura potenzialità.

Caratteristica peculiare del linguaggio, infatti, consiste nell'essere una facoltà, e, in particolare, una facoltà non specializzata, priva di determinazioni. La facoltà, in greco *dynamis*, significa pura e semplice potenzialità, nel senso di "ciò che non è in atto", ciò che è inattuale e in quindi non ancora presente: «Coincide con il puro e semplice poter-dire, con la pura e semplice capacità di emettere suoni significanti»⁴⁰. Configurandosi come la condizione di possibilità della potenza del linguaggio, la facoltà deve essere considerata una dotazione biologica innata: «La capacità di parlare, pur essendo congenita, è soltanto potenza. La potenza in senso proprio coincide con uno stato di incertezza e indeterminazione. L'animale che ha linguaggio è un animale potenziale. Ma l'animale potenziale è un animale non specializzato»⁴¹. Ciò vuol dire che, secondo Virno, l'essere vivente nasce muto, afasico, perché pur avendo la facoltà di linguaggio, essa resta tuttavia inespressa fino al momento in cui non si attualizza.

La facoltà di linguaggio, in quanto linguaggio in potenza, «comprova la povertà istintuale dell'essere umano, il suo carattere indefinito, il costante disorientamento che lo contraddistingue»⁴². Come abbiamo già detto, Virno pensa che la potenza sia esattamente il corrispettivo della mancanza della specializzazione degli istinti, nella misura in cui, essendo sempre un poter essere, porta con sé il segno di un'incolmabile carenza. Ciò significa anche che la potenza non è qualcosa che si può dissipare «a mano a mano che si susseguono gli atti corrispondenti»⁴³. Nella sua inesauribilità la potenza è capace di creare sempre nuove e diverse potenzialità, una sorta di marca di creatività infinita.

Tutto ciò avrebbe, secondo Virno, un'espressione evidente nella facoltà del linguaggio, appunto. Naturalmente la facoltà del linguaggio deve essere distinta dalle lingue

storicamente determinate: ciò di cui si sta discutendo qui è la possibilità di dare visibilità alla facoltà in quanto tale, distinta dalle singole estrinsecazioni linguistiche⁴⁴. Questa concezione, che Virno eredita da Saussure, comporta un'interpretazione non strumentale, ma transindividuale, biologica e storica della lingua. Non strumentale significa che la lingua non è un arnese che si possiede; non è un mezzo che si ha; al contrario si *abita* una lingua. Non è un attributo di tutti i singoli parlanti che socializzandosi danno luogo a una comunità linguistica. La lingua esiste prima e indipendentemente da qualsiasi mente individuale: è ultra-individuale; accade tra i parlanti; esiste solo in quanto condivisa fin dal principio da una moltitudine che esercita il linguaggio. Virno la considera, infine, allo stesso tempo, naturale e storica, poiché, benché sia possibile individuare una localizzazione specifica nella struttura biologica, una base fisico-corporea del linguaggio, possiede un campo di applicazione mutevole e illimitato, una varietà infinitamente creativa di espressioni.

La lingua, quindi, con i suoi tratti immutabili, riguarda la mera facoltà di avere il linguaggio; cosa diversa sono le particolari e specifiche concrezioni linguistiche. In questo senso bisogna distinguere «ciò che si dice, il contenuto semantico espresso dall'enunciato grazie a certi suoi peculiari caratteri fonetici, lessicali, sintattici; il fatto che si parla, l'aver preso la parola rompendo il silenzio, l'atto di enunciare in quanto tale, l'esposizione del locutore agli occhi degli altri»⁴⁵. Anziché il contenuto, rilevanza particolare assume in questo contesto il-fatto-che-si-parla, ossia la capacità della comunicazione in quanto tale resa concreta dall'azione del parlare. Questo è ciò che emerge nella cosiddetta funzione fàtica della lingua, caratterizzata da tutte quelle espressioni o formule in cui «quel che conta è soltanto prendere contatto con l'interlocutore, farsi presente in quanto parlante»⁴⁶. Appartengono alla comunicazione fàtica tutte quelle frasi stereotipate, o comunque standardizzate, la cui enunciazione e pronuncia stessa esprime un'intenzione o, ancora meglio, crea un'azione. La comunicazione fàtica nomina un linguaggio che fa, proprio per il solo fatto di essere pronunciato; un linguaggio che crea. La reale importanza della relazione comunicativa risiede nel momento di rottura del silenzio tramite la presa della parola, a prescindere da una reale rilevanza tecnica del contenuto semantico: la persona che risponde al telefono dicendo “sì, pronto” non dice qualcosa di semanticamente pregnante – semplicemente manifesta la sua capacità di comunicare e la sua disponibilità a farlo. Questi tipi di

enunciati si chiamano performativi e rappresentano delle schegge di prassi; azioni che si possono effettuare solamente parlando, che nel momento in cui vengono dette assumono una rilevanza sociale: «Quando dico “Battezzo Luca questo bambino”, o “Giuro che verrò a Roma”, o “Scommetto un euro che l'Inter vincerà lo scudetto”, o “Ti perdono”, non descrivo un'azione (un battesimo, un giuramento ecc.), ma la eseguo. Non parlo di ciò che faccio, ma faccio qualcosa parlando»⁴⁷. Ciò non vuol dire che si tratta di formulare intenzioni, propositi, bensì ancora più profondamente di realizzare questi obiettivi annunciandoli, nel momento in cui li si enuncia.

«I performativi sono autoreferenziali. Si tratta però di un autoriferimento anomalo, niente affatto ozioso: l'enunciato si riferisce a se stesso, ma, si badi, a se stesso in quanto azione in via di compimento (non a se stesso come semplice significato verbale). Le parole "Battezzo questo bimbo Luca" designano lo stato di cose che proprio esse stanno introducendo nel mondo. Si ha, qui, un circolo virtuoso tra dire e fare»⁴⁸.

Si può anticipare già adesso, ma lo vedremo meglio più avanti, che il carattere performativo del linguaggio ne rivela, in qualche modo, la natura intrinsecamente politica, nella misura in cui compete al campo dell'agire, del fare. L'elemento performativo del linguaggio lo equipara, di fatto, a una vera e propria azione, allo stesso modo in cui affermare di fare qualcosa e farla effettivamente coincidono. Ancora meglio: l'azione già si compie, già è compiuta, nel momento in cui la si esprime verbalmente. L'aspetto performativo del linguaggio risulta, quindi, straordinariamente importante poichè manifesta in pieno l'*ethos* del linguaggio: è ciò attraverso cui l'uomo agisce. L'animale umano agisce parlando; vale a dire *parlagisce*. Non si tratta di due funzioni distinte, di due abilità separate: parlare e agire sono il medesimo; parlare è agire. Proprio per il loro carattere fattivo i performativi sono equiparabili a un'azione politica, con la quale, come vedremo meglio più avanti, condivide la necessità dell'esposizione pubblica, di una comunità di parlanti. In questo modo si manifesta l'aspetto trans-individuale e sovra-personale della *cumunicaazione*:

«Non possono essere pensati in silenzio, o borbottati stenograficamente: per risultare efficaci, frasi come “Scommetto che...”, “Ti saluto”, “Battezzo...”, esigono una vocalizzazione piena e adeguata, così da situarsi in quella terra di tutti e di nessuno che è la sfera pubblica. [...] Esecuzione e risultato tendono a coincidere: per questo parlo di performatività»⁴⁹.

Il performativo, allora, appare come l'enunciazione che fa essere le cose; esprime il rituale della parola; il gesto del parlare. Quando si esercita la semplice facoltà del saper

parlare, ci si manifesta, si appare: chi parla si fa fenomeno. Non a caso, la variante più radicale della comunicazione fàtica è *Io parlo*. Quest'ultimo impersona il performativo assoluto; vale a dire, un'azione linguistica nella quale non si manifesta null'altro che l'evento del linguaggio o il linguaggio come evento. In questo caso (del performativo assoluto), emerge tutto il carattere rituale del nostro linguaggio e di conseguenza i caratteri differenziali dell'*homo sapiens*. In esso appare in primo piano l'elemento fisiologico connesso all'atto del parlare, in cui la voce stessa diventa un concetto che non comunica nient'altro che se stesso. Come recita il titolo di un importante libro di Virno, *il verbo si fa carne*: la capacità di parola si storicizza concretizzandosi, determinandosi, materializzandosi in una forma specifica. Insomma «quando viene in risalto la presa di parola, a discapito del contenuto semantico, si ha una esibizione concreta della biologica facoltà di linguaggio [...]. In questi casi, si comunica proprio e soltanto che... si sta comunicando (ovvero che si può comunicare, che se ne ha facoltà)»⁵⁰.

Lo scarto fondamentale che Virno sottolinea, riposa nella considerazione che oggi, dentro il nuovo tipo di organizzazione post-fordista del lavoro, questa capacità fàtica del linguaggio, questa “semplice” potenzialità biologica del linguaggio, diviene il fulcro del meccanismo produttivo. Quello post-fordista sarebbe un sistema di produzione in cui «non conta tanto ciò-che-si-dice, quanto il fatto che si parla»⁵¹. Un sistema produttivo che lavora comunicando

«che si tratti della fabbrica informatizzata in cui una parte delle mansioni operaie consiste nella sorveglianza o nel coordinamento della produzione automatizzata, o nell'industria culturale, o di impieghi precari e intermittenti, in ognuno di questi casi ed in altri ancora il linguaggio è messo al lavoro. Ma attenzione: al lavoratore non è richiesta la familiarità con una determinata classe di enunciati (di contenuto tecnico, mettiamo), ma la disponibilità ad intervenire linguisticamente in contesti operativi mutevoli e non sempre prevedibili. Chi sorveglia e coordina il processo produttivo automatizzato, o chi produce merci ad alto contenuto comunicativo, deve dar prova di poter-dire nelle più diverse occasioni e ai più diversi propositi; non serve invece che padroneggi una gamma di messaggi predefiniti»⁵².

La svolta epocale, di cui Virno parla, riguarda il cambiamento di paradigma che si verifica all'interno della produzione e quindi del lavoro per cui quella capacità innata alla non specializzazione linguistica come mera produzione comunicazionale diventa il primo e principale requisito del lavoratore:

«La condivisione in quanto requisito tecnico, si oppone alla divisione del lavoro, la sgretola, la contraddice. Ciò non significa, naturalmente, che i lavori non siano più suddivisi, parcellizzati ecc.; significa, piuttosto, che la segmentazione delle mansioni non risponde più a criteri oggettivi, “tecnici”, ma è esplicitamente arbitraria, reversibile, cangiante. Per il capitale, quel che veramente conta è l'originaria condivisione di doti linguistico-cognitive, giacché proprio essa garantisce la prontezza nel reagire all'innovazione, l'adattabilità ecc»⁵³.

Parlare e pensare non rientrano di certo tra i talenti: per come li intende Virno consistono semplicemente in generiche predisposizioni antropologiche dell'animale uomo. Ciò significa che la cosiddetta divisione del lavoro non fa capo più a criteri oggettivi, tecnici, bensì a un criterio del tutto naturale; ancora meglio biologico: per entrare nel dispositivo di lavoro oggi è semplicemente necessario saper parlare, non nel senso di possedere la particolare abilità retorica di saper parlare bene; bensì di essere capace di formulare suoni di senso compiuto. Svuotato da qualsiasi speciale attitudine specializzata, l'individuo si configura come un lavoratore nella misura in cui possiede ed è capace di condividere i propri originari dati linguistico-cognitivi:

«Trent'anni fa in molte fabbriche c'erano cartelli che intimavano silenzio, si lavora. Chi lavorava taceva. Si cominciava a chiacchierare soltanto all'uscita della fabbrica o dell'ufficio. La principale novità del post fordismo consiste nell'aver messo il linguaggio al lavoro. Oggi in certe officine, potrebbero figurare degnamente cartelli speculari a quelli di un tempo: qui si lavora, parlate!»⁵⁴.

Ciò che qui vale la pena mettere a fuoco riguarda l'entrata prepotente della comunicazione all'interno della produzione. Come abbiamo già visto con la produzione snella, la comunicazione e il flusso di informazioni diventano essenziali per il corretto funzionamento della catena produttiva. Il metodo Toyota insegna, infatti, che nella produzione si deve comunicare, ma perché funzioni al meglio è necessario far circolare le informazioni e le notizie tra i vari livelli. Laddove nel fordismo la comunicazione è un fenomeno, come dire, quasi superfluo (in fabbrica si lavora e non si parla), nel nuovo sistema assume un ruolo essenziale, dal momento che rappresenta il connettore tra la produzione e il mercato. Nel fordismo-taylorismo l'accesso al linguaggio o è preventivamente interdetto agli operai oppure ha i caratteri di un linguaggio che progetta verticalmente i modi e i tempi della coordinazione tra i vari livelli, che elabora gli obiettivi e le strategie; nel postfordismo, invece, si assiste a una continua esortazione a utilizzare il linguaggio come mezzo indispensabile per aumentare la produttività, per mettere in circolo saperi, energie mentali, competenze, creatività.

Il linguaggio non è più squalificato, come accade nell'universo fordista, e la parola non si trova più esclusivamente là dove vengono elaborate le strategie imprenditoriali; adesso la comunicazione diventa la principale strategia produttiva.

Il lavorare comunicando è una strategia della cooperazione comunicativa che consiste appunto nell'appropriazione da parte del capitale (in termini di valorizzazione) dell'intelligenza collettiva, ossia della forza produttiva sociale che la cooperazione, che il lavorare insieme, l'essere parte di un organismo collettivo sprigiona. Lavorando insieme si cattura la socialità dei lavoratori.

L'informazione diviene il nucleo dei processi di produzione; in questa maniera il postfordismo inaugura un modo di comunicare produttivo in cui la catena del flusso di produzione costituisce il lavoro e non ne rappresenta solamente un aspetto. Nel postfordismo il processo lavorativo si presenta come «un insieme fluido e complesso di atti linguistici, una sequenza di asserzioni e un'interazione simbolica»⁵⁵. Non si tratta, infatti, soltanto di un sistema di sorveglianza e coordinamento delle macchine, ma, più profondamente, la produzione si serve della conoscenza come materia prima. Le prestazioni linguistiche accompagnano la generazione del prodotto e l'esecuzione, in una situazione per cui la reciprocità comunicativa diventa mezzo e fine, obiettivo e scopo. Il lavoro basato sulla comunicazione possiede una natura relazionale; ciò vuol dire che non ha una struttura finalistica predeterminata dal momento che lo scopo è costituito dal lavoro linguistico stesso. Per questo motivo si parla anche di femminilizzazione del lavoro, intendendo, con questa espressione, la deriva relazionale, flessibile, informale e anche fluida che il processo di produzione assume⁵⁶.

Se dunque la catena di montaggio fordista appare muta in quanto, in nome della netta divisione tra luoghi di programmazione e luoghi di esecuzione, le operazioni vengono eseguite meccanicamente, quella post-fordista si presenta come una produzione parlante, in cui vi è una circolazione continua di informazioni e in cui a ciascuno è espressamente richiesto di esprimersi.

Si passa, quindi, da un sistema in cui la comunicazione rappresenta un elemento di disturbo, che destabilizza ed è anche capace di bloccare la produzione, a uno in cui si esorta alla comunicazione. Mentre in precedenza si stabilisce una sorta di rapporto disgiuntivo, per cui chi lavora lo fa silenziosamente, eseguendo delle mansioni monotone per cui non si ritiene necessario parlare, oppure chi parla si assume il rischio

di sospendere il processo; ora le due cose finiscono per coincidere: lavorare è parlare/parlare è lavorare. Si assiste, cioè, all'equivalenza tra comunicazione e produzione: il linguaggio fa l'organizzazione, organizza la produzione, gestisce il lavoro. Il linguaggio finalizzato alla produzione crea un tipo di lavoro che può essere facilmente descritto come l'insieme di atti comunicativi.

Il lavoro, in questo senso, diventa cognitivo in quanto è investito di riflessività. Non conta ciò che si dice ma il fatto che si parla: «Tutti i lavoratori entrano in produzione in quanto parlanti-pensanti»⁵⁷. L'operazione a cui l'organizzazione postfordista del lavoro mette mano è allora una grande mobilitazione della capacità di avere un linguaggio:

«Il puro e semplifica fatto-che-si-parla, la capacità di produrre ogni genere di testi; non ipotesi, invece ciò-che-si-dice, ossia il particolare contenuto semantico. Con una formulazione un po' scherzosa: la comunicazione fatica ("pronto, pronto", "sì, ci sono") è diventata un modello di comportamento lavorativo»⁵⁸.

La non specializzazione linguistica da tratto caratteristico della specie umana, si trasforma in un requisito di tipo professionale, pur rappresentando, beninteso, la fine di qualsiasi professionalità che si dovrebbe apprendere inizialmente durante un percorso scolastico-universitario. Come vedremo più avanti, alla preparazione convenzionale, impersonale, nozionistica della scuola si preferisce il concetto di formazione; concetto che focalizza l'attenzione, allo stesso tempo sull'incompetenza strutturale dell'individuo e sull'idea di un apprendimento basato sull'esperienza e in ultima istanza, sulla vita stessa. È proprio per questa ragione che si crea un cortocircuito tra la sfera della professionalità e quella personale: bisogna trasformarsi, in qualche misura, in professionisti della vita o del vivere. L'assenza di specializzazione rappresenta il requisito fondamentale per essere ingaggiati nel sistema lavorativo, dal momento che una tale "incapacità" segnala la disponibilità totale a fare esperienza in tutti i campi, il che significa, ancora una volta, essere disposti a vivere; disponibili, con un'espressione forse un po' rozza, a sperimentare vita. La vita, stessa, con tutto il suo bagaglio di esperienze, incarna un ruolo formativo, forma, cioè, la soggettività professionale del lavoratore. La non specializzazione diventa, quindi, una forma di specializzazione – specialisti nel vivere – nella misura in cui ciò che è richiesto al lavoratore per essere impiegato, è l'essere il più aderente possibile alla propria forma biologica.

Questi elementi di anticipazioni risulteranno essenziali più avanti: quando indagheremo in maniera analitica la consulenza filosofica tutti questi motivi risuoneranno. Potremmo dire, giusto a titolo preventivo, che al pari del consulente filosofico, il lavoratore odierno deve essere, secondo l'espressione di Achenbach, come vedremo, specialista del non-speciale.

In particolare, lo si può dire già da adesso, la trasformazione in senso manageriale della produzione contemporanea, che affonda le proprie radici nella lettura del fenomeno da parte di Foucault e Virno, ha come fine l'elaborazione di una nuova figura professionale a metà tra l'imprenditore e il filosofo che lavora tramite le proprie esperienze personali. La posta in gioco è mostrare, allora, come la filosofia non solo collabori ma si inserisca perfettamente nello spirito e nella direzione neoliberale, post-fordista, manageriale (poco importa qui l'accuratezza terminologica) della contemporaneità: la filosofia che si fa pratica filosofica introietta il paradigma economico-politico contemporaneo.

Appare allora, possibile tenere tutto insieme: gli studi di Foucault, Virno, il management, la svolta consulenziale della filosofia, l'attualità, la critica.

Ciò sarebbe tanto vero che, in linea con quanto sostiene Foucault, in rapporto alla trasformazione del lavoro in un comportamento di tipo soggettivo, anche in Virno, il lavoro rappresenta un comportamento di tipo biologico. Ancora più profondamente, il principio del lavoro, la ragione d'essere del lavoro, riconduce le sue radici direttamente al biologico. In questo senso Virno intravede una declinazione in senso immateriale della categoria di forza-lavoro teorizzata, com'è noto, da Marx.

Virno, tuttavia, risulta ben più radicale: pensa, infatti, che tutto il progetto della critica dell'economia politica marxiana sia il tentativo di ri-pensare il segreto del nesso tra potenza e atto come chiave per comprendere la logica capitalistica. Se ciò è vero, ne deduce Virno, la forza-lavoro costituisce un altro concetto, che nella sua astrattissima concretezza, mostra il punto in cui natura e storia si toccano, il punto in cui la natura, in quanto potenza che si fa atto, si fa reale.

La rivoluzionaria scoperta di Marx è arcinota: il lavoro prima ancora di essere una merce è una *forza*; ossia una mera possibilità, un'energia, una potenza non ancora in atto, inattuale, non presente. Non reale. Il capitalismo si basa, allora, sulla possibilità di mercificare una possibilità, nella misura in cui ciò che si vende è un lavoro che è ancora da compiere, una pre-disposizione a lavorare, l'aspettativa di un lavoro futuro. La forza-

lavoro significa, insomma potenzialità di lavoro. Secondo la bella definizione dei Grundrisse, essa consiste nella «somma di tutte le attitudini fisiche e intellettuali esistenti nella corporeità»⁵⁹. Definita come l'insieme delle potenzialità mentali, psichiche, affettive e somatiche di un corpo umano, il concetto di forza-lavoro racchiuderebbe davvero l'idea della natura umana come un insieme di potenzialità disapplicate che pretendono una forma empirica per attualizzarsi.

Anche il lavoro, depurato da qualsiasi determinazione concreta, tipo di specializzazione creativa, inclinazione professionale o talento che sia, coincide con la messa in opera della forza umana. Il lavoro si trasforma nella condizione generalizzante che accomuna ed eguaglia tutti gli uomini; tuttavia, allo stesso tempo, assume proprio per la sua condizione generalizzata una forma astratta (praticamente una non-forma) senza alcuna definizione: «Il lavoro come lavoro è lavoro»⁶⁰. La qualità generale del lavoro, infatti, consiste nell'essere senza qualità, priva di un'eventuale qualificazione: qualità senza qualità. Mero dispendio di energie, la forza-lavoro è la possibilità generale di qualsiasi forma di lavoro, cioè di attività. Grazie a queste definizioni che vedono la forza-lavoro come ciò che fa sì che qualsiasi opera sia possibile, già in Marx ci sarebbe, secondo Virno, l'equivalenza tra lavoro e vita: «Il puro e semplice *bios*, acquista una specifica importanza in quanto tabernacolo della *dynamis*, della mera potenza»⁶¹.

Se la potenza è inseparabile da chi la incarna, nella misura in cui non si accumula né si consuma, bensì si produce e riproduce continuamente, allora, curare e amministrare il processo vitale vuol dire prendersi cura del sostrato che fa da base alla forza-lavoro.

In questo senso il capitalismo è, già da sempre, nel cuore della sua forma più originaria, immateriale: «La vita si colloca al centro della politica allorché la posta in palio è l'immateriale (e di per sé non presente) forza-lavoro»⁶².

Dal momento che la forza-lavoro è pensata in quanto potenza, la gestione della forza-lavoro diventa biopolitica poiché è nella vita che essa è contenuta. La vita ne contiene il sostrato materiale.

«Potete toccare la mia facoltà di linguaggio sentendomi parlare ma la mia facoltà di parlare non ha alcuna consistenza indipendente. Dove risiedono, allora, concretamente, le facoltà umane? Essendo potenziali, esse non hanno una manifestazione propria ma si esprimono fattualmente nella vita dell'essere umano. Il corpo vivente, allora, diventa centrale perché costituisce il sostrato di queste facoltà che, a loro volta, sono la forza lavoro. Anche se ciò che interessa il capitale è la forza lavoro, esso deve necessariamente porsi il problema di governare i corpi viventi, perché questi sono i depositari di tali forme di potenzialità. L'interesse a governare la vita - e dunque il sesso, la famiglia, la riproduzione, la malattia, la morte, l'eutanasia e vari altri aspetti della vita umana - non nasce per un generico dilagare della potenza statale;

la cura del corpo da parte del governo o dello Stato deriva dal fatto che i corpi viventi sono i tabernacoli, gli emblemi di quello che non si può dare a vedere di per sé: la forza lavoro»⁶³.

Tutto ciò che Marx può solo intravedere e intuire diventa evidente nella fase attuale del lavoro. Vi sarebbe, cioè, una sorta di esasperazione parossistica del concetto di lavoro come forza di vita incarnata nella soggettività dell'individuo: «Solo oggi, cioè, la forza-lavoro si presenta anche come potenza mentale, cognitiva e linguistica. [...] Nella situazione contemporanea la forza-lavoro coincide in tutto e per tutto con la vita della mente. E in primo luogo con la facoltà del linguaggio»⁶⁴. Dovrebbe essere chiaro, allora, il motivo per cui la categoria di forza-lavoro è tanto importante per Virno: rappresenta un altro luogo in cui si palesa il divenire sociale, il *farsi* forma sociale di un invariante biologico.

La forza-lavoro si distingue nettamente dal lavoro realmente compiuto; Virno lo ripete senza sosta seguendo la lezione marxiana: essa indica l'insieme delle facoltà somatiche e intellettuali dell'essere umano necessarie per lavorare. La categoria, per Virno, riassume veramente come in un piccolo compendio i tratti invarianti della specie, poiché è assolutamente generale, senza specificazioni, completamente indeterminata: esprime la potenzialità generica di fare qualcosa.

L'aspetto inedito, rispetto a Marx e che fa del capitalismo un bio-capitalismo, è che questa nozione generalissima di capacità di fare qualcosa, è diventata vita della mente, la vita del pensiero, la facoltà di linguaggio. Il pensiero, in questo caso, non va identificato con l'attività psichica o neuronale né tantomeno con una realtà data; si riferisce piuttosto alle espressioni linguistiche o espressioni dotate di senso. La domanda su che cos'è il pensiero, allora, è esattamente il problema della distinzione tra una espressione dotata di senso e un fenomeno privo di questo requisito. Nell'ipotesi di Virno pensiero equivale a sorgente, a condizione di possibilità del senso, a potenza che si connette alla natura umana e alla facoltà di produrre, comprendere e trasmettere senso:

«Potenza generica, indeterminata: in essa non è prescritta l'una o l'altra specie particolare di atti lavorativi, ma qualsiasi specie, tanto la fabbricazione di una portiera quanto la raccolta di pere, tanto il chiacchiericcio di una telefonista delle *chat-lines* quanto la correzione di bozze. [...] Parlando della forza-lavoro ci si riferisce implicitamente a ogni sorta di facoltà; competenza linguistica, memoria, motilità ecc. Solo oggi, in epoca postfordista, la realtà della forza-lavoro è all'altezza del suo concetto»⁶⁵.

Solamente nella società postfordista si è sviluppato pienamente il concetto di forza-lavoro, inteso non solo come predisposizione fisica, ma soprattutto mentale e linguistica.

Ciò evidenzerebbe la cesura tra vecchio capitalismo e l'età postfordista: l'unica realtà che ha reso praticamente vero il processo di astrazione della forza-lavoro in quanto *dynamis*, estendendola anche alla vita della mente.

Esempio di ciò è appunto la potenzialità biologica del linguaggio la cui analogia con la forza-lavoro dovrebbe essere adesso evidente: «Come la forza-lavoro è una potenzialità aperta a tutto, non riducibile cioè a una certa classe di lavori eventuali, così la facoltà di linguaggio è indiscriminata attitudine a parlare, non riducibile a un complesso di atti linguistici potenziali»⁶⁶. Con l'entrata della comunicazione all'interno del processo produttivo, il lavoro è strutturato secondo moduli lavorativi agili, e la forza lavoro deve essere polivalente, capace di spostarsi da una mansione all'altra grazie a una duttilità facilitata dal fatto che il luogo di lavoro si trasforma in una vetrina, in uno spazio trasparente in cui ciascuno ha la sua massima visibilità, ogni intoppo può essere facilmente evitato e le informazioni circolano tempestivamente⁶⁷.

Abbiamo visto il cambio di paradigma tra forza lavoro intesa nel senso del taylorismo e quella reinventata dal post-fordismo, dove spiccano come parole d'ordine, al posto della specializzazione, l'adattabilità, la flessibilità e la capacità di «lavorare comunicando»⁶⁸. Prerequisiti per una soggettività che possa essere messa a lavoro, linguaggio e pensiero, finiscono essenzialmente per coincidere dal momento che descrivono la generalissima capacità di esposizione della mente, della vita della mente. Per mettersi a lavoro, allora, basta parlare e pensare.

5. *Formazione permanente e flessibilità*

Alla luce di quanto detto finora, si dovrebbe cominciare a capire che l'operazione di Virno tende a fare delle comuni facoltà umane (linguaggio, intelligenza, capacità di astrazione e di correlazione, conoscenza) la premessa comune, lo sfondo biologico che ogni singolo ha alle spalle quando comincia ad agire. Questa naturalizzazione e universalità dell'intelletto umano si incrocerebbe nella forza-lavoro, punto in cui il linguaggio e l'intelletto diventano un elemento sociale concreto ed empirico. Oltre alla

potenzialità non specializzata vi sono, lo dicevamo prima, altre due caratteristiche filogenetiche della specie umana che Virno prende in esame: neotenia e disambientamento.

Per quanto riguarda la neotenia, detta anche infanzia cronica, si tratta di un concetto che Virno riprende dalla teoria paleoantropologica, la quale considera l'uomo un animale che resta fin dalla nascita incompleto, lacunoso, immaturo, a causa di una serie di ragioni evolutive che non gli permettono di completare il suo sviluppo prima della nascita. Ciò lo condanna ad una lunga e ininterrotta infanzia, intesa come periodo in cui acquisire gli strumenti per stare al mondo negati dalla sua nascita prematura.

La neotenia condanna l'uomo a uno statuto di infanzia perenne che

«significa innanzitutto assenza di un codice comunicativo bell'e fatto, istintivo; significa una iniziale afasia, ovvero una mera potenza-di – dire che, come tale, è ancora un non-dire. L'infanzia esemplifica bene la sinonimia tra lacuna e potenzialità. l'infanzia nell'essere umano non è un episodio transeunte, ma un modo di essere permanente»⁶⁹.

L'uomo, dunque, è definito un essere instabile, destinato a un apprendimento ininterrotto: «A un infanzia cronica corrisponde un cronico inadattamento, da mitigare volta per volta con dispositivi sociali e culturali»⁷⁰. Questa caratteristica biologica, tipica dell'animale umano, sarebbe ancora una volta introiettata e resa produttiva dal capitalismo contemporaneo che fa quindi della facoltà di apprendimento perenne una necessità sociale e un requisito professionale. Senza soluzione di continuità, allora, il lavoratore odierno, proprio come un'esponente dell'*Homo sapiens* (o sarebbe più giusto dire proprio *perché*) si sottopone ad una continua catena di apprendimenti, rinnovando ogni giorno il suo statuto di essere che apprende:

«La formazione non ha fine. Accompagna, come un esplicito contrappunto, tutte le tappe dell'attività produttiva. Anzi, è parte integrante di quest'ultima: lavorare significa, in certa misura, ri-formarsi. Si tratta per l'appunto come recitano le inchieste sociologiche, di una formazione ininterrotta. Non episodio transeunte, ma condizione cronica. Causa della formazione ininterrotta, è certo, la flessibilità degli impieghi e delle mansioni; ma anche, e forse, soprattutto, il ruolo crescente assolto dal sapere e dall'informazione nel ciclo produttivo»⁷¹

Caratteristica della nostra specie è, dunque, avere un'infanzia incredibilmente lunga accompagnata da un apprendimento, inteso come sperimentazione e ambientamento, altrettanto lungo poiché necessario alla sopravvivenza della stessa specie. La

formazione, più che essere un periodo circoscritto, nella natura come nella fabbrica si trasforma in uno stato naturale del lavoratore contemporaneo.

L'organizzazione del lavoro, avrebbe, cioè, pienamente assunto e sfruttato la congenita incompletezza dell'animale uomo. È della capacità di saper imparare (imparare ad imparare) che bisogna fare sfoggio nei colloqui di lavoro: «Non conta tanto, si badi, ciò che di volta in volta si è appreso, ma la continua esibizione della propria generica potenza di apprendere»⁷². Potenza che sopravanza sempre le singole attuazioni, dato che, proprio come il linguaggio non si consuma nelle lingue, la disponibilità di apprendere non si dissolve nelle attitudini, nei comportamenti imparati. Come vedremo, nel prossimo capitolo, le pratiche filosofiche riprendono quest'idea dell'apprendimento continuo come disamina continua della propria esistenza e soprattutto nell'atteggiamento propriamente socratico della consapevolezza del "sapere di non sapere". Il lavoratore, la categoria più generica sotto la quale racchiudiamo la figura del professionista e dell'imprenditore, allora, deve essere veramente socratico ammettendo, in tutta umiltà, di non possedere la verità ma di essere un uomo che la cerca, esperandola e praticandola nella vita. Ciò significa, ancora una volta, che ciò che si deve dimostrare è la propria intenzione di apprendere, di imparare, con spirito critico e predisposizione al dialogo. Si pensa e si parla: non si deve mai smettere di farlo. Il pensiero e il linguaggio sussunti dal capitale diventano il motore che ne garantisce il funzionamento. La macchina dell'obbedienza economico-politica funziona, allora, potremmo dire, con il mantenimento costante dell'uso della ragione.

Stesso discorso vale per il disambientamento che, come dovrebbe essere già emerso, esprime la congenita impossibilità per l'essere umano di possedere un ambiente, chiuso e delimitato da istinti precostituiti, e di essere "condannato" a una mobilità perenne. Corrispettivo sociale di quest'ultimo è la flessibilità. Prima ancora di essere un imperativo volto allo snellimento della produzione, all'allargamento dei mercati, alla risposta a certe congiunture economiche la flessibilità

«indica, più in generale, una forma di vita, una mentalità, un complesso di abitudini. Flessibile è, insomma, un modo di stare al mondo. In questione è la domestichezza con l'instabilità, l'addestramento alla precarietà, la prontezza nel fronteggiare l'imprevisto, l'abilità nel destreggiarsi tra un alto numero di possibilità alternative»⁷³.

L'operazione di cui si sta parlando corrisponde al tentativo di trasformare la razionalità neoliberale in una società conforme alla natura umana; una società interamente biologica. Fare della società postfordista la società della flessibilità vuol dire applicare alla società-ambiente dei criteri naturali; fino a farla coincidere con una forma di vita. Una flessibilità che si coniuga con una illimitata capacità di cambiare in maniera indifferente lo spazio lavorativo, di giostrarsi in varie e indeterminate prestazioni lavorative:

«Flessibilità nel passare da un impiego all'altro, flessibilità nel variare le mansioni all'interno di un determinato posto di lavoro. La flessibilità scatenata, che contraddistingue il processo lavorativo contemporaneo, è la trascrizione fedele, anzi il calco pedissequo, della non-specializzazione biologica. Davvero flessibile, duttile, plastico è l'animale indefinito»⁷⁴.

La flessibilità, secondo Virno, rappresenterebbe esattamente un modo contingente, determinato e storico di manifestarsi di un dato della natura umana. Dal momento che la nostra specie non ha un ambiente circoscritto ed è bombardata da una miriade di sollecitazioni ambientali, di fronte alle quali non ha un sistema operativo già pre-costituito, non è capace di tradurre ciò che percepisce in un compito in "un da fare"; questa insicurezza, questa incertezza e precarietà ambientale e biologica converte l'uomo in un animale estremamente disorientato, plastico *ergo* flessibile. Di qui la grande svolta del paradigma postfordista: invece di nascondere questo dato di fatto e di creare delle istituzioni per formare un animale semi-specializzato, il sistema socio-economico traduce la non-specializzazione nella regola sociale dell'universale e indiscriminata flessibilità. Non rappresenta un freno, una protezione, uno smussamento, al contrario costituisce il luogo della sua più grande esibizione.

Perfetto animale di questo mondo-ambiente, allora, il soggetto che lavora non deve fare altro che esprimere al meglio le proprie non-qualità biologiche. Secondo Virno, quindi, il capitalismo contemporaneo traducendo questo dato della natura umana in una regola sociale la istituisce come tale. Quando Virno parla di formazione interrotta, allora, non nomina solamente un aspetto tra gli altri che emerge nel sistema di produzione contemporaneo, come l'apologetica del capitalismo fa credere. Come abbiamo visto, in effetti, l'ordine del discorso post-fordista indaga e spiega le cause della svolta rinvenendole in fattori esterni alla trasformazione del processo capitalistico: il mercato, la mondializzazione, le tecnologie informatiche. È ovvio, sostiene Virno, che tutto ciò

deve essere preso in considerazione, e deve essere ritenuto esterno solo nella misura in cui risponde al mutamento che il capitale stesso produce, tuttavia non risulta sufficiente. La posta in gioco, infatti, è un'altra: per la prima volta un aspetto invariante della natura umana si presenta in una determinata forma sociale e politica. Non solo. Il punto cruciale risiede nella metamorfosi sociale di un elemento della natura umana, che diviene norma di governo delle condotte degli individui, diremmo con Foucault, e principio di gestione della produzione di ricchezza, ossia l'interazione e lo scambio uomini-ambiente, nel linguaggio di Virno.

La trasfigurazione sembra completa: un dato naturale, biologico diventa la norma di azione e inter-azione degli uomini e, quindi, regola sociale della produzione. Per la prima volta nella Storia, se così si può dire, governa veramente la natura umana.

Quando Virno dice flessibilità sta pensando a un paradigma di tipo ontologico: indica una forma di vita, una mentalità, un complesso di abitudini, un modo, cioè, di stare al mondo. Flessibilità nel passare da un lavoro all'altro, flessibilità nel variare le mansioni all'interno di uno stesso posto di lavoro. L'istanza perennemente attiva è quella di organizzare un'opera di regolazione e sorveglianza perenne su un ciclo produttivo largamente automatizzato. Bisogna essere sempre disponibili, e sempre disponibili ad intervenire, qualora qualcosa non funzioni. Traspare qui, molto chiaramente, il principio della trasformazione del lavoro in comportamento: tutto ciò che deve fare il lavoratore consiste nel comportarsi in un certo modo. Un modo che tuttavia non è imposto dall'alto: ciò di cui l'impresa ha bisogno è che il lavoratore si comporti come si comporterebbe lui stesso se fosse al suo posto. Sembra senza dubbio una tautologia: comportati come ti comporteresti, fai quello che faresti, sii quello che sei. Comportarsi in maniera duttile significa proprio questo: non rispondere a degli atteggiamenti preformati, precostituiti, ma essere se stessi, fare in qualche misura ciò che si sente di fare. Attuare quel comportamento razionale adeguato alla situazione che abbiamo visto nel capitolo precedente. Il lavoratore si presenta come l'uomo che accetta la realtà e che in base a questa agisce, comunica, si comporta (in maniera uniforme e interscambiabile). Del resto, si domanda, giustamente Virno:

«Quali sono i principali requisiti richiesti ai lavoratori dipendenti? Abitudine alla mobilità, capacità di restare al passo con le brusche riconversioni, ad attività sposata a qualche intraprendenza, duttilità nel trascorrere dall'uno all'altro gruppo di regole, attitudine ad un'interazione linguistica tanto banalizzata quanto unilaterale, consuetudine a destreggiarsi tra limitate possibilità alternative»⁷⁵.

La produzione si giova dell'incertezza di aspettative e gioca dentro un flusso di possibilità interscambiabili nel quale l'abilità sta nel saper deviare con prontezza dall'una all'altra. Vale a dire la capacità di destreggiarsi tra opportunità astratte e qualità professionale: «La non specializzazione biologica dell'*Homo sapiens* non resta sullo sfondo, ma guadagna la massima appariscenza storica come universale flessibilità delle prestazioni lavorative»⁷⁶. Si può dire, allora, che l'unico talento che conta nella produzione postfordista è non avere talento, nella misura in cui si richiede semplicemente di corrispondere al proprio patrimonio filogenetico. Se l'essere umano si caratterizza esattamente per la propria abitudine a non contrarre durevoli abitudini, cioè, nell'abilità a saper intervenire in maniera tempestiva di fronte agli eventi, allora ogni individuo è appunto un perfetto imprenditore del proprio capitale umano. Qualora si possedesse una competenza univoca, una specializzazione dettagliata, una qualità determinata e determinante si sarebbe destinati ad essere rigettati dal sistema in quanto, è il caso di dirlo, contro-natura. Ritorna qui, in un'altra declinazione, ma sempre forte l'idea del neoliberalismo come il governo della natura umana.

La congenita incompletezza dell'animale umano, la sua infinità possibilità di apprendere, la sua disponibilità alla mobilità, sarebbero l'epifenomeno biologico, la trasposizione biologica dei capisaldi della società post-fordista: mente-lavoro, formazione permanente e flessibilità. Ancora meglio le forme di soggettività richieste e prodotte dall'organizzazione-impresa sarebbero lo specchio esatto delle costanti specie-specifiche della non-specializzazione, neotenia e disambientamento.

L'unica produzione possibile, nel sistema immateriale post-fordista, si trova nel linguaggio, nelle relazioni, negli affetti, nelle emozioni, nella vita: in una parola capitale umano.

Il capitale umano che produce se stesso, la natura che produce e ri-produce se stessa: il neoliberalismo è un sistema che si morde la coda. Devi essere flessibile per produrre flessibilità, devi usare il linguaggio per creare linguaggi, devi essere naturale per produrre natura.

Sia chiaro: si tratta di requisiti che non derivano da generazioni di disciplinamento industriale, quanto piuttosto da una socializzazione che ha il suo epicentro fuori del tempo di lavoro. Dati che si acquisiscono durante una prolungata permanenza in uno

stadio pre-lavorativo o precario, durante quel tempo che, se dovessimo seguire la suddivisione della giornata lavorativa al tempo del capitalismo pre-fordista, costituirebbe il tempo cosiddetto libero. Qui, invece, il tempo libero si configura come il tempo della formazione perpetua in cui si impara, si esercita e si allena la propria natura umana. Nell'attesa di un impiego gli individui sviluppano talenti genericamente sociali e si allenano alla precarietà, alla mutevolezza. Un agire duttile in grado di far fronte alle più diverse eventualità:

«Ricordiamoci delle due celebri definizioni aristoteliche dell'*Homo sapiens*: “animale che ha linguaggio” e “animale politico”. Animale che ha linguaggio: il discorso verbale, parte integrante della nostra costituzione biologica, qualifica ogni sorta di affetti e percezioni. Animale politico: carattere transindividuale (o, se si preferisce, *pubblico*) della mente umana, sua capacità di interagire, cooperare, adattarsi al possibile e all'imprevisto. Ebbene, a me pare che le due antiche definizioni sintetizzino bene ciò che si deve intendere per vita-messa-al-lavoro. Le effettive doti professionali (si fa per dire) richieste al lavoratore postfordista, ossia all'"uomo flessibile", consistono nella facoltà di significare/comunicare e nella facoltà di (inter)agire»⁷⁷.

Comincia a guadagnare peso, allora, la prospettiva di un tipo di produzione immateriale in cui sono i comportamenti, tutte le componenti biologiche, le dimensioni mentali relazionali e affettive, emotive ad essere il centro della produzione della ricchezza. Tutto ciò che Marx chiama lavoro vivo. A diventare centrali sono le prestazioni comunicative, le competenze linguistiche, il sapere, l'immaginazione, il rapporto tra lavoratori.

Nel tardo capitalismo, il processo lavorativo mobilita i requisiti più universali della specie: percezione, linguaggio, memoria, affetti. La cooperazione sociale, come vedremo tra poco, diviene un'azione comune, un insieme di relazioni cognitive, emotive, politiche.

Obiettivo del capitalismo post-fordista è allora riuscire a organizzare tutto il lavoro sotto forma di una collettività di parlanti.

6. *Virtuosismo inoperoso dell'intellettualità*

Nel sistema di produzione postfordista, detto molto semplicemente, la comunicazione si trasforma nella principale forza produttiva. La comunicazione, come interazione di pensiero e linguaggio, diviene ciò che produce valore oggi. Comunicazione si traduce, a ben vedere, con *dialogo*, per marcare il carattere relazionale e per così dire attivo

dell'interazione tra pensiero e linguaggio che nel dialogo trova la propria collocazione perfetta. Soffermarsi a lungo e diffusamente sulla svolta critico-linguistica dell'apparato economico del sistema post-fordista, per come è delineata da Virno, anche se non rappresenta il nostro problema principale, ma solo la cornice nel quale esso si staglia, risulta indispensabile, ai fini della nostra ricerca, poiché prepara il terreno per definire l'angolazione per una critica, al contempo economico, politica e filosofica della consulenza filosofica. Quando si legge che le pratiche filosofiche *sono dialogo*, allora, è d'obbligo fare riferimento a questa concezione del dialogo che non è neutrale, non è imparziale, non è scontata e non è innocente. Il dialogo è diventato un'operazione economica su cui si fonda il dominio politico contemporaneo. Nel destino della contemporaneità neoliberale ne va, anche e soprattutto, del destino e del compito della filosofia.

Il pensiero, quando irrompe nel processo produttivo, cessa di essere un'attività inappariscente e diventa comunicazione, linguaggio, *dialogo*. Quest'ultimo si caratterizza, infatti, non a caso per la sua natura pubblica e esteriore, intrinsecamente politica.

Lavoro apparentemente senz'opera, improduttivo eppure massicciamente produttivo, poiché è da esso che deriva oggi la ricchezza, in cui il lavoratore si trasforma in un virtuoso della parola, in un manager del dialogo secondo il paradigma virniano: «Virtuoso è, per esempio, il pianista che ci offre un'esecuzione memorabile di Schubert, o il ballerino provetto o l'oratore persuasivo, o l'insegnante mai noioso, o il prete dal sermone suggestivo»⁷⁸. I virtuosi, cioè, gli artisti esecutori, sono coloro la cui attività trova il proprio compimento in se stessa, senza materializzarsi in un'opera durevole, in un prodotto che sopravviva all'esecuzione. Si tratta, allo stesso tempo, di un'attività che richiede necessariamente la presenza di uno spettatore, di un pubblico, di qualcuno che assista. Una vera e propria performance, intesa come esibizione che prevede, in mancanza di un oggetto concreto, la presenza e la testimonianza di altri.

Il concetto di virtuosismo sarebbe ripreso, anche in questo caso, da Marx e in particolare dalla questione decisamente spinosa della differenza tra lavoro produttivo e improduttivo. Secondo Marx, è improduttiva la forma di lavoro per cui non si investe capitale, ma si spende un reddito, e che di conseguenza non produce plusvalore. Si tratta, dunque, di un lavoro non funzionale all'autovalorizzazione del capitale. Di

conseguenza sono considerati improduttivi i lavori annoverabili tra i servizi non-separabili dalla soggettività che l'incarna e non materializzabili in merci autonome. Esempio di lavoro improduttivo è certamente il lavoro servile, per il quale si spende un reddito ma non si investe un capitale. Ma non solo: anche l'attività di una ballerina, un pianista, un professore rientra nella categoria di lavoro improduttivo.

Esistono, di conseguenza, due tipi di attività: da un lato quella che «ha per risultato merci che hanno un'esistenza indipendente dal produttore [...] libri, quadri, oggetti d'arte in generale in quanto distinti dalla prestazione artistica di chi li scrive, dipinge o crea»⁷⁹; dall'altro lato, ci sono tutte quelle attività in cui il prodotto è inseparabile dall'atto del produrre, cioè quell'attività che non si oggettiva in merce.

Nella seconda categoria rientrano, appunto, i virtuosi. Secondo Marx, la prima categoria deve essere considerata lavoro produttivo in quanto produce plusvalore, il lavoro senza opera, invece, resiste a questa definizione:

«Certo, anche le prestazioni virtuosistiche possono, in linea di principio, produrre plusvalore: l'attività di un ballerino, di un pianista ecc., se organizzata capitalisticamente può essere fonte di profitto. Sennonché Marx è turbato dalla forte rassomiglianza tra l'attività dell'artista esecutore e le mansioni servili, le quali, benché ingrate e frustranti non producono plusvalore e, quindi, rientrano nell'ambito del lavoro improduttivo. Lavoro servile è quello per cui non si investe capitale, ma si spende un reddito (esempio: i servizi personali di un maggiordomo)»⁸⁰.

I lavoratori virtuosi sono considerati da Marx lavoratori improduttivi, dal momento che se non c'è un prodotto finito non c'è plusvalore. Corrisponderebbero, dunque, a servizi personali. Quello virtuosistico è per Marx lavoro salariato ma non produttivo: «Il lavoro produttivo nella sua totalità fa sue le caratteristiche peculiari dell'artista esecutore. Nel postfordismo, chi produce plusvalore, si comporta – dal punto di vista strutturale beninteso – come un pianista, un ballerino ecc. e quindi come un uomo politico»⁸¹. In altre parole, è legittimo, secondo Virno, estendere la categoria di improduttivo a tutte le attività virtuosistiche, in cui il *performer* è inseparabile dalla sua opera: l'esibizione ha in se stessa il proprio compimento e si necessita la presenza di un pubblico.

La tesi è appunto questa: quando molte attività lavorative assumono la forma della prestazione virtuosistica, perché non producono opera (lavoro immateriale) ed esigono la presenza altrui e la relazione cooperativa con l'altro, possono acquisire caratteri affini sia al lavoro servile sia al lavoro improduttivo. Nel primo caso, il rapporto di lavoro

salariato acquisisce i caratteri della dipendenza personale, nel secondo l'espansione della socializzazione del processo lavorativo e l'inseparabilità tra lavoratore e prodotto rendono difficile la riproduzione del rapporto di capitale, e quindi l'estrazione di plusvalore dal lavoro. Il rapporto di lavoro assume le caratteristiche di dipendenza personale e il virtuosismo regredisce a lavoro servile. Accade dunque che tutto il lavoro produttivo assuma le sembianze del lavoro servile: l'inseparabilità del prodotto dall'atto del produrre innesca un processo di responsabilizzazione e di personalizzazione del rapporto di lavoro all'interno della produzione. L'affievolimento dei confini tra lavoro manuale e lavoro intellettuale fa sì che la prestazione lavorativa e la persona del lavoratore siano sempre meno distinguibili: è tutta la persona che mette in opera la prestazione, ed è essa nella sua interezza che viene sottoposta al rapporto di lavoro.

Non è un caso che Virno si sofferma sulle affinità che vi sono tra questo tipo di definizione di lavoro e l'attività propriamente politica fino a una totale dissoluzione dei confini tra attività intellettuale, azione politica e lavoro. Ancora meglio: il lavoro postfordista assorbe le caratteristiche dell'azione politica, dal momento che le doti richieste dal tipo di lavoro postfordista sono esattamente le doti che secondo una certa tradizione appartengono alla politica. Ciò comporterebbe secondo Virno il collasso della tripartizione dell'esperienza umana in lavoro, politica e pensiero.

In un testo intitolato *Virtuosismo e rivoluzione* del 1994, Virno si interroga sulla paralisi dell'agire politico contemporaneo e sulla possibilità di costruire un programma di liberazione dal capitale a partire dall'analisi della ripartizione dell'esperienza umana in lavoro (o poiesi), azione politica (o prassi) e intelletto (o vita della mente). Questa suddivisione dell'esperienza umana, sulla falsariga di una tradizione che risale ad Aristotele, e riproposta da Arendt negli anni '60 del Novecento, stabilisce la vicendevole esclusione degli ambiti: «Mentre si fa politica, non si produce, né si è assorti nella contemplazione intellettuale; quando si lavora, non si agisce politicamente esponendosi alla presenza altrui, né si partecipa della "vita della mente"; chi è dedito alla riflessione pura, si sottrae provvisoriamente al mondo delle apparenze, e quindi non agisce, ne produce»⁸². Il lavoro è agire strumentale finalizzato alla produzione di oggetti, che si svolge singolarmente e in cui non si pensa; l'intelletto è, invece, indole solitaria e improduttiva; la politica non produce e non pensa ma è pubblica, comporta, per usare l'espressione di Arendt, "l'esposizione agli occhi degli altri". Ora, ciò che

sottolinea Virno, è che nel modo di produzione contemporaneo questa distinzione tra le tre dimensioni dell'agire umano viene meno: «Le frontiere consuete tra Intelletto, Lavoro e Azione, hanno ceduto dovunque si segnalano infiltrazioni e teste di ponte»⁸³. Punto fondamentale è che il lavoro contemporaneo introietta molti caratteri che contraddistinguono l'esperienza della politica: la poiesi include in sé numerosi aspetti della prassi. Al contrario di Arendt, che interpreta la politica come imitazione delle regole del lavoro, Virno ritiene, invece, che sia il lavoro ad acquisire i connotati dell'azione politica. Nel lavoro contemporaneo sono presenti, quindi, tutti i caratteri del politico: l'esposizione agli occhi degli altri, la relazione con la presenza altrui, il virtuosismo, la mancanza di opera. Il capitalismo post-fordista, dunque, fa saltare in aria queste distinzioni: l'attività lavorativa è un'attività intellettuale e quindi virtuosa e quindi politica: «Si potrebbe dire che ogni azione politica è virtuosistica. Del virtuosismo essa condivide, infatti, la contingenza, l'assenza di un "prodotto finito", l'immediata e inaggrabile relazione con la presenza altrui. Per converso ogni virtuosismo è *intrinsecamente* politico»⁸⁴; proprio come nella politica il compimento dell'azione è interno all'azione stessa. Di conseguenza, l'azione politica appare come una duplicazione superflua dell'esperienza lavorativa, di cui quest'ultima assorbe i caratteri. Ricalcando procedure e stilemi che già contraddistinguono il tempo di lavoro, e offrendone una replica inefficace, una rete comunicativa e un contenuto conoscitivo più poveri di quelli esperiti nell'attuale processo produttivo, l'azione politica appare qualcosa di poco desiderabile. Questo spiegherebbe, e non è cosa da poco, secondo Virno il motivo dell'attuale crisi politica dal momento che la politica viene sussunta dall'esperienza lavorativa: «L'inclusione nella produzione contemporanea di certi tratti strutturali della prassi politica aiuta a capire perché la moltitudine postfordista, sia, oggi, una moltitudine spoliticizzata. Vi è già troppa politica nel lavoro salariato (in quanto lavoro salariato) perché la politica come tale possa godere ancora di un'autonoma dignità»⁸⁵. La politica diventerebbe qualcosa di poco desiderabile proprio nella misura in cui è dappertutto, in ogni momento dell'attività lavorativa. Attività lavorativa, ricordiamolo, che è diventata vita della mente. Nel momento in cui non esiste più un fuori dal lavoro, e il lavoro produttivo ha un'estensione naturale la politica conosce un'estensione totale che è paradossalmente pressoché nulla.

La cifra ultima del capitalismo post-fordista sta proprio nell'incapacità di discernere tra produzione e prassi, tra lavoro produttivo subordinato e tra competenze che fanno parte dell'ambito dell'azione politica; in questo senso il capitale si accaparra la performance del virtuoso – l'attività del lavoratore equiparata a quella dell'artista esecutore – e si concentra sull'atto del produrre piuttosto che sul prodotto. È in questo punto, tra l'altro, che comincia ad avere interesse la stessa vita del lavoratore e il suo essere sociale, nella misura in cui l'esecuzione virtuosistica ha bisogno di pubblico. Nel lavoro ritornano i caratteri della politica, i contenuti della socializzazione extralavorativa, un mondo della vita fatto di inclinazioni comuni, di opportunismo e cinismo nel destreggiarsi tra possibilità equivalenti tra lavori a tempo determinato. Anche il linguaggio verbale umano condivide le caratteristiche principali dell'attività politica: è ugualmente inoperoso e improduttivo, poiché non realizza prodotti e trova il suo fine solamente in se stesso; non è uno strumento impiegato in vista di un obiettivo; è pubblico poiché si nutre e crea interazioni. Il dialogo come l'attività politica, o meglio l'attività politica proprio in quanto dialogo e linguaggio produce relazioni. Parlare è un'azione – un'azione naturale – ma anche un'azione politica. Dire con Aristotele che l'uomo è un animale politico o che è un animale dotato di linguaggio è, dunque, per Virno sostanzialmente la stessa cosa: l'animale che ha il linguaggio è già da sempre un animale politico.

Il lavoro che fa proprie tutte queste sue caratteristiche appartiene alla categoria di lavoro inoperoso e quindi improduttivo, oppure, ancora meglio, "servile" nel linguaggio marxiano. In effetti la trasformazione in senso linguistico-comunicativo del lavoro e la sua dimensione servile sono direttamente collegati, anzi è proprio la dimensione linguistica che scatena il processo di servilizzazione. Infatti, nel momento in cui la produzione fa appello a ciò che è comune a tutti gli uomini, ossia la facoltà di comunicare, il fatto-che-si-parla, accade tuttavia che la condivisione di una facoltà comune, universale e pubblica, quella che tra poco chiameremo *general intellect*, ha come risultato la gerarchizzazione dei rapporti lavorativi in termini personali, privati e di conseguenza servili. La tendenza è quindi quella di trasformare il lavoro in una prestazione lavorativa di tipo personale, che si svolge, cioè, nell'ambito delle relazioni tra le persone e la cui professionalità si definisce in termini di servizi alla persona.

Nel lavoro improduttivo prevale l'elemento mentale-culturale, ossia le competenze linguistiche, le capacità relazionali e affettive, immaginazioni e *savoir faire*, che caratterizzano la produzione intangibile e immateriale. Si tratta di un lavoro improduttivo perché non produce un oggetto materiale, una merce quantificabile, un prodotto vive e sopravvive alla prestazione lavorativa, bensì coincide con quella: il prodotto coincide con quell'attività, con la performance.

Secondo l'ipotesi di Virno, il dualismo e *l'empasse* marxiana è superata nell'epoca postfordista poiché tutto il lavoro, compreso quello produttivo, sussume le caratteristiche dell'artista esecutore. Il lavoro diventa un'esecuzione virtuosistica, una performance. Esso «richiede uno “spazio a struttura pubblica” e somiglia a un'esecuzione virtuosistica (senza opera)»⁸⁶. Introiettando la comunicazione verbale e assumendo le caratteristiche di un'esecuzione virtuosistica il lavoratore diventa un virtuoso «un artista esecutore. [...] infatti, il modello basilare del virtuosismo, l'esperienza che ne fonda il concetto, è l'attività del parlante. Non l'attività di un locutore sapiente e forbito, ma di qualsiasi locutore»⁸⁷. Come abbiamo visto all'inizio del capitolo, ciò che emerge come requisito importante, è la semplice capacità di esprimere dei suoni, delle frasi che manifestino la capacità del parlante:

«Il linguaggio verbale umano, non essendo un puro utensile o un complesso di segnali strumentali (caratteristiche queste che ineriscono semmai ai linguaggi degli animali non umani: si pensi alle api, ai segnali mediante cui ordinano l'approvvigionamento del cibo), ha il suo compimento in se stesso, non produce (almeno: non di regola, non necessariamente) un “oggetto” indipendente e dalla stessa esecuzione enunciativa»⁸⁸.

Non esiste in questo senso un fine nel linguaggio che non sia compreso in se stesso. Per questo motivo si dice che «il linguaggio è “senza opera”»⁸⁹. Puro virtuosismo.

La semplice enunciazione «è una prestazione virtuosistica. Ed è tale anche perché, ovviamente, è connessa (direttamente o indirettamente) alla presenza altrui. Il linguaggio presuppone e, insieme, istituisce sempre di nuovo lo “spazio a struttura pubblica” di cui parla Arendt»⁹⁰. Parlare presuppone quindi sempre che ci sia qualcun altro dall'altra parte nella misura in cui il linguaggio struttura uno spazio pubblico, apre alla condivisione di significati, di simboli. Il linguaggio è in questo senso una relazione, un'attività relazionale molto vicina all'esibizione di un musicista, di un attore. La differenza è però comunque enorme, perché

«solo il parlante – a differenza del pianista, del ballerino, dell'attore – può fare a meno di un copione o di uno spartito. Il suo è un virtuosismo duplice: non solo non produce un'opera che sia distinguibile dall'esecuzione, ma non ha neanche un'opera alle proprie spalle, da attualizzare mediante l'esecuzione. Infatti, l'atto di parole si giova solamente della potenzialità della lingua, o meglio, della generica facoltà di linguaggio: non di un testo prefissato nei dettagli»⁹¹.

Ciò che fa il neoliberalismo è far divenire virtuosistica la produzione stessa in quanto si tratta della messa in opera dell'esperienza linguistica in quanto tale. Il neoliberalismo post-fordista riesce a valorizzare l'esperienza della capacità di parlare, mettendo a valore una caratteristica strutturale dell'essere umano. Vedremo nel prossimo capitolo che questa descrizione del lavoro come virtuosismo inoperoso aderisce, in maniera quasi sconvolgente, alla trasformazione professionale della filosofia che farà, lo anticipiamo, del consulente filosofico un virtuoso della parola. Come tale, se la filosofia è critica e linguaggio, allora la consulenza filosofica deve fare i conti necessariamente con la sua connaturata configurazione politica. Ma quale pensiero può resistere indenne alla sussunzione di ogni forma di critica, di linguaggio, di dialogo, di relazione all'interno del processo di produzione economico vigente? Sembra essere, dunque, inesorabile la sua cattura. La filosofia non appare, infatti, estranea, è questa l'ipotesi, alla trasformazione virtuosistica del lavoro. Anche i filosofi, come i lavoratori dei *call centers* sono dei lavoratori virtuosi che producono e consumano linguaggio.

Lo spartito che i virtuosi lavoratori postfordisti eseguono nel processo di produzione si chiama *general intellect*: l'*Intelletto* in quanto intelletto pubblico, sapere sociale complessivo, comune competenza linguistica; ossia l'intelletto in quanto generica facoltà umana. Se l'unico modello base del virtuosismo è il non-modello dell'improvvisazione, quindi la pura flessibilità, non-specializzazione e potenzialità dell'atto del parlare ciò si traduce in pensiero astratto e sociale: l'intellettualità di massa. Ora, il *general intellect* è frutto di una cooperazione sociale (ma in qualche modo pre-sociale) che va ben al di là di quella prettamente lavorativa, una specie di patrimonio collettivo, un possesso immateriale frutto della partecipazione comune alla vita della mente. Si tratta, insomma, della condivisione di attitudini comunicative e cognitive tipiche dell'animale umano. In questo senso si deve specificare pre-sociale, perché ha a che fare con “ciò che abbiamo alle spalle”, come spesso dice Virno, con ciò che tutti gli uomini condividono originariamente e prima di qualsiasi socialità possibile. Ancora

miglio: è proprio a partire da questo fondo comune che qualsiasi socialità è possibile. Il *general intellect* «è il nome che spetta all'ordinaria facoltà umana di pensare con le parole, allorché essa diventa la principale forza produttiva del capitalismo maturo»⁹².

Virno parla, infatti, di lavoratori cognitivi «la cui “natura comune” è il *general intellect*. Costoro in quanto “attualità ultime” del cervello sociale, sono individui individuati. [...] L'individuazione dei lavoratori cognitivi deve riguardare, in primo luogo, il loro essere cognitivi»⁹³. Il lavoratore odierno, allora, è un lavoratore cognitivo che mette a disposizione la propria mente-lavoro. Tutto il lavoro oggi è diventato manuale e intellettuale; è diventato lavoro di tipo cognitivo. Qualsiasi forma di lavoro trasformandosi in una prestazione lavorativa implica creatività, capacità di gestire imprevisti, utilizzo di facoltà mentali. I lavoratori, di conseguenza, sono lavoratori cognitivi, *knowledge workers*⁹⁴. Questo spiega anche perché il valore del lavoro è difficilmente misurabile in base al tempo, mentre sempre di più viene valutato in base alle competenze e ai risultati. Il valore generato dal lavoro cognitivo non dipende da un dato oggettivo (costo dei fattori produttivi, tempo impiegato), ma dal significato soggettivo che chi utilizza la conoscenza prodotta le assegna.

A corroborare questa tesi contribuirebbe il caratteristico aspetto transindividuale della mente, termine con il quale Virno intende, non i caratteri che accomunano tra loro gli individui, ma ciò che attiene alla relazione tra individui: «Nel singolo, gli aspetti transindividuali della facoltà del linguaggio, ossia della natura umana, si presentano inevitabilmente come incompletezza, lacuna, potenzialità. Ebbene questi caratteri difettivi, e però innati, segnalano che la vita della mente è fin dall'inizio, una vita pubblica»⁹⁵. Seguendo la logica marxiana, infatti, il rapporto tra i singoli individui non interviene in un secondo momento, ma è già insito nella mente del singolo individuo: «Il carattere esteriore, sociale, collettivo che compete all'attività intellettuale [...] diventa, la vera molla della produzione della ricchezza»⁹⁶.

Non a caso un altro termine per indicare l'intelletto generale è anche cooperazione, altro termine marxiano, ripreso in diversi contesti da Virno. In effetti, ciò su cui bisogna insistere è proprio il fatto che il post-fordismo fa saltare in aria la separazione binomica tra lavorativo ed extra-lavorativo, proprio perché fa diventare produttivo tutto ciò che concerne l'ambito non lavorativo. Dire che la cooperazione produce plusvalore significa che tutta una socializzazione transindividuale e “metropolitana”, tutti i comportamenti

collettivi extralavorativi diventano mansioni, compiti, diventano importanti per la valorizzazione del capitale. È importante che la forza lavoro dimostri di saper fare delle cose che non ha imparato dal capitale, ma che ha appreso vivendo. Per saper lavorare, allora, bisogna saper vivere.

Nel programma di Virno il *general intellect* non è riferito alla capacità scientifica oggettivata nelle macchine, bensì al complesso degli schemi logici, comunicativi e relazionali eccedenti il capitale fisso e che concernono direttamente il lavoro vivo, dunque, è in ogni senso decisiva la messa in opera dell'intelletto in generale, astratto e impersonale. Marx dimostrerebbe bene, secondo Virno, il carattere esteriore e l'indole pubblica del pensiero, catturata e messa a lavoro dal capitale. Nel postfordismo, tuttavia, l'intelligenza collettiva come rete di relazioni e conoscenze che si sviluppano all'interno della fabbrica, anziché rappersersi (o meglio *inferrarsi* come preferisce dire Virno) nelle macchine, cioè nel capitale fisso, diventa attributo del lavoro vivo ossia della forza-lavoro. Si assisterebbe, in questo modo, a una sovrapposizione dei termini: il *general intellect* appare e si esplica, innanzitutto, sotto forma di interazione comunicativa, astrazione, *performances* dialogiche, giochi linguistici:

«Il concetto di *general intellect*, di un intelletto che non appartiene a Mario o a Giovanna, ma, al pari dell'aria che tutti respiriamo, figura come risorsa comune alla specie. Il pensiero è impersonale: l'“io penso” deve cedere il posto a un più realistico e decente “si pensa”. Ed è pubblico: si insedia cioè nel mondo delle apparenze, esibendo la tipica consistenza dei fatti materiali, incisivo quanto un bacio o una rivolta in strada. Per Marx, nulla è meno interiore e meno solitario della ragion pura»⁹⁷.

Virno poggia l'attenzione sul carattere pubblico dell'intelletto che si coniuga nel postfordismo come cooperazione, agire di concerto del lavoro vivo, competenza comunicativa degli individui. Il lavoro vivo, dunque, anziché dissolversi e liberarsi attraverso la propria ipostatizzazione nella macchina si declina come intelligenza collettiva.

General intellect vuol dire proprio questo: l'insieme delle conoscenze che costituiscono il fulcro della produzione sociale e preordinano tutti gli ambiti vitali. Il carattere esteriore, sociale, collettivo che compete all'attività intellettuale diventa, secondo Marx, la vera molla della produzione della ricchezza. Allo stesso modo la fase dell'intellettualità di massa è declinata sotto forma di ideazione, progettazione, promozione e commercializzazione dei prodotti. Il processo lavorativo postfordista ha

come elemento fondante proprio la condivisione di attitudini linguistiche e cognitive: ciascun lavoratore (in quanto forza-lavoro) entra nella produzione primariamente in quanto parlante e pensante. Si assiste dunque alla messa a lavoro dell'intelletto.

Questa sarebbe, ancora una volta, la grande rivoluzione del capitalismo: un pensiero astratto della mente umana viene immediatamente estrinsecato e incide con la potenza di un fatto tra i fatti. Nella misura in cui le caratteristiche della prassi intervengono e qualificano il modo di lavorare nell'epoca del *general intellect*, possiamo dire che i piani di prassi e poiesi si sovrappongono per produrre ricchezza, per riprodurre e modificare la natura, l'ambiente e l'essere della prassi linguistica.

In una sorta di pensiero circolare, allora, l'interpretazione virniana del *general intellect* si ricollega esattamente alla questione della natura umana. L'intellettualità di massa, infatti, appare come una rete di singolarità individuate che lavorano insieme cooperando e la cui ragione d'essere è il cooperare stesso, il fatto, cioè della comune appartenenza alla medesima natura umana. Se poi aggiungiamo che la natura umana si configura come quella potenza di pensare e di dire che è il linguaggio, ecco che il cerchio si chiude: lo spartito che i lavoratori socializzati virtuosi e inoperosi suonano corrisponde esattamente al linguaggio-sapere socialmente accumulato; l'intelletto umano in generale con le sue capacità di astrazione, immaginazione, di meta-rappresentazione.

Quando produrre corrisponderà a un'intensificazione e miglioramento delle condizioni comunicative della cooperazione, la linguisticizzazione del processo di lavoro risulta senza dubbio completata. Cioè a dire l'unico requisito richiesto (quello di non avere requisiti) è migliorare la comunicatività della mente sociale, potenziare la rete comunicativa delle singole forze-lavoro attraverso la produzione di sempre nuova e continua cooperazione.

Lo spartito dei virtuosi, il *general intellect*, allora, corrisponde a ciò che vi è di comune nell'esperienza. Ancora una volta con Kant, la ragione critica.

Quella capacità intellettuale di matrice kantiana, traducibile come l'esperienza del coraggio e della decisione di essere soggetti pensanti, diventa uno strumento di lavoro, una forza-lavoro, o meglio ancora: mente-lavoro. Ancora una volta, sotto un'altra prospettiva, si può guardare in controluce la forma che può assumere la ragionevolezza dell'obbedienza: la sussunzione della categoria di forza-lavoro, dentro quella di intelletto generale, dice che l'obbedienza alla ragione è diventato il principale fattore di

accumulazione di ricchezza per il capitale. Il “ragionate quanto volete e su tutto quel che volete ma obbedite” diventa allora: *Ragionate quanto volete e su quel che volete e lavorate!* Il lavoro, per la prima volta, si trova ad essere perfettamente in linea con la capacità critica dell’Intelletto e, in termini virniani, con il virtuosismo inoperoso della politica. Per la prima volta lavorare vuol dire obbedire alla propria ragionevolezza. Ecco l’ulteriore passaggio rispetto a Foucault: quando al lavoratore è permesso di pensare, o meglio gli viene ingiunto di pensare e di condividere il proprio pensiero a parole, il potere perde il suo volto arcigno e diventa una gestione naturale e ragionevole: «Le risorse umane sono qualcosa al di sopra di ogni misurazione. Le capacità di queste risorse possono estendersi illimitatamente quando ogni persona comincia a pensare»⁹⁸.

-
- 1 P. Virno, *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Rubettino, Soveria Mannelli 2001; Id., *Scienze sociali e natura umana. Facoltà di linguaggio, invariante biologico, rapporti di produzione*, Rubettino, Soveria Mannelli 2003; Id., *Esercizi di esodo. Linguaggio e azione politica*, Ombre corte, Verona 2002; Id., *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
 - 2 Alla domanda sul rapporto con Foucault, in una intervista, Virno risponde: «Appartengo a una generazione che ha letto tutte le opere di Foucault pensate per la pubblicazione. Diverso è il Foucault che è uscito dopo con le riflessioni sulla biopolitica, i corsi al *Collège de France* [...]. Io penso di Foucault, l'ho detto tante volte, che fu un grande pensatore che ha pagato un prezzo altissimo per aver ignorato Marx. È come se avesse dovuto scoprire, con una fatica personale immensa cose che nel marxismo avrebbe potuto trovare fin dall'inizio. Per cui ho sempre pensato che molti dei contributi di Foucault abbiano un equivalente forte, vivido, non tirato per i capelli in Marx: il governo della vita nei capitoli sull'esercito salariale di riserva, i disoccupati ecc. In Marx non solo ci sono già tali elementi, ma soprattutto la base effettiva della biopolitica è la stessa nozione di forza-lavoro, perché è la forza lavoro – lavoro è una pura potenza, dunque niente che esiste concretamente. E allora se si vuole amministrare la forza-lavoro, occorre amministrare la vita in quanto tale, i corpi che contengono in sé questa cosa che non ha alcuna realtà autonoma, che è pura potenzialità psicosomatica di produrre» (T. Rispoli, *Tra teoria politica e antropologia materialistica. Intervista a Paolo Virno*, disponibile su http://www.filosofia-italiana.net/wp-content/uploads/2016/06/Rispoli_Virno.pdf). Evadendo in qualche modo la domanda e riconoscendogli di non volergli riconoscere molto, Virno ammette effettivamente la presenza di Foucault nelle sue opere sotto forma di un'assenza, o parafrasando Derrida, di un fantasma. Un discorso differente va fatto per il Foucault della cura di sé e dell'ermeneutica del soggetto che Virno studia e a cui dedica un saggio intitolato *L'uso della vita* in P. Virno, *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*, Quodlibet, Macerata 2015, pp. 155-186.
 - 3 Si tratta di un dibattito pubblico tra Noam Chomsky e Michel Foucault avvenuto nel novembre del 1971 a Eindhoven in Olanda in occasione di una trasmissione televisiva e trasmesso poco dopo in forma parzialmente ridotta. La trascrizione integrale si deve a F. Elders – il moderatore del dibattito – pubblicata in *Human nature: justice versus power*, Souvenir Press, London 1974. La traduzione del colloquio in italiano, invece, è curata da I. Bussoni e M. Mazzeo: N. Chomsky – M. Foucault, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, DeriveApprodi, Roma 2005. Il dibattito, nella sua versione pressoché integrale, è stato recentemente caricato su *youtube* all'indirizzo: <https://www.youtube.com/watch?v=3wfnI2L0Gf8&t=3497s>. Rappresenta senza dubbio un evento di particolare pregio e rarità poiché resta l'unica occasione di incontro pubblico tra i due pensatori. Anche se, tuttavia, non si può fare a meno di notare, d'accordo con Virno, che, probabilmente per la natura inevitabilmente un po' teatrale della televisione, il dialogo non è per niente fluido: piuttosto fermi nella loro rigidità i due autori restano sordi alle osservazioni l'uno dell'altro. Invitati a dibattere sull'esistenza della natura umana e sulle sue conseguenze politiche, di tale concezione l'impostazione del dibattito crea una sorta di divisione manichea tra Chomsky, fortemente innatista, e Foucault, interamente storicista, due posizioni diametralmente opposte e inconciliabili tra il primo che crede nell'esistenza della natura umana e l'altro che perentoriamente la nega. Una volta che la conversazione si sposta sulle derive politiche, assume toni più accesi e per nulla concilianti: per Chomsky la fede nell'invariante biologico diventa la legittimazione del suo impegno politico e la giustificazione delle sue idee sulla disobbedienza civile, mentre Foucault fa notare la pericolosità tanato-politica della coincidenza tra natura umana e giustizia e le "gravi" conseguenze sul piano socio-politico. Si può concordare con Virno, dunque, che quello di Eindhoven costituisce, fondamentalmente, un dialogo tra sordi. Sui temi sollevati nel colloquio relativi a Chomsky si veda due dei suoi numerosi libri: N. Chomsky, *Il potere. Natura umana e ordine sociale*, Editori Riuniti, Roma 1997; Id., *Linguaggio e libertà. Dietro la maschera dell'ideologia*, Net, Milano 1998.
 - 4 M. Foucault, *Tecnologie del sé*, a cura di L. H. Martin – H. Gutman – P. H. Hutton, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 5.
 - 5 M. Foucault, *Della natura umana*, cit., p. 11.
 - 6 P. Virno, *Scienze sociali e natura umana*, cit., p. 15.
 - 7 M. Foucault, *Della natura umana*, cit., p. 37.
 - 8 Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, tr. it E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1998; Id., *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, tr.

-
- it. G. Bogliolo, Rizzoli, Milano 1999. Per una dettagliata ricognizione del pensiero filosofico di Foucault, si veda P. Amato, *Ontologia e storia. La filosofia di Michel Foucault*, Carocci, Roma 2011.
- 9 M. Foucault, *Della natura umana*, cit., p. 70. Vale la pena rilevare che a circa metà dibattito, la discussione si sposta sul politico e, in particolare, ci si interroga intorno alla legittimità di una concezione della giustizia ricavata dall'idea di natura umana e, ancora più in generale, su quella di società giusta. Emergono, in questo modo, tutte le conseguenze, agli occhi di Foucault persino allarmanti, della prospettiva di Chomsky: la prefigurazione di una società della realizzazione della natura umana: «La natura umana non è soltanto un trascendentale storico, o un concetto sorto dall'*episteme* moderna per stabilizzare il neonato oggetto delle scienze umane; essa è piuttosto l'orizzonte plastico in cui ogni individuo 'diventa' umano solo differenziandosi da altri – nel modo di articolare il linguaggio, di esercitare il potere, di vivere il desiderio o di conquistare la padronanza di sé. Ed è inevitabile che in questo processo avvengano delle esclusioni, si affermino delle gerarchie, si rovescino dei valori. Là dove Chomsky indica come *invariante biopolitico*, sulla scorta della sua grammatica universale, i valori dell'umanesimo: giustizia, libertà, dignità, concepiti indimostrabilmente come condizioni di possibilità di un armonico sviluppo linguistico e dunque morale dell'uomo [...], Foucault, dal canto suo, indica nell'umanesimo il prodotto di una determinata configurazione epistemica della cultura occidentale: la biopolitica è il nome che egli ha dato alle strategie governamentali con cui i suddetti valori sono stati *venduti* come desiderabili alle popolazioni; [...] la biopolitica è in sostanza il territorio desertico, e perciò *disumano*, su cui la vita rivela e sopporta la propria infondata, e infondabile, politicizzazione» (E. De Concilis, *Recensione a Della Natura umana*, in "Kainos", n. 6/2006, p. 4). Su questo punto Virno concorda con Foucault, in un'altra occasione dirà infatti, che il rapporto tra natura umana e pensiero politico può avere una deriva reazionaria: «In altre parole per molto tempo chi diceva: "la natura umana è questa", intendeva in realtà dire: "ubbidite!"» (P. Virno, *Moltitudine e natura umana*, in "Circolo Sociale", 14/05/2005, disponibile all'indirizzo www.pensierinpiazza.it/archivio/.../39-paolo-virno-moltitudine-e-natura-umana.html). Là dove cresce la natura umana cresce anche l'obbedienza. Cfr. S. Catucci, *La "natura" della natura umana*, in N. Chomsky – M. Foucault, *Della natura umana*, cit.; S. Berni, *Biopolitica e natura umana in Michel Foucault*, in AA.VV., *Tecnometamorfosi. Della soggettività contemporanea*, n. 34/2008, pp. 107-116.
- 10 Potrebbe essere utile qui, fare un passo indietro per ricordare che tutti gli studi che Foucault dedica, negli anni '60 (quindi nel decennio prima del dibattito di Eidhoven), alla ricostruzione archeologica del sapere moderno, vale a dire delle sue possibilità storiche di possibilità, sono, senza dubbio, riconducibili all'eredità della critica kantiana. Senza potere adesso approfondire la questione, è sufficiente dire in questa sede che l'idiosincrasia che Foucault mostra nel dibattito verso il concetto epistemologico di scienza è riconducibile al tentativo di rileggere tutto il sapere moderno secondo la lente del metodo, se così si può dire, archeologico. Metodo che a partire da una certa interpretazione dell'analitica della finitudine, dell'a-priori e del trascendentale kantiano, si propone di mostrare che la sfera di tutti i concetti possibili, compreso quello di uomo, sono l'esito di uno specifico, contingente, storico, campo epistemico. L'orizzonte all'interno del quale Foucault rifiuta la concezione di natura umana è da ricondurre, quindi, alla cosiddetta analitica della finitudine che scopre, attraverso l'a-priori storico su cui poggiano le esperienze e le conoscenze di un'epoca specifica, la finitezza di qualsiasi rappresentazione.
- 11 M. Foucault, *Introduzione all'antropologia pragmatica*, cit., p. 38.
- 12 *Ivi*, p. 36.
- 13 P. Virno, *Moltitudine e natura umana*, cit. Il termine biopolitica non è usato da Virno con molto agio. Ricorre nei testi, nelle interviste sempre "*en passant*" e quasi sempre con lo scopo di delimitare il campo di ricerca di appartenenza, collocandosi, in questo modo, all'interno della tradizione filosofica bio-politica italiana. L'impressione è quella di un certo disagio nel riconoscere la paternità foucaultiana del termine; la difficoltà è complicata ancora di più dall'incapacità di collocare Virno all'interno di un vero e proprio movimento filosofico, di una specificità italiana, secondo l'espressione di Esposito in merito alla cosiddetta *Italian Theory*. Cfr. R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010. Se in effetti, ciò che accomuna gli autori che ne farebbero parte (Agamben, Cacciari, Esposito, Marramao, Negri, Cimatti e altri) – pensatori estremamente differenti tra loro – sarebbe l'interesse circa il nesso *bios* e storia e la loro declinazione in senso politico (da qui il radicamento bio-politico) allora Virno ci rientrerebbe a pieno diritto. Tuttavia non sembra che Virno abbia mai accettato questa etichetta: preferisce, piuttosto, laddove richiesto e in virtù del proprio travagliato percorso politico, riconoscersi nel filone operaista.

-
- Interessante, a questo proposito è un'intervista informale, disponibile su *you tube* all'indirizzo <https://www.youtube.com/watch?v=IogJs1qp1ZI>, in cui Virno dà una sua specifica interpretazione di tradizione e di operaiismo. Non è secondario notare, infine, che in quella sede dichiara espressamente che lo sfondo metodologico dal quale lui, e gli operaiisti, partono è esattamente l'ontologia del presente, interpretata da Virno come comprensione della fisionomia (come carattere ontologico della condizione umana) del presente attraverso lo studio dei fenomeni recenti. Su questo si veda: P. Garofalo, *Linguaggio e bio-politica nel dibattito italiano contemporaneo*, in "Rifl" n. 9/2015, pp. 122-145; D. Gentili – E. Stimilli, *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, DeriveApprodi, Roma 2015; M. Mazzeo, *La nutella e gli schiaffi. Filosofia e linguaggio nell'operaiismo italiano*, in "Rifl", n. 9/2015, pp. 174-192. Sull'*Italian theory* e *Italian thought*, problemi e dibattiti si rimanda: M. Hardt - P. Virno, *Radical Thought in Italy. A potential politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1996; L. Chiesa – A. Toscano *The Italian difference: between nihilism and biopolitics*, re-press, Melbourne 2009; D. Gentili, *Italian theory. Dall'operaiismo alla biopolitica*, Il Mulino, Bologna 2012; F. Buongiorno – A. Lucci, *Che cos'è Italian Theory? Tavola rotonda con Roberto Esposito, Dario Gentili, Giacomo Marramao*, in "Lo sguardo", n. 15/2014, pp. 11-23.
- 14 P. Virno, *Scienze sociali e natura umana*, cit., p. 18.
 - 15 *Ivi*, pp. 18-19.
 - 16 Della questione della natura umana se ne parla ampiamente nella rivista *Forme di vita*, fondata, tra gli altri, proprio da Virno, ma attualmente interrotta. La rivista concepita con l'intenzione di sottolineare l'urgenza e la necessità riguardo al problema del rapporto tra vita e potere proprio alla luce dei cambiamenti economico-politico attuali: "è possibile comprendere e descrivere la natura umana come ciò che permane nell'uomo al di là delle contingenze, dei determinati modi di vita e di produzione? Quali conseguenze e quali progetti politici se ne possono dedurre? Cfr. AA. VV., *Forme di vita*, DeriveApprodi; P. Virno, *Linguaggio, politica e natura umana*, intervista a cura di F. Milazzo, *H@ecceitasweb.*, disponibile su <http://haecceitasweb.com/2011/01/18/linguaggio-politica-e-natura-umana-unintervista-a-paolo-virno/>. Cfr. anche D. Marconi, *Filosofia e scienza cognitiva*, Laterza, Bari 2008.
 - 17 Zanini scrive a proposito di Foucault, che «l'economico è ovunque e non c'è mai». Si tratta di un problema «centralmente periferico» (A. Zanini, *L'ordine del discorso economico. Linguaggio delle ricchezze e pratiche di governo in Michel Foucault*, Ombre corte, Verona 2010, p. 8). Forse Virno pensa a questo quando afferma che Foucault, accecato dall'ossessione per il potere, si sia dimenticato della produzione, del lavoro nella sua materialità. Senza dubbio, in Foucault, l'economico ha il volto del governo. Siamo così sicuri, tuttavia, che fare dell'economico un dispositivo razionale di governo che presiede alla produzione della vita; e dall'altro lato, il punto di congiunzione tra natura e storia, siano davvero due posizioni incompatibili?
 - 18 Con il termine taylorismo si indica il mutamento introdotto alla fine del XIX secolo nell'organizzazione della produzione industriale sulla base delle teorie concepite dall'ingegnere americano Taylor. Si tratta, brevemente, di una grande operazione di organizzazione della produzione industriale su basi scientifiche e razionali. Criterio guida del taylorismo è la creazione di una produzione di massa basata sulla concezione di mercato illimitato nel senso dell'infinita espandibilità della domanda, il cui unico limite sta nella capacità produttiva, ossia nell'offerta. È per questo motivo, allora, che il taylorismo punta a un'intensificazione della produttività del lavoro attraverso una forma di razionalizzazione che comporta un profondo ripensamento del modo di lavorare: un complesso sistema di pianificazione gerarchica e burocraticamente organizzato volto a mettere in atto un processo di produzione continuativa. Disciplina rigorosa del lavoro attraverso l'iperspecializzazione dei compiti, direzione organizzativa estremamente dettagliata e programmata da una rigida organizzazione manageriale formata da dirigenti qualificati; fissazione anticipata degli obiettivi di fabbrica sul breve e lungo periodo, lavoro standardizzato e uniforme, rigida separazione tra la fase della progettazione ed quella di esecuzione del lavoro, distribuiti spazialmente e temporalmente in contesti differenti: questi in breve i tratti salienti del taylorismo. Al fenomeno del taylorismo viene associato, e in alcuni casi addirittura identificato, quello del fordismo, ovvero l'organizzazione di fabbrica basata sulla produzione in serie e sulla catena di montaggio che, agli inizi del XX secolo, viene concepita da Ford per le sue industrie automobilistiche. A questo proposito, H. Ford, *La mia vita e la mia opera*, tr. it. S. Benico, Casa Editrice Apollo, Bologna 1925; M. Revelli, *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro*, Einaudi, Torino 2001; G. Bonazzi, *Storia del pensiero organizzativo*, vol.1, *La questione industriale*, Franco Angeli, Milano, 2002; F. W.

-
- Taylor, *L'organizzazione scientifica del lavoro*, tr. it. F. Garella – L. Grandi, – L. Zannini, Etas, Milano 2004; M. Revelli, *Introduzione* a T. Ohno, *Lo spirito Toyota. Il modello giapponese della qualità totale. E il suo prezzo*, Einaudi, Torino 2004; G. Della Rocca – V. Fortunato, *Lavoro e organizzazione. Dalla fabbrica alla società postmoderna*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- 19 Le trasformazioni macro-economiche degli anni 1970-'80, riconducibili, per lo più, alla globalizzazione dei mercati e al processo di competitività su scala mondiale, mettono in crisi gli stabili paradigmi organizzativi di tipo taylorfordista e inaugurano dei modelli di organizzazione improntati alla "flessibilità", alla trasformazione, alla capacità di adattamento, all'innovazione e alla creatività: «Crescente turbolenza, velocità e incertezza, innalzato livello della competizione, tassi di innovazione tecnologica estremamente elevati, clienti ogni giorno più esigenti e differenziati, sono alcuni dei principali fenomeni che hanno indotto le organizzazioni aziendali a confrontarsi, negli ultimi anni, con processi di profonda trasformazione: da strutture monolitiche imperniate su un sistema gerarchico, pietrificato nelle piramidi della *job description*, a strutture a rete, sempre più essenziali e dinamiche. Tale rivoluzione strutturale, che ha segnato la crisi del modello gerarchico, ha lasciato il passo a una nuova forma organizzativa che si caratterizza per essere piatta, corta, rapida, flessibile, processiva e capace di apprendere» (D. Boldizzoni, *Management delle risorse umane. Dalla gestione del lavoratore dipendente alla valorizzazione del capitale umano*, Il Sole 24 ore, Milano 2007, p. 132). Si assiste a una frammentazione del processo produttivo, a una scomposizione della produzione di beni e servizi, a una riorganizzazione e una ridistribuzione della produzione in unità produttive in catene reticolari su scala mondiale, a una velocizzazione della distribuzione grazie allo sviluppo delle tecnologie informatiche. Siamo di fronte a una forma di "specializzazione flessibile" – secondo l'espressione di Piore e Sabel – della produzione ovvero una strategia di innovazione permanente, che punta alla scelta di adattarsi ai cambiamenti costanti, e quindi di far diventare costante il cambiamento piuttosto che cercare di controllarlo. Ciò è possibile solo nella misura in cui le organizzazioni si identificano sempre di più a dei sistemi viventi e complessi. Cfr. M. Piore – C. Sabel, *Le due vie dello sviluppo industriale. Produzione di massa e produzione flessibile*, a cura di A. Bagnasco, ISEDI, Torino 1987. Per un approfondimento su *reengineering* e del *downsizing* si veda quella che può essere considerata la Bibbia sul tema: M. Hammer – J. Champy, *Ripensare l'azienda. Un manifesto per la rivoluzione manageriale*, tr. it. P. Tongiorgi, Sperling & Kupfer, 1994.
- 20 T. Ohno, *Lo spirito Toyota*, cit., p. 7.
- 21 M. Revelli, *Introduzione* a T. Ohno, *Lo spirito Toyota*, cit., p. XVII.
- 22 L'espressione è di S. Wood, *Japanisation and/or Toyotism?*, in "Work, Employment and Society", n. 4/1991, citata da Revelli, *Introduzione*, cit., p. XX.
- 23 *Ivi*, p. XXI.
- 24 *Ivi*, p. XXXI. Su *just in time*, si veda Y. Monden, *Produzione Just in Time. Come si progetta e si realizza*, tr. it. P. Motta – T. Draghi, ISEDI, Torino 1986; M. Revelli, *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro*, Einaudi, Torino 2001. Sul toyotismo M. Cusumano, *The Japanese Automobile Industry, Technology and Management at Nissan and Toyota*, Harvard University Press, Cambridge 1985; R. J. Shonberger, *Tecniche produttive giapponesi. Nove lezioni di semplicità*, a cura di F. Turco, Angeli, Milano 1990; B. Coriat, *Ripensare l'organizzazione del lavoro. Concetti e prassi del modello giapponese*, tr. it. C. Vercellone, Dedalo, Bari 1991; S. Shingo, *Il sistema di produzione giapponese Toyota dal punto di vista dell'Industrial Engineering*, R. Vervelli, Angeli, Milano 1991; J. P. Womack – D. T. Jones – D. Ross, *La macchina che ha cambiato il mondo. Passato, presente e futuro dell'automobile secondo gli esperti del MIT*, tr. it. A. Belloni, Rizzoli, Milano 1991.
- 25 M. Revelli, *Introduzione*, cit., p. XXXIV.
- 26 *Ibidem*.
- 27 L'espressione è ancora di Revelli: *ivi* p. XXXV.
- 28 *Ibidem*.
- 29 *Ivi*, p. XXXV. «L'ambiguità trae origine dal fatto che un sistema produttivo che culmina nel JIT è efficientissimo se tutto gira al meglio ma è estremamente fragile se sorge un qualunque intoppo. Di conseguenza per poter funzionare quel sistema richiede un ambiente sociale assolutamente collaborativo e un'estrema dedizione al lavoro. Nel JIT, scrivono i testi di management, il lavoro umano diventa più responsabile ma più impegnativo; più flessibile ma più diligente, più di gruppo ma più controllabile; meno burocratico ma non meno vincolante sul piano dei rapporti interni alla comunità di lavoro. [...] In particolare occorrono lavoratori non solo flessibili e polivalenti ma anche disposti a eventuali prestazioni straordinarie – di orario e di competenza – per affrontare le criticità. [...] Il successo dell'impresa in JIT dipende totalmente dalla disponibilità dei lavoratori a collaborare.

[...] È sufficiente un rifiuto, un rallentamento perché gli effetti sul flusso produttivo siano immediati e dirompenti. Spetta quindi al management consolidare un quadro di relazioni industriali in cui i dipendenti non siano tentati di usare quelle capacità di vulnerazione. Con il JIT l'impresa fa una scommessa: sguarnisce le difese storiche erette contro la conflittualità vista come un destino inevitabile della produzione industriale e convoglia tutte le risorse ad alimentare un «monoflusso» dove non ci sono polmoni né seconde linee di difesa. Di qui la prospettiva di un mutamento antropologico dei rapporti umani in fabbrica, dove le forme di lotta di epoca fordista sono destinate ad apparire sempre più come un cimelio di archeologia industriale» (G. Bonazzi, *Storia del pensiero organizzativo*, cit., p. 166).

30 Cfr. *infra* cap. V.

31 P. Virno, *Scienze sociali e natura umana*, cit., p. 6.

32 *Ivi*, p. 47.

33 *Ivi*, p. 57.

34 *Ivi*, p. 22. Cfr. P. Virno, *Il paradosso della filosofia, V Lezione magistrale CIEG, 14/12/2009 - Sapienza Università di Roma, Villa Mirafiori*, disponibile all'indirizzo: <http://www.cieg.info/wp-content/uploads/2013/12/Virno.pdf>.

35 P. Virno, *Diagrammi storico-naturali. Movimento new global e invariante biologico*, in "Forme di vita", n. 1/2004, p. 105.

36 P. Virno, *Scienze sociali e natura umana*, cit, p. 26. Virno chiama tradizione della modestia un filone di pensiero alimentato da biologi (Gould), paleontologi (Leroi-Gourham), antropologi e filosofi (Pico, Herder, Gehlen), che collocano la differenza tra l'animale e l'uomo nella carenza di istinti e in un insieme di lacune qualitative. In altre parole, l'animale umano sarebbe più povero degli altri animali in quanto carente di alcuni primitivismi organici e di una serie di istinti specializzati. La mancanza di istinti, inteso come un codice di comportamento complesso trasmesso alla specie attraverso il DNA, fa dell'uomo un essere volubile e vulnerabile che non conosce a priori il proprio comportamento. Laddove, infatti, qualsiasi animale possiede un suo ambiente al quale è destinato fin dalla nascita, per tutta la vita fino alla morte l'uomo non ha una sfera uniforme e angusta, ma un mondo aperto di finalità possibili in cui muoversi attraverso dei sensi molto meno specializzati e conformati organicamente su un obiettivo e quindi più deboli ma allo stesso tempo molto più adattabili a qualsiasi occasione. Le rappresentazioni dell'uomo non seguono un indirizzo univoco, non possedendo una maestria pratica e né tantomeno un linguaggio di tipo animale. Per ogni animale il linguaggio è l'estrinsecazione di rappresentazioni sensoriali che si traducono in istinti: il linguaggio, i sensi, le rappresentazioni, gli istinti sono innati e immediatamente connaturali. Al contrario l'uomo non parla con l'istinto assoluto e si limita a restare muto per natura nella sua incapacità sensoriale fiacca e disorientata, bisognoso e carente di un linguaggio di tipo strumentale e finalistico. Queste tesi appartengono a Herder e vengono riprese nel Novecento da Gehlen, che aggiunge all'idea della carenza istintuale quella della mancanza di un contesto vitale specifico, che in zoologia viene definito "ambiente". L'uomo è condannato a svolgere la propria esistenza in un contesto vitale generico, indeterminato, un "mondo", un contesto vitale sempre parzialmente indeterminato e imprevedibile. Questa indeterminatezza apre al carattere problematico dell'esistenza umana, idea condivisa anche da un altro fondatore dell'antropologia filosofica: Plessner. Se l'animale incastrato in un ambiente reagisce con innata sicurezza agli stimoli esterni, traducendoli in un repertorio di comportamenti funzionali all'autoconservazione, l'uomo, in quanto disambientato, deve maneggiare un profluvio di sollecitazioni prive di una precisa finalità biologica. Nei termini di Plessner, l'animale "aperto al mondo" mantiene sempre una disaderenza nei confronti degli stati di cose e degli eventi in cui si imbatte. L'apertura al mondo, con il grado assai elevato di potenzialità indifferenziata che comporta, è correlata, sotto il profilo filogenetico, a una scarsa specializzazione istintuale, e alla neotenia, ossia alla permanenza di caratteri infantili anche in soggetti adulti. Proprio perché non si adatta all'ambiente e proprio perché non sviluppa organi specializzati possiede degli organi immaturi, cioè ad uno stadio embrionale. La neotenia, appunto, come base filogenetica dell'indeterminatezza, della potenzialità e della non specializzazione umana, si può definire come la «persistenza di tratti giovanili anche in soggetti adulti, dovuta a un ritardamento dello sviluppo somatico» (S. J. Gould, *Ontogenesi e filogenesi*, a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano 2013, p. 483). *L'Homo sapiens* è «un parto costitutivamente prematuro» come dice Virno riprendendo Portmann e proprio per questo resta «un animale non definito» (A. Gehlen, *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano 1983, p. 36). Per ragioni legate all'evoluzione, in particolare l'immatùrità celebrale dell'infante umano al momento del parto, l'uomo si trova in uno stato di

infanzia prolungata e con un rapporto di dipendenza maggiore dagli adulti e un bisogno di apprendimento ininterrotto. È proprio per compensare a tutto ciò che, secondo Gehlen, l'uomo costruisce delle "protesi culturali", come la tecnica, il lavoro, le organizzazioni sociali, la comunicazione. In questo senso l'organizzazione delle società tradizionali riflette la tendenza "naturale" dell'animale umano alla costruzione di nicchie pseudoambientali: «L'uomo non vive in un rapporto di adattamento organico a, o di inserimento in, determinate "sfere" naturali indicabili con precisione, ma la sua costituzione lo costringe a, ma lo rende anche capace di, un'attività intelligente, progettuale, che gli permette di approntare tecniche e mezzi della sua esistenza a partire dalle più diverse costellazioni di circostanze naturali grazie a una trasformazione previsionale delle stesse. Per questo vediamo vivere questa specie dappertutto, in deserti, zone polari, alta montagna e steppe, in paludi e sull'acqua e in tutti i climi: non si può indicare perciò un ambiente o un milieu, specifico, a cui egli sarebbe assegnato» (A. Gehlen, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1990, p. 64). La cultura, nel senso più ampio del termine, è dunque una compensazione innata delle lacune della nostra specie: ecco perché per Gehlen essa «è la prima natura dell'uomo» (*ivi*, p. 109). Su tutto questo si veda J. G. Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio*, a cura di G. Necco, Ses, Roma 1954. Sulla teoria dell'ominazione precoce: L. Bolk, *Il problema dell'ominazione*, a cura di R. Bonito Oliva, DeriveApprodi, Roma 2006. Per uno sguardo generale sull'antropologia filosofica almeno per ciò che ci interessa qui: U. Fadini, *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Franco Angeli, Milano 1984; AA.VV., *L'uomo, un progetto incompiuto. Significato e attualità dell'antropologia filosofica*, Quodlibet, Macerata 2002-2003; AA. VV., *Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen*, a cura di A. M. Pansera, Mimesis, Milano 2005.

37 P. Virno, *Scienze sociali e natura umana*, cit., p. 26.

38 *Ibidem*.

39 *Ivi*, p. 34.

40 *Ivi*, p. 23.

41 *Ibidem*. Vale la pena ricordare che Agamben in *Infanzia e storia* pensa l'infanzia come il luogo in cui si fa esperienza autentica del linguaggio. L'infanzia (dal latino *infans* – colui che non può parlare) è un tempo in cui non si parla ancora pur essendo già da sempre interni al linguaggio; quando si ha linguaggio pur non avendo la possibilità di attualizzarlo: «Gli animali non entrano nella lingua: sono sempre già in essa. L'uomo, invece, in quanto ha un'infanzia, in quanto non è sempre già parlante, scinde questa lingua una e si pone come colui che per parlare deve costituirsi come soggetto per il linguaggio, deve dire io» (G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 2010, p. 50). La definizione di uomo come animale che ha il linguaggio è messa in discussione proprio nella misura in cui viene nell'infanzia il non ancora uomo è messo di fronte a un'assenza nella presenza: ha linguaggio ma non ha ancora linguaggio, ha linguaggio ma non può parlare. Ciò segna anche la sua distanza abissale con l'animale che, essendo sempre immerso nella comunicazione specifica della specie di riferimento, non conosce la differenza tra la possibilità del "parlare" e il "parlare" stesso, tra la potenza e l'atto, tra l'essere oggetto e l'essere soggetto di un linguaggio. Si tratta di un'esperienza trascendentale dell'aver-luogo del linguaggio in cui non vi è lingua, nessuna determinazione particolare, ma solo l'istituzione in sé e per sé, il «fondamento indicibile» (*ivi*, p. 42). Nell'infanzia, dunque, i paradossi del linguaggio si palesano nella loro evidenza disegnando una situazione limite: un al di fuori del linguaggio dentro il linguaggio. Collocandosi al di qua della differenza tra il linguaggio e il parlare l'infanzia rappresenta l'esperienza di un inespriabile, dello, potremmo dire con Virno, sfondo ontologico dell'essere umano. Indagare l'infanzia significherebbe dare una voce a questo *tra*.

42 P. Virno, *Scienze sociali e natura umana*, cit., p. 23.

43 *Ivi*, p. 55.

44 Virno concorda con Saussure nel ritenere la lingua un'istituzione che ha una vita preindividuale e sovraperonale. Preindividuale poiché prescinde dal singolo individuo parlante e sovraperonale poiché è già da sempre un fenomeno collettivo, una relazione tra una molteplicità di individui che parlano. In questo senso il singolo parla solo perché già da sempre inserito in una massa di parlanti. Prerogativa della lingua è allora il fatto che sia un'esperienza condivisa: si tratta, come dice, di un patrimonio intrapsichico determinato da il tra della relazione intersichica. «La lingua storico-naturale attesta la priorità del "noi" sull'"io", della mente collettiva sulla mente individuale. [...] La lingua, tuttavia, oltre a essere sovraperonale, svolge anche una funzione integrativa e protettiva nei confronti della facoltà di linguaggio. La facoltà, ossia la disposizione biologica a parlare, è una

semplice potenzialità ancora priva di realtà effettuale, simile a uno stato di afasia. Siamo organizzati per parlare ma ancora non parliamo: quest è l'infanzia. La lingua, fatto sociale o istituzione pura, pone rimedio all'infanzia individuale, ossia a quella condizione in cui non si parla pur avendone la capacità. Essa protegge dal primo e più grave pericolo cui è esposto l'animale neotenco: una potenza che resta tale, priva di atti corrispondenti. La differenza tra facoltà di linguaggio e lingue storicamente determinate – differenza che, lungi dal rimarginarsi, persiste anche in età adulta, facendosi valere ogni volta che si produce un enunciato – conferisce una tonalità istituzionale alla vita naturale della nostra specie. Si potrebbe dire che soltanto la lingua è un'istituzione effettivamente mondana, tale cioè da riflettere nel suo stesso modo di essere la sovrabbondanza di stimoli non finalizzati biologicamente, nonché il cronico “distacco” dell'animale umano nei confronti del proprio contesto vitale. È istituzione che pone rimedio all'indeterminatezza e che dando forma alla potenzialità, la contiene; è ciò che rende possibile la differenza. La lingua è, insieme, più naturale e più storica di qualsiasi altra istituzione umana. Più naturale: a differenza della moda o dello Stato, essa ha il suo fondamento in un “organo speciale preparato dalla natura”, ossia in quella disposizione biologica innata che è la facoltà di linguaggio. Più storica: la lingua non è mai vincolata all'uno o all'altro ambito oggettuale, ma concerne l'intera esperienza dell'animale aperto al mondo, dunque il possibile non meno del reale, l'ignoto proprio come l'abituale. La lingua dipende da certe condizioni genetiche, ma ha un campo di applicazione illimitato (giacché essa stessa può dilatarlo sempre di nuovo). Essa, rispecchiando la mancanza tipicamente umana di un ambiente circoscritto e prevedibile, è senza limiti, ma è proprio la sua illimitata variabilità, ovvero la sua indipendenza da circostanze fattuali e dati naturali, a offrire una protezione perspicua nei confronti dei rischi connessi a quella mancanza» (P. Virno, *Antropologia e teoria delle istituzioni*, disponibile all'indirizzo <http://eipcp.net/transversal/0407/virno/it>). Oltre a Saussure, Virno eredita le teorie di Simondon, secondo cui l'intersoggettività del noi precede l'io. In questo senso è il linguaggio verbale a determinare la socialità della nostra mente. Contro lo psicologismo di una mente individuale e isolata Virno pensa piuttosto a una specie di mente collettiva che custodisce le rappresentazioni mentali specifiche della specie umana. Non a caso, interpreta il *general intellect*, come vedremo, nel senso di rappresentazione intrapsichica e pensiero collettivo. Da Simondon Virno recupera anche il principio di individuazione il transindividuale e inter-individuale. Si veda P. Virno, *Neuroni mirror, negazione linguistica, reciproco riconoscimento* in AA.VV., in “Forme di vita”, n. 2-3/2004, pp. 198-206, DeriveApprodi; J. Fujita Hirose, *Leer a Gilbert Simondon. Entrevista con Paolo Virno*, in P. Virno, *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*, Traficante de Sueños, Madrid 2005; G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, a cura di P. Virno, DeriveApprodi, Roma 2006; A. Bardin, *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e sistemi sociali*, FuoriRegistro, Ferrara 2010.

45 P. Virno, *Scienze sociali e natura umana*, cit, p. 62.

46 *Ivi*, p. 63. La teoria del linguaggio, come azione, appartiene a J. Austin e la si trova per la prima volta in *Come fare cose con le parole*, a cura di C. Penco – M. Sbisà, Marietti, Milano 1987. L'idea principale consiste appunto nel tentativo di studiare il linguaggio come un 'insieme di atti che sono in grado di compiere delle azioni. Questi enunciati sono detti performativi.

47 P. Virno, *Un movimento performativo*, su http://republicart.net/disc/precariat/virno01_it.htm.

48 *Ibidem*.

49 *Ibidem*.

50 P. Virno, *Scienze sociali e natura umana*, cit, p. 63.

51 *Ivi*, p. 66.

52 *Ibidem*.

53 P. Virno, *Grammatica della moltitudine*, cit., p. 33.

54 *Ibidem*.

55 P. Virno, *Mondanità. L'idea di mondo tra esperienza sensibile e sfera pubblica*, manifestolibri, Roma 1994, p. 56.

56 «L'immaterialità del lavoro è in ogni caso più evidente per esempio nel lavoro di cura (in senso lato: dall'accudire le persone, bambini e anziani, ai servizi sociali o per malati, portatori di handicap ecc.) e nel cosiddetto terziario immateriale, ovvero: comunicazione, logistica medio-alta, finanza, mass-media, produzione di simboli e semiotica, attività di consulenza, pubblicità ecc. sempre più tale attività lavorativa è inserita non tanto in un ciclo di vita dei prodotti, come era tipico del capitalismo industriale-fordista, ma piuttosto in un ciclo di produzione sociale, dove è proprio l'attività relazionale, comunicativa, esperienziale e affettiva, fondata sulla gestione dei flussi informativi e dei

processi di apprendimento, a mettere in funziona le cooperazione sociale che sta alla base della produzione sociale» (A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Carocci, Roma 2009, p. 135). La trasformazione del lavoro in senso immateriale, ossia «il lavoro che crea prodotti immateriali: il sapere, l'informazione, la comunicazione, relazioni linguistiche o emotive» (*ivi*, p. 135), possiede la sua manifestazione più evidente nel cosiddetto lavoro di cura. Per lavoro di cura si intende molto generalmente il lavoro svolto all'interno delle famiglie (cura dei bambini e degli anziani, manutenzione della casa ecc) svolto per lo più dalle donne (per questo motivo si parla di femminilizzazione o di divenire donna del lavoro). In senso ancora più generale, tuttavia, il termine assume anche l'accezione di tutto il lavoro «necessario e di supporto che fa da corollario alla prestazione lavorativa diretta» (*ivi*, p. 145); ossia tutta una gamma di servizi che fuori dallo stretto ambito familiare coincidono con servizi di pubblica utilità: istruzione, sanità, giustizia, cura dell'ambiente, prima garantiti dallo Stato. Il lavoro di cura, allora, garantisce dei servizi personali e servizi sociali: «Nel capitalismo fordista il lavoro di cura è attività fuori mercato, ovvero non sottostà alle regole del libero mercato e, in quanto tale, non viene considerato tra le attività produttive vere e proprie. Esso è così in massima parte non remunerato» (*ivi*, p. 146). Dopo lo smantellamento del *Welfare State* e la diffusione della razionalità neoliberale si moltiplicano forme spurie di prestazioni lavorative che operano nel sociale. Rientrano in questa categoria anche i lavori socialmente utili, quello volontario nelle forme più o meno organizzate, quello cooperativo, associazionistico: «L'impossibilità di misurare la prestazione individuale e di prescrivere i mezzi per giungere ad un risultato porta i dirigenti di impresa a ricorrere alla "gestione per obiettivi": essi fissano degli obiettivi ai salariati sta a loro poi sbrogliarsela per realizzarli. È il ritorno del lavoro come prestazione di servizi, il ritorno del *servicium, obsequium* dovuto alla persona del signore nella società tradizionale» (A. Gorz, *L'immateriale, Conoscenza, valore e capitale*, tr. it. A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 13). Se, per un verso, siamo di fronte a una forma di autonomizzazione del lavoro (ciascuno è impresa di se stesso) in un cui il lavoro diventa un'esperienza assolutamente individuale e autogestita; per un altro si assiste a un ritorno della servilizzazione, di un lavoro, cioè che diventa servizio e servile: un servizio servile. Il lavoro che si fa prestazione si trasforma in un servizio determinato e a tempo, su commissione, attraverso un rapporto di lavoro a carattere personale e a diretto contatto. È per questa ragione che il lavoro di cura rappresenta bene la forma dominante del lavoro contemporaneo diventandone in qualche modo l'archetipo: ad altissimo contenuto relazionale e comunicativo, estremamente flessibile (orario, mansioni, retribuzione), ad elevata mobilità, oltre le classiche coordinate spaziali e temporali della divisione del lavoro. Il luogo del lavoro si configura potenzialmente con qualsiasi luogo, un "dovunque" e la giornata lavorativa è una giornata potenzialmente senza fine in cui rivive il principio del cottimo. Si veda A. Gorz, *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*, tr. it. S. Musso, Bollati Boringhieri, Torino 1992; M. Hardt, – A. Negri, *Il lavoro di Dioniso. Per la critica dello Stato postmoderno*, manifestolibri, Roma 1995; AA.VV., *Luoghi comuni*, DeriveApprodi, Roma 1996; S. Bologna – A. Fumagalli (a cura di), *Il lavoro autonomo di seconda generazione*, Feltrinelli, Milano 1997; M. Hardt – A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2000; Id., *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano 2004; Id., *Movimenti nell'Impero. Passaggi e paesaggi*, Raffaello Cortina, Milano 2006; Id., *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano, 2010; C. Marazzi, *Il comunismo del capitale. Finanziarizzazione, biopolitiche del lavoro e crisi globale*, Ombrecorte, Verona 2010.

- 57 P. Virno, *Grammatica della moltitudine*, cit., p. 33. Un'altra espressione utilizzata per riferirsi al capitalismo postfordista è quella di capitalismo cognitivo o della conoscenza: «Con la locuzione capitalismo cognitivo si intende proprio questo: la messa a valore delle capacità cognitive e relazionali degli individui come ultimo stadio dell'evoluzione delle forme capitalistiche di produzione» (A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo*, cit., p. 10). Ciò vuol dire che nel nuovo sistema di produzione ciò che salta è esattamente la tradizionale divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale; ancora meglio il nuovo ruolo assunto dalla conoscenza rappresenta la conseguenza del raggiungimento di un nuovo stadio della divisione del lavoro, frutto del nuovo equilibrio raggiunto tra capitale e lavoro. La posta in gioco è, infatti, il controllo delle potenze intellettuali della produzione. L'enorme portata innovativa di questo cambiamento produttivo «non sta nell'affermazione storica di un'economia fondata sulla conoscenza (EFC), ma piuttosto nell'esclusiva formazione di un'economia della conoscenza come sottoinsieme della scienza economica, finalizzata allo studio della conoscenza, intesa come nuovo fattore produttivo» (D. Lebert – C. Vercellone, *Il ruolo della conoscenza nella dinamica di lungo periodo del capitalismo: l'ipotesi*

del capitalismo cognitivo, in C. Vercellone (a cura di) *Capitalismo cognitivo. Conoscenza e finanza nell'epoca post-fordista*, manifestolibri, Roma 2006, p. 20). Il cambiamento di paradigma non si riduce semplicemente al fatto che nel capitalismo cognitivo vi sarebbe un'amplificazione del ruolo del sapere a livello economico; al contrario la svolta risiede nel aver identificato la fonte del valore nei saperi incorporati e mobilitati dal lavoro vivo e non nel capitale e nel lavoro materiale» (ivi, p. 31). Si parla quindi di una «divisione cognitiva del lavoro basata sull'accumulazione immateriale della conoscenza: «La comunicazione non è solo uno specifico settore industriale, ma anche una specifica area funzionale d'impresa; un'area funzionale che mentre svolge il compito tradizionale di tramettere informazioni tra impresa e ambiente e all'interno dell'impresa, svolge anche un compito propriamente produttivo. [...] Il lavoro prestato è essenzialmente un lavoro cognitivo, nel senso che impiega la mente del lavoratore per organizzare e controllare le macchine, gli uomini, risolvere i problemi, comunica» (S. Lucarelli – J. Mazza, *Crisi del welfare, reddito di esistenza ed eutanasia del rentier cognitivo*, in C. Vercellone (a cura di), *Capitalismo cognitivo*, cit., pp. 167-168). La conoscenza, dunque, assume una connotazione molto ampia andando a investire tutto ciò che riguarda la soggettività dell'individuo, lo sfruttamento delle capacità vitali degli individui: linguaggio, e «capacità razionale di generare conoscenza tramite la dinamica delle relazioni sociali» (A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo*, cit., p. 10). La capacità, cioè di mettere in atto la «cooperazione comunicante». Il capitalismo cognitivo, allora, si definisce come uno stadio dell'accumulazione capitalista in cui la valorizzazione del capitale dipende dal processo di sussunzione totale della vita, del *bios*, intesa nel senso ampio delle basilari facoltà umane che sono peculiari dell'essere umano. È per questo motivo che possiamo dire con Virno che si tratta di una totale cattura della natura umana: «Il carattere bioeconomico dell'attuale processo di accumulazione è individuabile nel fatto che la razionalità che sta oggi alla base delle strategie interne ai mercati finanziari si riduca al linguaggio» (ivi, p. 36). Cfr. G. Borio – F. Pozzi – G. Roggero, *Futuro Anteriore. Dai "Quaderni rossi" ai movimenti globali: ricchezze e limiti dell'operaiismo italiano*, DeriveApprodi, Roma 2002, A. Negri – C. Vercellone, *Il rapporto capitale/lavoro nel capitalismo cognitivo*, in AA.VV., *Posse. La classe a venire*, manifestolibri, Roma 2007; M. Blecher, *Postoperaiismo o la trasformazione di capitale e lavoro*, in "Uninomade 2.0" <http://www.uninomade.org/postoperaiismo-o-la-trasformazione-di-capitale-e-lavoro/>. (25/06/13); A. Fumagalli, *Trasformazione del lavoro e trasformazioni del welfare: precarietà e welfare del comune (commonfare) in Europa*, in "Uninomade 2.0" al link <http://www.uninomade.org/trasformazione-del-lavoro-e-trasformazioni-del-welfare-precarieta-e-welfare-del-comune-commonfare-in-europa/>.

58 P. Virno, *Scienze sociali e natura umana*, cit., p. 66.

59 K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, a cura di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1983, p. 195.

60 Ivi, p. 232. «L'indifferenza verso un genere di lavoro determinato presuppone una totalità molto sviluppata di genere reali di lavoro, nessuno dei quali domini più sull'insieme. [...] l'indifferenza verso un lavoro determinato corrisponde a una forma di società in cui gli individui passano con facilità da un lavoro ad un altro e in cui il genere determinato del lavoro è per essi fortuito e indifferente. Il lavoro qui è divenuto non solo nella categoria, ma anche nella realtà, il mezzo per creare in generale la ricchezza, ed esso ha cessato di connessere con l'individuo come sua destinazione particolare» (K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, a cura di M. Dobb, Editori Riuniti 1973, pp. 192-193). Una categoria logica e astratta, generalissima, senza alcun tipo di specificità si storicizza ed entra nella materialità brutale della produzione incarnandosi nelle determinazioni reali dei singoli lavori. È quella che Marx chiama astrazione determinata, il modo di produzione capitalista che assume e fa propria *La scienza della logica* di Hegel: «Il divenire *cosa* di un pensiero: ecco come si può riassumere un'astrazione reale. Non c'è nulla di più vuoto del concetto di lavoro, che pure si impossessa e si adatta a qualsiasi forma, apparendo reale e concreta, ma anche indifferente, equiparabile, eguagliabile» (P. Virno, *Grammatica della moltitudine*, cit., p. 29). Indifferenza, indeterminatezza, fortuità. La società capitalista è la prima società che eleva una categoria logica a principio: il lavoro in quanto tale, astrattamente considerato, diviene l'essenza stessa della ricchezza. Anziché essere una destinazione particolare del singolo che possiede un'attitudine specifica verso una forma particolare di attività, il lavoro, così universalmente inteso, è solo un mezzo e non un fine. Vale la pena sottolineare, anche se può sembrare quasi inutile ricordarlo, che il lavoro nel sistema di produzione capitalista è la fonte della ricchezza, vale a dire del processo di produzione del valore economico, e di conseguenza dello sfruttamento. Nessuna critica al capitalismo contemporaneo può prescindere dall'indagine analitico-descrittiva del Capitale di Marx.

Si veda K. Marx, *Lavoro salariato e capitale*, a cura di V. Vitello, Editori Riuniti, Roma 1971; Id., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1998.

61 P. Virno, *Grammatica della moltitudine*, cit., p. 24.

62 *Ivi*, p. 62.

63 P. Virno, *Forza-lavoro*, in AA.VV., *Lessico marxiano*, a cura di LUM – Libera Università metropolitana, manifestolibri, Roma 2008, p. 88.

64 P. Virno, *Grammatica della moltitudine*, cit., p. 55. La forza-lavoro, detta anche lavoro vivo, si fa oggi lavoro cognitivo; una forma di lavoro, cioè «sempre più intellettualizzato» (A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo*, cit., p. 134). Un lavoro intellettualizzato è un lavoro in cui sono richieste le doti intellettive del lavoratore, quello spirito critico kantianamente inteso che abbiamo incontrato nel primo capitolo. È in effetti l'autonomia, la capacità di scelta, il coraggio di saper prendere decisioni con la propria testa e di assumersene la responsabilità che viene richiesta dal nuovo sistema di produzione: «Sempre più oggi il lavoro operaio (soprattutto nella grande impresa) è un lavoro che implica, a diversi livelli, la capacità di scegliere tra diverse alternative e, di conseguenza, comporta la responsabilità di alcune decisioni» (*ivi*, p. 134). Il lavoro diventa così un lavoro di controllo, «di gestione dell'informazione, di applicazione fisica alla macchina, ma anche di capacità di decisione (seppur minima) che richiedono attenzione e investimento di soggettività» (*ivi*, p. 134). Il lavoro cognitivo allora, imbastisce una grande operazione di organizzazione della soggettività della personalità e della capacità relazionale del lavoratore che si configura come capitale umano, insieme mezzo e scopo della produzione. Si potrebbe dire, allora, che lo scopo della produzione neo-liberale è allevare capitale umano critico?

65 P. Virno, *Grammatica della moltitudine*, cit., p. 23. «Per minimizzare i disfunzionamenti impreveduti del processo di lavoro, l'operatore, invece di intervenire come nel passato su un posto individuale, funziona oramai in modo interattivo all'interno di un collettivo di lavoro che gli permette di passare da un compito all'altro. Favorito dalle nuove tecnologie, che hanno permesso di sostituire le catene di montaggio con isole di produzione flessibile, questo passaggio da una specializzazione rigida [...] ad una specializzazione flessibile – caratterizzata dall'adattamento sistematico della produzione ai cambiamenti esterni – ha scatenato uno spostamento della figura emblematica dell'operaio della catena di montaggio verso un nuovo "lavoratore polivalente", la cui efficienza non dipende più dall'operazione che adesso effettua ma dall'interoperabilità tra differenti processi» (G. Schméder, *Rotture e discontinuità nella dinamica della divisione del lavoro*, in C. Vercellone, *Capitalismo cognitivo*, cit., p. 66). Questa polivalenza trasforma «l'operaio in operatore multifunzionale riflette una tendenza inversa, cioè di despecializzazione dei lavoratori» (*ibidem*). Diversamente dalla produzione fordista, quella post-fordista implica una maggiore cooperazione e una riassociazione di mansioni prima distinte nel tempo e nello spazio. Questa cooperazione, tuttavia, non si traduce in un processo positivo di messa in comune; bensì in una sorta di polivalenza all'interno dell'individuo lavoratore che si ritrova come moltiplicato in una serie di operazioni: «Una "riconfigurazione" nella persona dell'operaio singolo di una serie di mansioni produttive di esecuzione, di programmazione» (C. Marazzi, *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 17). Il lavoro si frammenta e si moltiplica appunto, in una serie di mansioni che non consistono più nel conseguimento di uno scopo rigidamente definito ma in quella che Virno chiama la «modulazione della cooperazione sociale» (P. Virno, *Mondanità*, cit., p. 93). Tutto ciò comporta, appunto, un altissimo grado di flessibilità, un'elevata capacità di adattamento al mutare dei ritmi, una forte abilità di interazione all'interno dei flussi comunicativi in cui opera e una capacità di garantire la continuità della comunicazione all'interno del momento produttivo. La cooperazione messa in atto, quindi, non è quella imposta dalle macchine, ma è dettata dall'abilità del lavoratore di essere "soggetto attivo" nella produzione e nel coordinamento delle differenti funzioni presenti in essa: «L'apprendimento collettivo diviene il cuore della produttività perché non si tratta di comporre differenzialmente o di organizzare delle competenze già codificate, ma di crearne di nuove. La mobilitazione della soggettività che questo processo implica sollecita le capacità psichiche e comunicative del lavoratore e richiede l'implicazione della sua personalità» (M. Lazzarato, *Le concept de travail immatériel: la grande entreprise*, in "Futur Antérieur" n. 10/1992, ora online <http://www.multitudes.net/Le-concept-de-travail-immateriel/>). Acutezza nell'analizzare le situazioni complesse, prontezza nel prendere decisioni, bravura nell'affrontare gli impreveduti, duttilità nel saper lavorare collettivamente e creatività nel saper gestire compiti non pre-codificati. Nell'invito a disimparare l'eterodirezione e a apprendere un'obbedienza al proprio spirito critico riecheggia il principio della ragionevolezza dell'obbedienza di cui abbiamo precedentemente discusso.

-
- 66 P. Virno, *Scienze sociali e natura umana*, cit., p. 56.
- 67 Cfr. V. Codeluppi, *La vetrinizzazione sociale. Il processo di spettacolarizzazione degli individui e della società*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- 68 C. Marazzi, *Il posto dei calzini*, cit., p. 24. In questo saggio, pubblicato nel 1994, Marazzi individua e sottolinea l'importanza della svolta comunicativa, e le sue conseguenze, del postfordismo. Attraverso una totale identificazione tra lavoro e linguaggio: «Il linguaggio è esso stesso lavoro» (C. Marazzi, *Il lavoro autonomo nella cooperazione comunicativa*, in A. Fumagalli – S. Bologna, *Il lavoro autonomo di seconda generazione*, cit., p. 66). Si veda C. Marazzi, *E il denaro va. Esodo e rivoluzione dei mercati finanziari*, Bollati Boringhieri, Torino 1998; Id., *L'ammortamento del corpo-macchina*, in “Complements de Multitudes”, n. 27/2007, disponibile su <http://www.multitudes.net/L-ammortamento-del-corpo-macchina/>. Per un confronto Virno – Marazzi si veda l'interessante articolo di P. Bianchi, *The word and the flash: postworkerism and the biopolitics of language in Paolo Virno and Christian Marazzi*, in “Angelaki”, n. 3/2011, pp. 39-51.
- 69 P. Virno, *Scienze sociali e natura umana*, cit., p. 36.
- 70 *Ivi*, p. 35.
- 71 P. Virno, *Grammatica della moltitudine*, cit., p. 52. Formazione permanente vuol dire investire sulla valorizzazione del capitale umano attraverso la sua educazione: «Il concetto di lavoro produttivo deve ormai intendersi come l'insieme dei tempi sociali che contribuiscono alla produzione e alla riproduzione economica e sociale» (D. Lebert – C. Vercellone, *Il ruolo della conoscenza nella dinamica di lungo periodo del capitalismo: l'ipotesi del capitalismo cognitivo*, in C. Vercellone, *Capitalismo cognitivo*, cit., p. 31). Nel momento in cui la fonte della ricchezza è rintracciata nella soggettività del lavoratore, nella vita umana, gli investimenti sulla ricerca, sulla formazione e sull'educazione si trasformano in investimenti sul capitale umano, unica forma di capitale fisso rimasta. L'educazione e la formazione permanente, allora, diventano un fattore di produzione e riproduzione del capitale, che in questo sistema economico è sempre umano: «Nel capitalismo cognitivo lavoro e formazione costituiscono un tutt'uno lungo l'intero periodo della vita attiva» (A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo*, cit., p. 188). La formazione irrompe nell'economica costituendone il centro nevralgico della produzione della ricchezza, fino a raggiungere una totale, come dice Negri, identificazione tra i due processi: «L'impresa capta il valore della produzione sociale [...] attraverso l'intelligenza messa all'opera nella ricerca scientifica, nella costruzione degli stili di vita, e nella trasformazione del linguaggio, nella definizione di nuovi sensi delle cose e delle loro associazioni. [...] La valorizzazione nasce dal lavoro del soggetto, del suo cervello e delle sue passioni, della sua singolarità e della cerchia di cooperazione nella quale è inserito. Ne viene la conseguenza che per fare produzione è necessario produrre soggettività» (A. Negri, *Dalla fabbrica alla metropoli. Saggi politici*, Datanews, Roma 2008, p.88). Dello stesso avviso Marazzi che descrive questa fase – caratterizzata dalla messa al lavoro dell'intera vita del lavoratore – come un regime antropogenetico in cui, cioè, al posto di merci vengono prodotti esseri umani. O, ancora meglio, esseri umani come merci. La produzione postfordista ha bisogno di formare (tanto nel senso di costituire, di costruire, quanto nell'accezione pedagogica del termine) la nuova figura di lavoratore. Un modello di “produzione dell'uomo attraverso l'uomo” in cui i fattori di crescita sono imputabili direttamente all'attività umana: ai suoi saperi, alla sua capacità comunicativa, relazionale, innovativa e creativa. I prodotti del lavoro fanno parte dello stesso “sapere sociale generale” che contribuisce a produrli. Esso è il prodotto del lavoro e la condizione per altre produzioni. La formazione coincide, allora, con l'intero percorso vitale: *long-life learning*. In ogni momento del ciclo formativo-professionale si può uscire verso l'attività lavorativa così come in ogni momento di quella lavorativa rientrare in un percorso formativo. Per questo motivo «la letteratura contemporanea sull'innovazione insiste sulle modalità di apprendimento collettivo che vengono elaborate nell'attività di fabbricazione e di coproduzione attraverso i meccanismi del *learning by doing*, *learning by using*, *learning by communicating*. Emerge così il concetto di impresa che apprende, il cui tratto caratteristico è il superamento delle barriere tra attività di ricerca e attività di produzione» (D. Lebert – C. Vercellone, *Il ruolo della conoscenza nella dinamica di lungo periodo del capitalismo: l'ipotesi del capitalismo cognitivo*, in *Capitalismo cognitivo*, cit., pp. 31-32). Paradossale è allora che l'incitazione all'apprendimento perpetuo sia indice di un carattere meno specifico e più generico della produzione. Quando la produzione si basa sulla natura umana il tempo e lo spazio della formazione è la vita stessa. Cfr. S. Bertolini – R. Rizza (a cura di), *Atipici?*, Franco Angeli, Milano 2005; M. Marino (a cura di), *Il ritorno di Sisifo. Formazione e lavoro nella società della conoscenza*, Anicia, Roma 2007; A. Negri, *Dalla fabbrica alla metropoli. Saggi politici*, cit; S. Federici – G. Caffentzis, *Notes on the*

-
- Edu-Factory and Cognitive Capitalism*, in The Edu-factory Collective. Toward a Global Autonomous, University, Autonomedia, New York 2009, reperibile in <http://www.edu-factory.org/wp/wp-content/uploads/2010/10/edufactory-book-en.pdf>; M. Hardt – A. Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010.
- 72 P. Virno, *Grammatica della moltitudine*, cit., p. 52.
- 73 *Ivi*, p. 51.
- 74 P. Virno, *Scienze sociali e natura umana*, cit., p. 50. Il termine flessibilità è impiegato a partire dagli anni Novanta da studiosi come Barbier, Paugam, Bourdieu per affrontare il problema della precarizzazione lavorativa e sociale. È proprio tra i tardi anni Novanta e primi anni Duemila che iniziano a moltiplicarsi gli studi che affrontano i costi individuali e sociali della flessibilità, nei quali affiora sempre più frequentemente il concetto di precarietà. Sui diversi tipi di flessibilità: P. Bourdieu, *La précarité est aujourd'hui partout*, in Id., *Contre-feux, Liber-Raison d'agir*, Parigi 1998; R. Sennett, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, tr. it. M. Tavosanis, Feltrinelli, Milano 1999; J. C. Barbier – H. Nadel, *La flexibilité du travail et de l'emploi*, Flammarion, Parigi 2000; U. Beck, *Il lavoro nell'epoca della fine del lavoro*, tr. it. H. C. Riediger, Einaudi, Torino 2000; S. Paugam, *Le salarié de la précarité*, PUF, Parigi 2000.
- 75 *Ivi*, p. 70.
- 76 P. Virno, *Quando il verbo si fa carne*, cit., pp. 171-172.
- 77 P. Virno, *Un movimento performativo*, cit. Il fatto che si insista tanto sulla questione della professionalità del lavoro risulta in qualche misura contraddittorio: se infatti requisiti di base per accedere al mercato del lavoro sono «la capacità di restare costantemente aggiornato sulla frontiera dei saperi e della conoscenza in un infinito processo di apprendimento» (A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo*, cit., p. 143); è difficile comprendere come questo stato d'informazione perenne si possa realizzare in una forma di professionalità definitivamente acquisita. Accade, allora, che la professionalità assume i contorni dell'identità soggettiva dell'individuo nella misura in cui quest'ultimo è definito a partire dal suo statuto di essere imprenditore di se stesso. L'identità professionale è, quindi, l'ingrediente base dell'essere imprenditore: è quello che fornisce il soddisfacimento di sé e l'autorealizzazione personale (cioè professionale). Personale e professionale assumono qui lo stesso significato: «La professionalità ridiventa attributo di una persona, torna ad avere i tratti caratteristici di un individuo e di quello soltanto. È quindi una forte riaffermazione del ruolo della persona umana, dell'importanza delle singole diversità individuali ad emergere col postfordismo» (S. Bologna, *Dieci tesi per la definizione di uno statuto del lavoro autonomo*, in *Il lavoro autonomo di seconda generazione*, cit., p. 27). La professionalità è una dote caratteriale, ma non innata: è uno *skill* necessario che si acquisisce nell'esercizio stesso del lavoro. Apprendendo ad apprendere si utilizzano «quell'insieme di apprendimenti che formano la conoscenza del metodo dell'apprendimento e in definitiva il quadro mentale con cui una persona affronta i problemi dell'inserimento nel lavoro e nella società» (*ivi*, p. 30).
- 78 P. Virno, *Grammatica della moltitudine*, cit., p. 44.
- 79 K. Marx, *Storie delle teorie economiche*, III, tr. it. E. Conti, Einaudi, Torino 1959, p. 83.
- 80 P. Virno, *Grammatica della Moltitudine*, cit., p. 47.
- 81 *Ivi*, p. 48. Virno porta come esempio Glenn Gould, famosissimo pianista che detesta l'esibizione in pubblico (carattere essenziale della sua attività di esecutore): «Per tutta la vita combatté contro la politicità insita nella sua attività» (*Ivi*, p. 45). Cfr. P. Virno, *Mondanità. L'idea di mondo tra esperienza sensibile e sfera pubblica*, manifestolibri, Roma 1994; P. Virno, *Convenzione e materialismo. L'unicità senza aura*, DeriveApprodi, Roma 2011.
- 82 P. Virno, *Mondanità*, cit., p. 111. Cfr. G. Raunig, “*Modifying the Grammar. Paolo Virno's Works on Virtuosity and Exodus*”, in “*Artforum*”, n. 5/2008, pp. 245-250.
- 83 P. Virno, *Mondanità*, cit., p. 89.
- 84 P. Virno, *Grammatica della moltitudine*, cit., p. 45.
- 85 *Ivi*, p. 43.
- 86 *Ivi*, p. 48.
- 87 *Ivi*, p. 49.
- 88 *Ibidem*.
- 89 *Ibidem*.
- 90 *Ibidem*.

-
- 91 Ivi, p. 50. Cfr. A. Nizza, *Linguaggio e general intellect. Per una ricerca sul significato contemporaneo di natura umana*, in "Rifl", n. 1/2009; A. Gomez Villar, *Paolo Virno lector de Marx: General intellect, biopolitica y éxodo*, in "Isegoria", n. 50/2014.
- 92 P. Virno, *Il cosiddetto male e la critica dello Stato*, in "Forme di vita", n. 4/2004, p. 24. «Il concetto o l'idea di conoscenza, a prescindere dalla sua specificazione ha a che fare con l'attività-relazionale-celebrale dell'uomo, ovvero la conoscenza è elemento immateriale che si nutre delle capacità intellettive e di comunicazione. La conoscenza diventa tale nel momento stesso in cui si propaga: è cioè "intelletto generale" (*general intellect*)» (A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo*, cit., p. 60). La natura della conoscenza come elemento comune, che appartiene a tutti e che non è localizzabile spazialmente e temporalmente segna il carattere decisamente immateriale dell'attuale produzione capitalistica: «Il capitalismo moderno centrato sulla valorizzazione di grandi masse di capitale fisso materiale è sostituito sempre più rapidamente da un capitalismo post-moderno centrato sulla valorizzazione di capitale detto "immateriale" [...]. Il lavoro di produzione materiale, misurabile in unità di prodotto per unità di tempo, è sostituito da lavoro detto immateriale, al quale non sono più applicabili le unità di misura classiche» (A. Gorz, *L'immateriale*, cit., p. 9). Parlare un capitalismo immateriale significa riconoscere nei saperi incorporati e mobilitati dal lavoro vivo la principale fonte del valore. Ciò non vuol dire che il lavoro materiale sia scomparso, ma che sia diventata la figura egemone di questo nuovo modo di produzione. Imbastendo una complessa produzione della conoscenza, l'immaterialità si traduce in una declinazione in senso economico dei rapporti sociali e delle soggettività. Sinteticamente sarebbe questa l'idea di Lazzarato il quale ritiene il capitalismo dell'immateriale un'economica del simbolico e dell'immaginario costruito intorno alla merce: «È in questo processo di socializzazione sussunzione nell'economico dell'attività intellettuale che il prodotto ideologico tende ad assumere la forma di merce» (M. Lazzarato, *Lavoro immateriale. Forme di vita e produzione di soggettività*, cit., p. 44). In questo senso l'immaterialità sta esattamente sia nell'economizzazione della socializzazione e della soggettività, sia nell'ambiente "informazionale" e culturale che si imbastisce attorno alla merce. La merce diventando un'esperienza di consumo cambia profondamente il classico rapporto di separazione tra consumatore e produttore nel momento in cui crea una soggettività la cui esistenza è sussunta come capitale umano: «Questo concetto si riferisce a due diverse fenomenologie del lavoro: da un lato, per quanto riguarda il "contenuto informazionale" della merce, fa riferimento direttamente ai cambiamenti del lavoro operaio nelle grandi aziende dell'industria e del terziario in cui le attività del lavoro immediato sono sempre di più subordinate alle capacità di trattamento dell'informazione e della comunicazione orizzontale e verticale. D'altra parte, per quanto riguarda l'attività che produce il "contenuto culturale" della merce, si fa riferimento a una serie di attività che normalmente non sono codificate come lavoro. Vale a dire, tutte le attività che tentano di definire e di determinare le norme culturali e artistiche, le mode, i gusti, gli standard di consumo e più strategicamente l'opinione pubblica. Profonde trasformazioni in questi settori strategici hanno cambiato radicalmente non solo la composizione, la gestione, la regolamentazione della forza-lavoro, le norme di produzione, ma più profondamente il ruolo e la funzione dell'intellettuale e della sua attività nella società» (M. Lazzarato, *Le concept de travail immatériel: la grande entreprise*, cit.). Il lavoro immateriale è l'interfaccia, il dispositivo di connessione, attraverso il quale si realizza questo nuovo rapporto produzione-consumo nella misura in cui il lavoro immateriale può essere considerato come la comunicazione, il processo sociale di relazione, fra produttore e consumatore. La merce prodotta dal lavoro immateriale non si distrugge nell'atto del consumo ma contribuisce in maniera determinante alla costruzione dell'ambiente culturale in cui il consumatore vive. È il processo di comunicazione, tutto l'artificio simbolico costruito intorno al consumo, allora, ad alimentare la produzione e la riproduzione del consumo stesso. Cfr. M. Lazzarato – A. Negri, *Travail immatériel et subjectivité* in "Futur Antérieur", n. 6/1991 disponibile su <http://multitudes.samizdat.net/Travail-immateriel-et-subjectivite>.
- 93 P. Virno, *Gli angeli e il general intellect*, in "Forme di vita", n. 5/2006, p. 179. Marx parla del *general intellect* nelle celebri quattordici pagine del *Frammento sulle macchine* nei *Grundrisse* (1857-1858). È nella lettura critica di questo brano che risiede l'architrave dell'intera costruzione virniana e della teoria del capitalismo post-fordista della conoscenza. Il *general intellect* rappresenta il concetto nodale su cui si struttura il rapporto antagonistico tra il lavoro vivo sociale e il capitale nella fase più alta del processo di produzione capitalistico della società, a cui Marx dà il nome di sussunzione reale. Ancora meglio, il *general intellect* sarebbe sia la cifra della sottomissione del lavoro vivente al capitale sia, allo stesso tempo, il punto di massima torsione a partire dal quale diventa reale la fine del comando e dell'organizzazione capitalistica sul lavoro vivente e la

realizzazione di una soggettività autonoma gestita indipendentemente dal dominio del capitale. Nella sussunzione reale la produzione non ha più un esterno: il capitale non assume solo formalmente il lavoro, facendo da mero gestore di una forza (lavoro) estranea ed importata, al contrario, tutti i processi lavorativi si formano all'interno del capitale stesso. Il lavoro è incorporato come una forza endogena di proprietà del capitale. Ciò è dovuto primariamente al riflesso dello sviluppo ipertrofico delle macchine e dell'innovazione tecnologica e scientifica sulla produzione, cioè sull'estrazione del plusvalore relativo in quanto sua espressione, che comporta una immediata socializzazione della forza-lavoro, non più dispersa e individualizzata. La socialità, come complesso di conoscenze e saperi sociali, incorporati nelle macchine, si erge contro le forze-lavoro in un rapporto ostile e antagonista oggettivo e personificato come qualità inerente "naturalmente" al capitale. Tutte le macchine, i complessi sistemi di comunicazione e di trasporto, che il capitale ha creato, sono un'oggettivazione del lavoro vivente, della capacità scientifica del lavoro. Nello stadio della sussunzione reale della società il sapere sociale generale, vale a dire la conoscenza, assume un ruolo di fondamentale importanza in quanto diventa la forza produttiva che, senza mediazione alcuna, entra nella produzione muovendo e rivoluzionando le condizioni del processo produttivo stesso. Con *general intellect* Marx nomina l'unica forza in grado di controllare e di dominare il processo, sotto le direttive della quale si ri-direzionano tutte le condizioni e le forze produttive. Il sapere sociale generale diventa la molla produttiva precipua, incarnata in mezzi tecnici, e in complessi sistemi di macchine. Le macchine, allora, non sono altro che la concentrazione materiale del cervello sociale, del sapere che la società ha fin ad allora raggiunto. La conoscenza diventa un elemento che partecipa alla produzione in maniera immediata. La sussunzione della società, quindi, si fa produzione della società: il processo di capitalizzazione diventa direttamente sociale, inteso come controllo e pianificazione della riproduzione dell'intera società. Il lavoro è talmente sussunto dentro un complesso sistema di pianificazione sociale da essere inglobato completamente dentro il capitale sociale. Quando l'invenzione diventa attività economica, quando le scienze sociali divengono il criterio in grado di sollecitare il processo di valorizzazione, quando il capitale fisso diviene il vivente stesso, cioè l'individuo sociale, il rapporto di sussunzione pienamente realizzato ridefinisce e disloca ad un altro livello l'antagonismo tra capitale e lavoro, ponendo le basi per una nuova misura e norma di distribuzione della ricchezza sociale. Nel momento in cui questo sviluppo si compie, allora, il capitale (costante) che copre ormai l'intera realtà sociale ed il capitale (variabile) che di questa realtà sociale è la sorgente di valorizzazione si sovrappongono. Ciò comporterebbe una premessa in senso biopolitico della sussunzione reale del lavoro nel capitale: la vita stessa è sussunta nel capitale. Per autori come Negri, la sussunzione della società nel capitale prefigura un terreno biopolitico per le lotte d'emancipazione. Nel suo sviluppo postfordista il capitale, raccogliendo sotto il proprio controllo l'intero ambito sociale e la prassi vitale nel suo complesso, diviene capitale sociale; capitale della società, la quale diviene nel suo insieme forza produttiva alle dirette dipendenze del capitale. La fabbrica si socializza, nella misura in cui per il solo fatto di vivere e di riprodursi l'intera collettività diviene terreno di attività produttive immediatamente soggette al comando capitalistico. Si parla, in questo caso, di moltitudine bio-politica perché il lavoro è indistinguibile dalla vita. Dello stesso avviso è Vercellone, il quale sostiene che Marx anticipi aspetti chiave di una congiuntura storica in cui il valore produttivo del lavoro intellettuale e scientifico si risocializza diventando la principale forza produttiva. Se il progresso tecnico consente lungo una fase storica l'espropriazione del sapere tradizionale del lavoratore, il processo di lavoro permane irriducibilmente conflittuale. È in tal modo che un nuovo tipo di sapere tende incessantemente a ricostituirsi a livello dello sviluppo capitalistico della divisione tecnica e sociale del lavoro. La posta in gioco è, quindi, il controllo delle potenze intellettuali della produzione: obiettivo di questi autori è rintracciare all'interno del processo di espropriazione capitalistico del sapere le possibilità di resistenze in vista di una ricomposizione in senso comunitario del sapere collettivo. Cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, cit.; A. Negri, *Marx oltre Marx*, manifestolibri, Roma 1998; C. Vercellone, *Trinità del capitale*, in AA. VV., *Lessico marxiano*, cit., pp. 141-152.

94 A tal proposito si parla, appunto, di un altro tipo di proletariato: il cognitariato. Il cognitariato si presenta esattamente come la categoria che sussume su di sé i requisiti cognitivo-immateriali, interiorizza tecnologie mentali e simbolico-comunicative, subisce attivamente il piano di addestramento continuo all'apprendimento del lavoro. Il cognitariato è decisamente l'altro nome dell'imprenditore del proprio capitale umano.

95 P. Virno, *Grammatica della moltitudine*, cit., p. 21.

96 *Ivi*, p. 28.

97 P. Virno, *Convenzione e materialismo*, cit., p. 13.

98 T. Ohno, *Workplace management. La gestione della fabbrica moderna*, tr. it. M. A. Giannotta, ISEDI, Torino 1994.

SECONDA PARTE

CAPITOLO III

Una *chance* per la filosofia

1. *Prologo*

Secondo quanto emerso finora, grazie alla lettura incrociata di Foucault e Virno, la forma attuale di dominio economico si presenta come un dispositivo razionale di governo basato sulla produzione della natura umana. Siamo giunti, quindi, alla formulazione teorica della nostra tesi: l'attuale sistema economico di governo neoliberale, in quanto governo e produzione della vita, si configura come un dispositivo di sussunzione della ragione e, di conseguenza, eminentemente critico. L'ingiunzione al consumo della libertà come produzione della natura umana sussume inesorabilmente la facoltà di pensare all'interno della produzione della stessa. Il neoliberalismo, allora, appare nella forma di un inedito governo che ingloba all'interno della dinamica del processo di valorizzazione tutto ciò precedentemente considerato marginale: intelligenza, relazioni, conoscenza, emozioni, affetto – quello che con il Marx di Virno chiamiamo *general intellect*. Il processo di smaterializzazione della produzione comporta, dunque, l'emergenza sul piano della produzione di quegli elementi tipici della natura umana, eminentemente umani, che trasformano “naturalmente”, cioè in senso naturale, non solo la produzione ma altresì il governo. Quando, come abbiamo visto, Foucault definisce il neoliberalismo il governo della natura, pensa a un dispositivo di governo, come gestione delle condotte, che basa la sua giustificazione razionale sulla razionalità delle condotte stesse, vale a dire sulla natura umana. Legittimazione critica del potere, la razionalità della natura umana diventa anche il fondamento del principio dell'obbedienza. Si giustifica la fondazione critica di un tale sistema di governo: “ragionate ma obbedite”, il monito kantiano che inventa lo spirito critico, sarebbe il destino e la presa in carico del dispositivo neoliberale. Assumendo su di sé lo spirito critico, in quanto produzione di libertà di criticare qualsiasi cosa finanche le ragioni stesse della critica, il neoliberalismo imbastisce un governo della ragionevolezza dell'obbedienza infinitamente ragionevole proprio perché infinitamente criticabile. Si

tratta di un vero e proprio scacco matto: quale pensiero critico è possibile quando la critica diventa il principio del potere e il linguaggio quello dell'economia?

Vi sarebbe un luogo, a mio avviso, dove tutto questo impatta in maniera lampante.

Partendo dall'assunto che sia legittimo ritenere che un governo, per essere definito critico, debba contenere evidentemente per sua natura una componente filosofica, sarebbe possibile ritrovarne la sua materializzazione più cristallina nella cosiddetta consulenza filosofica.

Nella consulenza filosofica, movimento complesso e *in fieri* che si propone di ripensare la filosofia noiosa e imparrucata delle accademie a partire da un suo investimento pratico, si vedrebbe in maniera manifesta il cortocircuito a cui la filosofia va incontro. Quando il governo e il principio della produzione diventano ragionevoli la filosofia assume allora, un ruolo inaspettato. Si instaurerebbe una sorta di governo filosofico della natura umana in cui la ragionevolezza, come capacità di pensare in maniera critica, non solo è gradita e concessa, ma al contrario è richiesta e sollecitata.

Secondo quanto detto finora, infatti, abbiamo percorso le tracce di un potere/economico (in una soglia di totale indistinzione) che esige riflessione, predisposizione critica, dialogo. Tutto l'opposto di un potere classicamente tiranno e autoritario. La critica serve al potere, il potere ha bisogno di critica.

In questo governo che ingiunge a pensare e che produce pensiero quale spazio è riservato ad un pensiero *veramente* critico? Quale *critica* quando la critica è al potere?

Se si considera, poi, la critica come il cuore pulsante dello spirito filosofico, si comincerà a intendere il motivo per il quale può risultare interessante indagare sulla consulenza filosofica.

Nata con un'ipoteca invisibile che pende sulla sua testa, la consulenza filosofica si propone di riportare la filosofia alla vita in un tempo in cui la vita è già interamente e inesorabilmente catturata in un dispositivo di produzione. Riportare la materialità delle esistenze al centro del pensiero è, in questo senso, un tentativo in qualche modo ingenuo nella misura in cui la materialità delle esistenze è già il centro degli interessi produttivi e governamentali, fulcro e baluardo di ogni critica possibile, ciò che si definisce, difatti, biopolitica.

La consulenza filosofica, allora, rinuncia, fin da subito, alla sua carica eversiva nel momento in cui interpreta il rapporto tra ragione e obbedienza (leggi tra vita e potere)

alla maniera kantiana, cioè critica: libertà assoluta negli affari di coscienza – obbedienza assoluta nelle relazioni di governo. Nel neoliberalismo, infatti, questo principio kantiano diventa parossisticamente vero: la libertà negli affari di coscienza, la libertà di pensiero, ciò che è il fondamento della critica, diviene il principio del governo e quindi dell'obbedienza.

Un governo che consuma libertà e che consumandola la produce e riproduce, deteriora tutto lo spazio di un pensiero critico possibile in quanto già da sempre catturato nel suo dispositivo.

Sei così libero che potrai infinitamente criticare, ma non solo: la tua critica, la tua capacità di ragionare, di pensare, le tue conoscenze, condivise e non, servono così profondamente le ragioni del capitale che ne divengono il principio produttivo.

Se tutto ciò è vero, allora, la consulenza filosofica, che tenta di ricreare lo spazio di un pensiero critico dentro lo spazio del neoliberalismo è destinata a un vero e proprio misconoscimento della realtà dei fatti.

Assumendo in toto il paradigma immateriale cognitivo del lavoro il consulente diventa un virtuoso della parola che mette a lavoro le sue capacità critiche incaricandosi del destino critico del neoliberalismo.

Nessuno spazio per una nuova filosofia possibile se questa è ripensata come professione discorsiva che mette a lavoro il pensiero critico, il linguaggio, la relazione, perfettamente in linea con la direzione cognitiva della produzione neoliberale. Fallendo in qualche modo la preoccupazione per una filosofia inguaribilmente inutile e inefficace, la fa diventare una pratica utile, efficace e funzionale al dispositivo di governo.

Non si tratta di porre la questione nei termini di un asservimento della filosofia alla logica del capitale; bisognerebbe piuttosto parlare della consulenza filosofica come una pratica che risponde esattamente allo stesso meccanismo che presiede al discorso razionale economico attuale.

Ricapitolando: abbiamo cercato di rispondere alla questione sulle condizioni che rendono possibile l'affiorare della consulenza filosofica tracciando il quadro ontologico, se così si può dire, che in qualche modo ne sorregge e ne sostiene l'esistenza. Ora si tratta di procedere all'analisi di alcuni aspetti cruciali della pratica filosofica che ne rendono problematico il rapporto con l'attualità. L'intento non è tanto di elaborare un

rendiconto analitico di tutte le problematiche di cui la consulenza filosofica si occupa, che sono molteplici e differenti, soprattutto perché si tratta di un campo di ricerca in crescita con una produzione teorica molto vivace. Obiettivo è piuttosto rintracciare quei luoghi teorici in cui risuona in maniera assordante il richiamo postfordista, in cui in maniera plateale e innegabile si mostra evidente la trasformazione bio-politica della filosofia. Quei luoghi in cui si vede in maniera evidente l'assunzione da parte della filosofia del paradigma produttivo neoliberale. Del lavoro come vita e della vita messa a lavoro.

Ci occuperemo, innanzitutto, della consulenza filosofica nella sua accezione originaria, vale a dire quella prestata a soggetti singoli¹. Si tratta di una disciplina che per sua stessa ammissione rifiuta di essere identificata come tale, dal momento che si riconosce principalmente in una pratica, e che convenzionalmente data la sua "fondazione" nel 1981 ad opera di Gerd Achenbach.

Da allora la pratica conosce una grande fortuna: comincia una proliferazione teorica e una sorprendente ramificazione delle pratiche filosofiche in vari percorsi più o meno strutturati. La letteratura in merito conosce un gran fiorire, e intorno alla pratica si lavora alla costruzione di un dispositivo teorico volto alla giustificazione e alla difesa da attacchi esterni e critiche. Intorno all'emersione del fenomeno della consulenza si crea un ordine del discorso, un apparato discorsivo che ne sta fondando l'esistenza stessa.

Dal momento che è il nome di un campo di pratiche e di saperi molto vasto e variegato, all'interno delle quali vi sono differenti strategie, declinazioni teoriche, campi di applicazioni, alla luce del nostro problema, per prendere in esame la consulenza filosofica decidiamo di fare riferimento, innanzitutto e per lo più, a tre autori principali. Si tratta di una precisa presa di posizione metodologica che sceglie, all'interno di area collettiva e in continua espansione, di isolare e mettere in luce dei precisi aspetti piuttosto che analizzare in maniera dettagliata tutti gli autori. La tesi, lo abbiamo detto, esula da un intento storico.

Circoscriviamo il campo, dunque, ai tre autori che possono rappresentare adeguatamente lo spirito della consulenza; ossia gli autori in cui diventa evidente il nesso vita-lavoro in quanto paradigma del capitalismo post-fordista. I tre autori in questione sono Gerd Achenbach, Ran Lahav e Neri Pollastri: costituiscono in qualche modo una scuola di pensiero compatta con un preciso e specifico indirizzo teorico².

Naturalmente, come si vedrà, ciò non impedisce di citare altri autori che dialogano sulle stesse tematiche e che hanno posizioni interessanti ma non appunto contrastanti con quelli che possiamo considerare i “maestri” della consulenza, sia in termini di tempo, che di prolificità e di profondità teorica. Laddove lo si ritiene opportuno vi si faranno delle incursioni continue al dibattito in corso con il solo scopo di far vedere che non si tratta di un discorso univoco ma di un pensiero che circola e che è al centro di un dibattito in corso.

2. *Filosofia e consulenza*

Credo sia possibile affermare, in termini preliminari, che la consulenza filosofica rappresenta una forma di pratica dialogica a sfondo filosofico.

Quando Achenbach apre il primo studio di consulenza, in effetti, ha in mente un’idea tutto sommato semplice, seppur senza dubbio innovativa: fornire consulenze (si tratterà di capire cosa questo termine significa) a dei soggetti non filosofi – detti consultanti clienti o ospiti – che la richiedono e ne necessitano per motivi di natura esistenziale (bisognerà capire in che senso). Il primo aspetto da sottolineare, quindi, è che la consulenza prende avvio da un problema che “qualcuno” pone al filosofo e che è di solito il motivo stesso per il quale si presenta al suo studio.

Il problema rappresenta dunque il pretesto o, ancora meglio, l’occasione che innesca la conversazione. Per questo motivo si parla di consulenza filosofica come filosofia occasionata: parte, cioè, da un problema concreto delle persone che possono catalogati come disagi esistenziali, familiari, personali, emotivi, inquietudini di vario genere, questioni di natura affettiva, amorosa, lavorativa. Tutto ciò fa sì che la consulenza filosofica sia annoverata all’interno dell’ampio e più vasto panorama delle pratiche di counseling (primo fra tutti quello psicologico) che a partire dagli anni ‘50 in poi conoscono un enorme diffusione³. Si tratta di capire allora, in cosa consiste la peculiarità di un fenomeno come la consulenza filosofica, che definita come sopra non risulta, in effetti, particolarmente originale⁴.

Ciò significa, naturalmente, scontrarsi con il primo dei problemi che ai teorici della consulenza si presenta, ovvero la determinazione del ruolo dell’aggettivo “filosofica” in quanto discrimine e novità rispetto alle altre consulenze. Cosa rende, insomma,

filosofica una consulenza? Che significato dare all'aggettivo filosofico? La risposta a una domanda del genere, come dovrebbe essere chiaro, comprende la necessità di stabilire un determinato statuto della filosofia a partire da una sua determinazione ontologica (la risposta alla domanda che cos'è filosofia?) e dalla decisione, in negativo, tra ciò che è filosofia e ciò che *veramente* non lo è. Si tratta di una ben precisa operazione epistemologica che definisce lo statuto di un sapere che legittima una pratica e che è necessaria per giustificare l'esistenza della pratica stessa. Operazione preliminare, seppur essenziale, in quanto cruciale per la serietà della pratica:

«Mostrare a quali condizioni l'aggettivo "filosofico" può essere mantenuto per queste forme di esercizio della filosofia difficilmente riconducibili alle pratiche legittimate della lettura, della scrittura e della conferenza. Individuare e declinare le categorie della pratica filosofica non costituisce soltanto un esercizio necessario alla legittimazione sociale e intellettuale di nuove forme di conoscenza, ma contribuisce anche a modificare la comprensione che noi abbiamo di quelle tradizionali»⁵.

È necessario stabilire, quindi, le «condizioni che definiscono l'orizzonte entro il quale si esplica l'esercizio legittimo di una data pratica intellettuale»⁶. Attraverso la determinazioni di tali condizioni, la consulenza filosofica può assicurarsi, non solo, la legittimità, ma può costituire anche un nuovo campo ermeneutico di interpretazione della filosofia tradizionale: «Ciò che è in discussione è la possibilità di associare qualcosa come la filosofia a qualcosa come la consulenza. Certo, l'associazione dei due termini è un dato di fatto: la consulenza filosofica "esiste" e viene praticata. Ciò che si intende discutere, tuttavia, è il *quid iuris*, la legittimità del fatto; o, piuttosto, la legittimità (non meno decisiva) del nome»⁷. Che la discussione sullo statuto della consulenza sia successiva alla sua ammissione di essere "pratica" non significa, tuttavia, che l'aggettivo "filosofico" sia in qualche modo posticcio e che rappresenti semplicemente un supplemento rispetto a un fenomeno dato; al contrario, svolge comunque «un'azione attiva, concorrendo a ri-significarlo nei suoi presupposti, oltre che nelle modalità pratiche di realizzarsi»⁸. È sottintesa, in queste affermazioni, che grazie alla consulenza, la questione propriamente filosofica si trova di nuovo posta al centro dell'attenzione nel senso di una rinnova preoccupazione e di un riacceso interesse per un sapere, che sembra destinato a scomparire. Prima che i confini e gli ambiti della consulenza filosofica siano tracciati, essa si presenta già come un movimento per la rinascita della filosofia che ne custodisce, in qualche modo, il segreto.

Alla domanda, “Perché dovrebbe meritare l’appellativo filosofico?” si risponde, difatti, tramite una tautologia: la consulenza è filosofica perché durante la consulenza “si fa” filosofia e nient’altro che filosofia. Ancora meglio la consulenza filosofica è filosofia, nient’altro che filosofia. Essa coincide interamente con la filosofia *tout court*: «Ciò che fanno il consulente filosofico e il consultante è filosofare»⁹. Lo scopo della consulenza filosofica sta nel filosofare stesso: «Molto semplicemente, il suo obiettivo è quello di filosofare con il proprio ospite»¹⁰.

È chiaro che un’affermazione del genere, come dicevamo prima, comporta una pre-conoscenza o una risposta alla domanda “che cos’è filosofia?”. Non è così in realtà: la definizione di filosofia, piuttosto che essere affermata assertivamente, è ricavata per negazione, a partire dalla constatazione di ciò che ontologicamente non è, o in maniera prescrittiva di ciò che dovrebbe essere. Vi sarebbe, allora, nascosta da qualche parte, una filosofia vera, che non si manifesta più e che bisogna andare a stanare. Esiste un luogo in cui la filosofia *non è* se stessa, e quel luogo è esattamente quello tradizionalmente deputato alla sua diffusione: l’Università. La polemica contro il sistema filosofico universitario, punto di innesco della consulenza stessa, pur essendo in qualche modo condivisibile, resta, come vedremo, alla superficie, evitando di intercettare quelli che con Foucault chiameremmo i dispositivi di potere-sapere sottesi al suo esercizio.

La valutazione è, allora, un vero e proprio pre-giudizio assiomatico: quella che circola nelle università *non è* la filosofia. Ciò autorizza a pensare che sia la consulenza filosofica a incarnare il vero spirito della filosofia: «La consulenza filosofica (nella quale riconosco senz’altro la forma nella quale oggi, più di sempre, la filosofia rinasce nella sua pienezza e autenticità appunto come dialogo maieutico)»¹¹.

Consulenza filosofica e filosofia possono coincidere solamente nella misura in cui la definizione di filosofia a cui ci si riferisce è radicalmente lontana da quella che si presume assuma la filosofia tradizionale: «La filosofia si procura da se stessa le domande, è autogena, autodidatta, auto-fecondativa, autistica»¹².

Ciò contro cui viene puntato il dito è, infatti, un modo di fare filosofia assolutamente autoreferenziale e astratto che, ignorando i problemi quotidiani e la materialità concreta delle esistenze personali, diventa inefficace e completamente sordo nei confronti della realtà. L’università è una gabbia dorata, un ghetto accademico in cui la filosofia «ha perduto il rapporto con qualsiasi problema che opprime realmente gli uomini»¹³.

La polemica contro l'accademia è il movente dal quale affiora la stessa motivazione profonda della consulenza: presupponendo che ciò di cui si deve occupare la filosofia sono i problemi quotidiani della gente comune, l'università non adempie di certo a questo destino. Di conseguenza, con un passaggio logico decisamente troppo repentino, all'interno delle università il pensiero rinchiuso, nelle torri d'avorio delle ricerche accademiche, si sarebbe del tutto inaridito¹⁴.

Diventata un'esclusiva branca di insegnamento universitario o scolastico, trasformatasi in mera storia della filosofia, quella filastrocca di opinioni di hegeliana memoria, la filosofia parlerebbe oggi un linguaggio dotto e anacronistico, per cui le forme nelle quali viene trasmessa e raccontata non funzionano più. Materia di dotti specialisti, o disciplina di insegnamento per pochi eletti, la filosofia si sarebbe arenata e avrebbe tradito completamente la sua vocazione originaria: quella di essere nata socraticamente nella strada, tra la gente comune. Sapere esclusivo della comunità dei filosofi che sono diventati "amministratori del concetto", la filosofia si sarebbe dimenticata della vita, perdendo il contatto con la realtà, con i vissuti quotidiani, con le esperienze concrete¹⁵.

Se bisogna vivere per poter pensare (altro assioma indiscusso) la ricerca filosofica universitaria, da tempo, non attinge più la sua linfa essenziale dalla vita. Bisogna rivitalizzare il pensiero: «Rimettere in contatto l'astrazione con la concretezza, il pensiero con la vita, guardando la realtà con l'attenzione, lo spirito critico, la capacità di comprensione sistematica che conosciamo dalla frequentazione del pensiero filosofico»¹⁶. Connettere questi aspetti è possibile attraverso un rinnovato interesse verso l'individuo concreto. La filosofia della consulenza filosofica, secondo il suo fondatore, Achenbach, deflemmatizza e vivifica, perché ha come centro l'individuo inteso come concreto singolo soggetto. Allora si riallaccia «a una filosofia che è divenuta schietta, che resiste alla seduzione dell'ambizione sistematica del grande pensatore e che si concentra sul concreto, per rimanere enfaticamente vicina alle cose più piccole e minime»¹⁷. Fine della "filosofia della pretesa", che «scopre, amministra ed esegue la verità, che prima decide le "proposizione vere" e poi, una volta che le ha, le impone da farisea agli uomini»¹⁸. Fine dei filosofi che «pensano per gli altri, ma, allo stesso tempo, sanno risparmiare a se stessi l'applicazione di ciò che hanno pensato»¹⁹, Al posto delle domande kantiane "che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa posso sperare? Cos'è l'uomo?" «entrano in gioco le domande della consulenza

filosofica: “che cosa so? Che cosa faccio? Che cosa spero? Chi sono?”»²⁰. In questo tentativo di ri-centrare la figura dell’individuo vi è una riproposizione radicale del rapporto tra pensiero e vita; la loro connessione si troverebbe nella decisione di assumersi il coraggio di prendere coscienza di se stesso, di prendere in carico una posizione critica verso la propria vita ponendosi come soggetto autonomo che impara a pensare a se stesso.

È per questa ragione che, secondo Pollastri, la consulenza filosofica effettua un cambio di prospettiva importante perché, invece di domandare che cosa sia la filosofia, incarna la filosofia nella figura soggettiva e personale del filosofo meglio, del consulente filosofico.

In questo senso, ed è Achenbach che compie il salto, il consulente è già da sempre un filosofo e la filosofia è il filosofo che la incarna. Ma non solo: più generalmente ancora, chiunque prende la decisione di occuparsi della propria ragione, di mettere in moto il pensiero critico è ritenuto, a buon diritto, un filosofo.

Dal momento che la vera filosofia è ciò che si fa in mezzo alla gente, che si occupa delle concrete esistenze delle persone, e non il pensiero speculativo che discorre di universali e di questioni metafisiche, comporta un forte coinvolgimento dell’individuo, e soprattutto del filosofo stesso. Il filosofo, lo si vedrà, è prima di tutto una persona.

La necessità del filosofo di essere vicino e immerso nelle questioni che attanagliano l’esistenza quotidiana non come un “indottrinatore” o distributore di teorie, né tanto meno come un maestro bensì come chi «sia diventato consapevole e in grado di comprendere [...] e abbia acquisito in questo modo un sesto senso per ciò che normalmente rimane trascurato [...] e abbia imparato a sentirsi a suo agio anche nei pensieri, nelle sensazioni e nei giudizi differenti e poco comuni»²¹.

Vale la pena ricordare quanto detto nell’introduzione, quando accennando all’ontologia storica di noi stessi di Foucault si definisce la filosofia, prima di tutto, come “posizionamento” del filosofo che parla e pensa: questa idea trova una profonda corrispondenza nella consulenza filosofica. Il filo rosso, tuttavia, è come se ad un certo punto venisse reciso: la posta in gioco attorno al quale si deve discutere sta proprio nel decidere quale “postura” critica assumere nei confronti dell’attualità. Nel punto di più grande contatto si crea la più siderale distanza.

Si può qui facilmente intravedere come, a partire dal nostro punto di vista, e dopo aver seguito Kant e la sua lezione critica, risuona nelle parole dei consulenti l'invito ad abituarsi a stare nelle stanze del pensiero, a non temere di obbedire alla propria ragione poiché si tratta di un'obbedienza che ha come pegno la connessione con la vita (vera): il nesso tra vita e pensiero è fin da subito evidente e continuamente rinnovato. Ci azzardiamo a dire, senza fronzoli, che il consulente filosofico è l'uomo illuminato, che avendo già recepito il "*Sapere aude!*" e essendo già iniziato ad un percorso di autonomia della ragione ha, in qualche misura, il compito di illuminare il cammino di consapevolezza altrui.

Obiettivo del consulente è, allora aiutare il consultante a imparare a pensare, pensando insieme, instaurando un rapporto dialogico che ha come fine:

«Aiutare i consultanti a esporre e a chiarificare la rete di concetti e di idee che soggiace agli aspetti rilevanti delle loro vite: analizzare i concetti base che caratterizzano i loro diversi atteggiamenti, scoprire ed esaminare i presupposti celati nei loro modi di vivere, esplorare le interconnessioni concettuali o in breve analizzare la filosofia di vita che la persona sta vivendo. Questa chiarificazione intende sviluppare nella persona una comprensione più ricca del suo sé e del suo mondo, con il possibile risultato secondario di incrementare la sua capacità di affrontare i suoi specifici problemi personali»²².

Ciò che deve fare il consulente è dischiudere al consultante nuovi orizzonti di idee, di concetti e di significati che lo aiutino a trascendere il suo modo di essere attuale, decidendosi, potremmo dire per quell'essere altrimenti che lo spirito critico kantiano esprime. L'insistenza sull'atteggiamento, l'unica materia sulla quale può effettivamente operare il consulente racchiude il senso stesso della consulenza: è semplicemente una pratica critica dei comportamenti umani. Bisognerà, allora, indagare questa doppia natura della consulenza filosofica, quella di essere, cioè, un'attitudine critica e un'operazione di educazione all'attitudine critica. Si potrebbe leggere la consulenza filosofica, quindi, come un processo di razionalizzazione delle condotte attraverso la loro verbalizzazione: una perfetta commistione tra ciò che abbiamo imparato da Foucault sul neoliberalismo e l'approfondimento linguistico di Virno. Lavorando alla trasformazione (esclusivamente verbale) di tutti gli atteggiamenti, le condotte, i comportamenti da irriflessi a razionali, cioè, critici, la consulenza collabora al dispositivo economico neoliberale, il quale concentra, come sappiamo, il suo potere sulla produzione di comportamenti, relazioni, processi razionali.

Puntando sul procedimento linguistico di verbalizzazione dei pensieri, dei ragionamenti dei saperi la consulenza ricalca, poi, la natura immateriale e senza opera della produzione post-fordista che custodisce il segreto del processo di valorizzazione nel processo stesso. Anche la consulenza, per la sua natura discorsiva e relazionale funziona, come vedremo meglio più avanti, per il solo fatto stesso di svolgersi, per il fatto stesso che si verifica. Ci sarebbe, dunque, una prossimità particolare tra la natura discorsiva della produzione capitalistica contemporanea e la natura discorsiva della consulenza filosofica.

Giunti a questo punto, è indispensabile indagare ancora meglio le caratteristiche e le conseguenze di questa prossimità:

«Il filosofo, nella consulenza, prende seriamente il suo ospite: questi non viene compreso mediante teorie – cioè schematicamente – né come “il caso di una regola” ma piuttosto come ciò che lui stesso è, come unico. Non si utilizza per lui una misura (nemmeno quella della salute); al contrario la questione diviene se egli vive in modo conforme a se stesso, se egli, citando Nietzsche, è divenuto ciò che è»²³.

Definita come una pratica il cui scopo è insegnare o meglio “far imparare a vivere” (dato che è necessario creare soggetti autonomi) e dato per assunto che imparare a vivere, oggi nel neoliberalismo, significa consumare comportamenti razionali, il consulente filosofico rappresenta in fondo l’uomo che “accetta la realtà”. Al pari della definizione beckeriana, infatti, egli reputa tutti i suoi comportamenti razionali, cioè critici, in quanto sottoposti al vaglio della critica. Il sillogismo può sembrare repentino e ingiustificato. Non così, a mio avviso: se, infatti, è vero quanto abbiamo detto in precedenza, vale a dire che ogni comportamento razionale (e prima fra tutte l’attitudine critica) si trova già catturato all’interno della griglia economicistica, non è lasciato alcuno scampo a un’operazione *autenticamente* critica²⁴.

La consulenza filosofica, collabora, in questo senso, a trasformare il “saper vivere”, “l’essere saggi”, ossia la «capacità acquisita di vivere nel modo giusto»²⁵; nella molla e nello scopo della produzione economica contemporanea. È su questa creazione di processi di autonomia che il dominio neoliberale si fonda, operazione a cui la consulenza filosofica partecipa ma che ignora completamente.

Queste anticipazioni sono essenziali per inquadrare il punto di vista dal quale leggiamo la consulenza e evidenziano la connessione, a mio avviso, tra certe proposizioni e l’interpretazione neoliberale delle stesse. Ci serve, insomma, come una sorta di

vademecum: i consulenti potranno anche scrivere cose condivisibili e appassionate ma non dimentichiamo che vita, pensiero e parole sono già la molla della produzione attuale.

Dunque la consulenza filosofica insegna, senza insegnarlo, a imparare a vivere. Approfondire e ampliare la vita significa, per Lahav, ricercare la saggezza: il consulente filosofico deve accompagnare il consultante nell'esplorazione dei domini delle idee e nella crescita verso la saggezza, la quale sta al di là dei confini della persona del consultante stesso, perché è «dialogo con la rete infinita di idee e di prospettive che sono intrecciate nel regno dei modi potenziali di essere»²⁶. L'impegno in un dialogo aperto configuratesi come ricerca della saggezza, la non aderenza a qualche dottrina precostituita e l'analisi critica della rete di idee astratte, così come queste sono intrecciate nella situazione concreta del consultante, fanno sì che quest'ultimo e il consulente filosofico filosofino. Filosofare vuol dire occuparsi della vita concreta e non fare «una lezione di filosofia su problemi astratti»²⁷.

Si tratta di un tipo di saggezza che è declinata in un senso fortemente pratico, definibile come la virtù di saper fare la cosa giusta in ogni situazione, dato che non esistono «regole universali che valgono per tutti e che ognuno può in qualunque momento applicare»²⁸. Filosofare significa dare una norma a se stessi, essere norma di se stessi.

Definita in questo modo, un sapere che permette di orientarsi autonomamente nel mondo, la filosofia è allo stesso tempo un pensare e un agire. La sapienza è, infatti, «la facoltà di conoscere i mezzi adatti per gli scopi voluti, così come la prontezza di sapersi servire di essi per il proprio vantaggio»²⁹. In questo senso filosofia e saggezza coincidono, dal momento che, nonostante possa sembrare paradossale, la sapienza si manifesta come “non sapere”, vale a dire, dubbio e ricerca incessante della saggezza. Rinunciare al sapere o meglio l'ammissione del non sapere è esattamente il contrario di un approccio negativo e scettico in quanto appartiene al concetto stesso di filosofia. Essa si definisce, infatti, non come un sapere, una teoria, una scienza, bensì uno stato, un atteggiamento di ricerca, un “amore per”: un ricercare senza sosta, un esaminare continuo, un questionare sempre aperto. Il “non sapere” «fonda la ricerca inesausta del sapere e conduce alla saggezza»³⁰, dal momento che la saggezza filosofica consiste proprio nel sottoporre costantemente la vita sotto esame e di mantenere sempre un atteggiamento di “non sapere”. Si tratta, quindi, di porsi nella condizione di avere

questo atteggiamento autocritico come la «presa di coscienza dei propri, umani limiti, che fa del filosofare non una “acquisizione di sapere”, ma un mettere in discussione se stessi»³¹.

Questo atteggiamento che si configura come un vero e proprio modo di vivere, è ciò che rende “filosofico” un filosofo. Egli tende alla saggezza «ma in modo asintotico, senza mai poterla raggiungere. Ed è un atteggiamento che può e deve essere praticato in ogni circostanza, a cominciare da quelle abituali, della vita quotidiana»³². Dunque “non sapere” significa possibilità di vivere la saggezza filosofica. Atteggiamento filosofico nei confronti della vita, tra saggezza e filosofia vi è un intimissima connessione:

«Il carattere di “ricerca senza fine” della filosofia, che si ripresenta nell’indecidibilità delle “regole” per vivere con saggezza; l’indefinibilità della saggezza, che si sposa con l’originario “saper di non sapere” della filosofia partorita da Socrate; la necessità di “guardare all’intero”, pur nella sua inesauribilità, presente sia nella filosofia (carattere sistematico), sia nell’individuazione dei modi di vivere la vita; lo “spirito critico”, tratto decisivo della filosofia, ma presupposto anche della saggezza, che deve evitare di “dare per buoni” principi, valori, comportamenti; l’autonomia di pensiero e la capacità di ascoltare e imparare dai propri simili, in entrambi i campi imprescindibili»³³.

La consulenza filosofica, quindi, incarnando lo spirito critico della filosofia, inaugura un modo di vita filosofico che si basa sull’analisi delle conoscenze e dei saperi attuali e sull’incitamento al pensiero autonomo. Il pensiero, pur nascendo nell’ambito della pratica di ricerca basata sull’ascolto, diventa comunque il frutto di un’iniziativa privata, un percorso personale di messa in discussione e ricerca dei significati delle strutture sulle quali il consulente fonda il proprio modo di rapportarsi al mondo. In questo senso il filosofo aiuta a trovare le fila della vita dell’altro provando a metterlo in pace con il suo destino, fugando le paure, sradicando pregiudizi, giustificando i giudizi o mettendoli in discussione, eliminando la sfera non-razionale del consultante. Essere capaci di vivere significa allora imparare a vivere sapendo vivere ciò che si pensa, interrogandosi, imparando a farsi domande a mettersi in questione, fare esperienza del pensiero. Ciò che ci serve, dice Pollastri non è una teoria o La teoria ma un minimo comun denominatore «il non sapere che fonda la ricerca inesausta e conduce alla saggezza»³⁴.

Perché, tuttavia, il fattore dell’autonomia è tanto importante?

Secondo Lahav, ma in realtà anche Achenbach e Pollastri sono d’accordo, il modo di vivere di una persona è espressione implicita della filosofia di un individuo: quelle che, appunto, chiama le visioni del mondo. Ciò su cui la consulenza filosofica lavora è

L'esplicitazione della concezione che il consultante ha di se stesso e della realtà che lo circonda; i vari aspetti della vita quotidiana, per esempio le emozioni, i desideri, il comportamento e le aspettative di un consultante, «possono essere interpretati come espressioni di visioni (filosofiche, empiriche) di se stessi e del mondo»³⁵, come una sorta di “filosofia personale” che all'interno della consulenza si presta all'analisi, alla riflessione e all'argomentazione filosofiche. La persona che si sottopone a una consulenza possiede, quindi, un bagaglio di visioni, valutazioni, giudizi, concezioni del mondo e di se stesso per lo più non ragionati, che il consulente, in quanto filosofo esperto del mondo delle idee dei valori, ha il compito di far emergere, di portare alla superficie critica. L'intervento del filosofo è richiesto proprio nella misura in cui, avendo dimestichezza con i processi di pensiero, di valutazione, di giudizio, di analisi, di sintesi, di chiarificazione concettuale, di comprensione sa ben interpretare i significati implicati da una determinata idea, quelli nascosti e non, sa distinguere, confrontare e interrogare teorie, posizioni e sistemi filosofici, è capace di analizzare i pensieri per capirne gli sviluppi, porre sotto esame gli assunti sottostanti a determinate concezioni della realtà delle cose. La consulenza porta allo sviluppo di visioni del mondo come filosofie con l'obiettivo finale di indurre il consultante ad allargare i suoi orizzonti di vista, aprendo ai significati ulteriori rispetto alla materialità dei problemi e delle loro soluzioni, approcciandosi, in questo modo alla saggezza. Il consulente filosofico deve cioè aiutare il consultante a interpretare la visione del mondo che il suo modo di vivere esprime:

«Una persona preparata in filosofia è abile a scoprire i presupposti impliciti e a proporre di alternativi, a scovare le incoerenze, a trarre le conseguenze, ad analizzare i concetti, e a portare alla luce regolarità e strutture nascoste. Un filosofo che ha familiarità con la letteratura sui concetti connessi alla vita umana – la libertà, il senso della vita, ciò che è giusto e sbagliato, il sé – è a conoscenza di una varietà di linee di pensiero alternative. Un filosofo con una preparazione fenomenologica è anche capace di descrivere aspetti dell'esperienza soggettiva che comunemente sfuggono alla persona media»³⁶.

Il consulente filosofico pertanto è un esperto nell'interpretazione delle visioni del mondo che offre al consultante non contenuti filosofici, “teorie preconfezionate”, ma, in primo luogo, abilità filosofiche come l'analisi concettuale, la deduzione, la descrizione fenomenologica, perché «la capacità cruciale di un consulente filosofico è il puro pensiero (non-basato-sull'esperienza)»³⁷, ossia la riflessione non-empirica.

Si potrebbe dire che il consulente è quell'uomo che, uscito dal suo stato di minorità, è in grado di mostrare agli altri la via per uscirne. Una frase del genere, tuttavia, risulta in qualche modo ingiustificata agli occhi dei consulenti i quali ci tengono a ribadire che il consulente non è già l'uomo saggio bensì l'uomo che conosce gli strumenti per raggiungere la saggezza ed è in cammino verso essa. È per questo motivo che non è un semplice esperto di filosofia bensì un filosofo, cioè, l'uomo, possiamo dire, dell'atteggiamento critico.

Il movimento di raggiungimento della saggezza è pertanto duplice: il consulente filosofico in quanto *philosophos*, come dice Lahav, non è un uomo saggio, o che nasce ontologicamente tale, piuttosto lavora per raggiungere la saggezza che non (ancora) possiede. Anche il consulente, allora, percorre quotidianamente il suo cammino verso la saggezza, alla ricerca di quegli orizzonti che conferiscono un ulteriore e superiore significato alla propria esistenza. Essenziale appare il coinvolgimento in prima persona del filosofo praticante, dato che «se la pratica filosofica è una maniera di vivere, allora deve avere a che fare primariamente con l'esistenza dello stesso praticante, e non con le vite dei suoi clienti»³⁸. Per questa ragione, infatti, secondo Lahav, «prima di propormi come consulente a qualcun altro, ho il preciso dovere di essere *philo-sophos* io stesso»³⁹. Ed essere *philo-sophos* significa muoversi in direzione del trascendimento dei pregiudizi e delle opinioni prefabbricate, aprirsi a una prospettiva di apertura e ricerca, arricchire le visioni della vita. Il consulente incarna una *philosophia* pratica che «dovrebbe rappresentare, quanto meno, la concreta testimonianza della possibilità di vivere la vita in maniera diversa»⁴⁰. Si fa così testimone vivente «della possibilità di essere liberi cercatori della saggezza»⁴¹. Testimoni ma non responsabili della saggezza altrui, dal momento che ciascuno deve compiere il proprio percorso in autonomia e deve assumersi responsabilmente il coraggio della propria ragione critica.

La saggezza non si apprende osservando il filosofo operare durante le sue sedute, secondo un'acquisizione di tipo mimetico; la pratica filosofica, piuttosto, «richiede la partecipazione diretta di un dialogante, il quale – quando metta in gioco sinceramente le proprie idee e sé stesso – viene investito della responsabilità di ricercare in proprio la conoscenza sulle cose del mondo – la saggezza»⁴². Dunque, è richiesta una partecipazione attiva e diretta che non fa del consulente un maestro, un pedagogo, un assistente. Egli incarna semplicemente una persona che, avendo scelto la via della vita

filosofica (cioè, critica), può mostrare a chiunque come affrontare i problemi, e come assumere un atteggiamento filosofico nei confronti della vita. La filosofia, infatti, non ha confini operazionali: non esiste nessun argomento, comportamento o situazione che non possa essere affrontato filosoficamente, razionalmente, cioè criticamente.

Sarebbe il caso di ricordare che l'equiparazione tra comportamento umano e sapere economico, che abbiamo visto nel primo capitolo, ha lo scopo di preparare il terreno alla conclusione logica che deriva da quell'ipotesi: se il comportamento umano è razionale, compito dell'economia è fornire la griglia d'analisi, compito della filosofia è la sua giustificazione. L'ipotesi non è così bizzarra se facciamo i conti con quanto scrive Lahav: «[La filosofia] coinvolge tutto ciò che faccio e sono, dal modo in cui affronto i dilemmi etici e le scelte politiche, al modo in cui reagisco ai colpi della sfortuna, tratto mia moglie, o mi comporto durante un'assemblea condominiale o ad una cena sociale. Nessun aspetto della mia vita quotidiana, per quanto insignificante, ne rimane escluso»⁴³. La filosofia quindi è un modo di vivere, ma non un modo di vivere tra gli altri, uno qualsiasi, bensì il modo razionale e saggio di affrontare la vita, oggi. Che cos'è una vita filosofica? Cosa vuol dire essere saggi? «La risposta, naturalmente, non consiste in qualcosa che possa essere pre-determinato per mezzo di una definizione stringente. Piuttosto, dovrebbe gradualmente dispiegarsi attraverso un processo di esplorazione, un personale essere in-cammino in grado di definire e ri-definire continuamente se stesso»⁴⁴. Nella consulenza filosofica non si fa altro che filosofare; vale a dire si va alla ricerca di una vita saggia, quella, cioè, che riesce a creare un

«mondo ricco di significati, o in altre parole una vita che crei una ricca rete di interpretazioni del proprio mondo: di ciò che è importante, interessante, pretenzioso, mediocre, umiliante, codardo o coraggioso, del significato delle nostre varie esperienze e delle nostre posizioni nel mondo, delle implicazioni etiche ed estetiche del nostro comportamento, e di come queste e altre questioni sono interrelate»⁴⁵.

Il filosofare della consulenza incarna, senza dubbio, lo spirito della vita esaminata (l'unica che merita di essere vissuta), una vita in cui ogni aspetto è frutto di una riflessione, o è vagliato sotto un esame critico. Una vita saggia consiste, allora, in una vita che è vissuta nel pensiero e che idealisticamente è trascesa in esso. La pratica filosofica è concepita come una pratica che riguarda il «nostro intero essere. Essa risveglia in noi quel desiderio di andare oltre, verso un livello più profondo delle nostre cose quotidiane»⁴⁶. Una filosofia contemplativa che coinvolge tutto il modo di essere di

un uomo e che restituisce alla filosofia il suo intimo legame con la vita vissuta in tutte le sue forme. In questo senso la consulenza si occupa di vita, parla alla vita, è vita: essa diventa qualcosa di cui si fa esperienza solamente nel pensiero. Questo punto è particolarmente problematico dal momento che la dichiarata natura pratica sarebbe già da sempre sussunta in un'operazione ideale di riflessione che fa della vita una specie di meta-vita.

Identificando consulenza filosofica e filosofia il legame con la vita è dato proprio da questa sovrapposizione tra la filosofia, il suo essere sempre e costantemente ricerca a partire dalla vita, dalla quotidianità e dell'interrogazione dell'individualità, e la consulenza filosofica, intesa come l'esplicarsi concreto della filosofia nel dialogo tra consulente e consultante.

3. *Formazione improvvisata*

La prima questione da risolvere per chi si avvicina alla consulenza filosofica, dicevamo, è cercare di diradare i dubbi in merito alla dicitura "filosofica" che si accompagna alla consulenza. I consulenti affermano che l'aggettivo "filosofica" trova la sua giustificazione nell'atteggiamento, nel fine e negli strumenti. È necessario assumere un'attitudine filosofica per essere un consulente; l'obiettivo di una consulenza è filosofare, lo si fa attraverso la filosofia. Affermare questa serie di tautologie, però, significa, allo stesso tempo, negarle dal momento che la letteratura in merito ha un gran da fare a precisare che per essere dei buoni consulenti, cioè filosofi, la conoscenza filosofica, non basta. Come vedremo, questa costruzione teorica serve a legittimare l'esistenza della consulenza filosofica e soprattutto la sua esistenza come professione.

Conoscere tutto il patrimonio di idee accumulato in secoli di storia della filosofia non è minimamente sufficiente. Quasi tutti i teorici della consulenza concordano sul fatto che la critica che le viene mossa rappresenta un'ordinaria semplificazione, quella secondo cui nella consulenza si veicolano conoscenze tratte dalla storia del pensiero filosofico sotto forma di consigli e di suggerimenti per vivere bene: come se a chi richiede una consulenza per dei problemi esistenziali, più o meno gravi, il consulente prescrivesse di leggere 5 pagine di Platone, 10 di Marco Aurelio o 15 di Heidegger⁴⁷. Il filosofo non è un consigliere di professione sapiente solo in quanto avrebbe dalla sua tutta la storia

della filosofia. Studiare o aver studiato filosofia non è una ragion sufficiente seppur in qualche modo criterio essenziale. Studiare filosofia non fa diventare filosofi:

«Lo studio della filosofia, più che ogni altra formazione in qualche scienza particolare, [ha] il vantaggio di favorire uno spirito non ottuso, non fissato e libero, una coscienza del problema sveglia e aperta, un pensare che non mette da parte le contraddizioni e i confini, ma che da questi viene messo in movimento, in altre parole: un pensare vitale e concreto e questo (soprattutto e innanzitutto) è necessario per la consulenza filosofica»⁴⁸.

Il bagaglio filosofico, pur costituendo la formazione di base, non può essere sufficiente e non consiste soprattutto in una biblioteca di dottrine alle quali attingere nel momento del bisogno. Ciò che si deve verificare nella seduta di consulenza è piuttosto una esperienza di pensiero, la capacità, appunto di mettere in moto il pensiero. Ciò che fornisce la filosofia è, allora, l'attitudine, l'atteggiamento: un filosofo deve mettersi in gioco personalmente, affrontare la vita e restare in mezzo agli uomini, confrontandosi con loro e con le loro esperienze. Si tratta di un comprendere interiorizzato.

Ma in cosa si traduce, precisamente, questa attitudine filosofica?

«L'addurre ragioni, la distinzione delle ragioni buone dalle cattive, la costruzione di inferenze, la valutazione degli argomenti, la generalizzazione, l'uso di analogie, l'identificazione, la messa in discussione e la giustificazione degli assunti, il riconoscimento delle contraddizioni, la scoperta dei ragionamenti sbagliati, la ricerca della coerenza, l'effettuazione di distinzioni e connessioni (parte/intero, mezzo/fine, causa/effetto), il porre domande, l'ascoltare efficacemente, il fare previsioni, il formulare e mettere alla prova le ipotesi, l'offrire esempi e controesempi, la correzione del proprio pensiero, la formulazione e l'uso dei criteri, la scoperta della vaghezza e dell'ambiguità, la richiesta di prove, il fare resoconti di tutte le considerazioni rilevanti, l'essere aperti alle diverse prospettive e ai diversi punti di vista, l'esercizio dell'empatia e dell'immaginazione morale, la sensibilità al contesto, l'affidarsi alla ricerca della verità, la cura delle procedure dell'indagine, il rispetto degli altri e dei loro punti di vista»⁴⁹.

È difficile non riconoscere in questo elenco di abilità che non ha carattere prescrittivo ma esclusivamente indicativo, poiché come abbiamo detto la consulenza filosofica è atteggiamento razionale e in quanto tale nessun campo le sfugge, quelle abilità basiche specie-specifiche di cui parla Virno. La storia della filosofia non basta, dunque, essa è solo il materiale di base con il quale far intervenire tutte queste caratteristiche logico-linguistiche-emotive che sono tipiche della natura umana.

Il consulente deve avere la capacità di amalgamare le conoscenze filosofiche, che costituiscono solamente una minima parte del bagaglio professionale del consulente, con un infinito materiale "vitale", nel senso che proviene dall'esperienza di vita tanto sua quanto del consultante, «senza fare lezioni astratte né usare terminologie altamente

tecniche, creando una trama di idee rilevanti nella conversazione di consulenza con diretto riferimento a esperienze personali e a situazioni concrete della vita»⁵⁰. Il patrimonio da cui attinge è, quindi, la propria vita. Si tratta di capacità intellettive, relazionali, logiche, linguistiche, requisiti comportamentali, e competenze che provengono dall'esperienza extra-lavorativa. Proprio come per la trasformazione del paradigma del lavoro che Virno mostra, il consulente, perché possa dirsi tale, deve dimostrare allora di saper vivere e di utilizzare bene la sua capacità di farlo. Non solo: a tutto ciò è dato un taglio particolarmente personalistico: non vi è nulla di normativo né regolamentato poiché è bene attingere, non è solo permesso è anche richiesto, al proprio percorso formativo, di crescita, educativo, esperenziale, personale, facendo giocare le proprie qualità caratteriali, i propri punti di forza. Si tratta di mettere a lavoro tutto il proprio vissuto presente e passato. L'elenco, da questo punto di vista potrebbe non avere fine: «Pensiero veloce; intuizione percettiva della vita umana; abilità nel vedere una struttura in un quadro amorfo, vago e ambiguo; flessibilità intellettuale per adattarsi a informazioni che si accumulano velocemente e cambiano; abilità comunicative»⁵¹. Una sorta di tenacia avveduta nel «non voler accantonare le domande solo perché esse sono insolubili»⁵²; nell'essere propositivo e originale e nell'aprire nuove prospettive, nuove strade non ancora battute. Una certa onestà filosofica, ossia un'apertura «fiduciosa a tematizzare in modo dialogico insieme quei “concetti generali e ideali” che formano i dialoghi»⁵³.

Inutile dire che, proprio fedele alla forma di lavoro post-fordista, per conseguire questa infinità di *skills* non esiste nulla che possa somigliare a un corso di formazione. La vera palestra per diventare buoni consulenti è la vita stessa, si tratta semplicemente di vivere. Ancora meglio: la formazione stessa diventa anch'essa un lavoro filosofico. Se infatti abbiamo detto che la consulenza filosofica è un percorso di ricerca della saggezza, il consulente che vive la sua vita filosoficamente, vivendo, costruisce il suo cammino formativo per essere consulente. La formazione, cioè, diviene un lavoro filosofico personale: si deve essere capaci di vivere filosoficamente la propria vita per potere imparare a vivere filosoficamente la propria vita. In questo circolo vizioso allora, come il lavoratore immateriale di Virno, anche il consulente è un infante cronico dedito a una formazione permanente: la formazione coincide di nuovo con l'arco dell'intera vita.

Dovremmo cominciare a capire perché, allora, tanta insistenza nell'ammettere che non si verifica nella consulenza un travaso di conoscenza filosofiche; che non si tratta di trasmettere un sapere ma di un saper fare. Questo saper fare è appunto un'abilità a non avere (di fatto) abilità; quella disposizione filosofica verso la propria vita che finisce per essere la mera capacità di usare l'intelletto critico, ergo di pensare. Non si insegna, a pensare, allora (Virno direbbe che l'uomo è l'animale che pensa), poiché tutti ne hanno la capacità, si fornisce solo la circostanza e gli strumenti per imparare a esercitarlo.

La consulenza filosofica è una pratica che si impara vivendola; che si acquista solo praticandola. Si tratta, cioè, di un *habitus*, un abito personale, un modo aperto, critico, flessibile nei confronti della vita. Vivere la propria vita in modo filosofico vuole dire in senso socratico esaminare la propria vita rimettendo senza sosta in discussione i presupposti con spirito critico. Con la consulenza filosofica si assiste, allora, alla messa a lavoro del pensiero critico e più in generale dello stile di vita filosofico. Ancora meglio, con la consulenza filosofica si mette al lavoro il pensiero.

Questa definizione non risulta comunque sufficiente. Vi è un'altra componente, infatti, essenziale e che ricalca la metamorfosi del lavoro che Virno mette bene in luce. Il lavoro del consulente filosofico, infatti, non è solamente un lavoro intellettuale ma è una pratica di natura essenzialmente dialogica. Alle abilità cognitive, comportamentali, esistenziali, filosofiche bisogna aggiungere tutte le capacità relazionali che coinvolgono primariamente l'altra persona e fanno della relazione basica a due Io-Tu una relazione di lavoro. Non a caso, infatti, la letteratura in merito, citando i filosofi dell'alterità (tra tutti Buber e Levinas), consiglia come fondamentale per la professionalità di un consulente la simpatia (come tensione verso l'altro), come partecipazione appassionata e sentita con pathos, emotivamente coinvolgente, appunto, nei confronti della vita dell'altro per potere entrare «filosoficamente in dialogo con essa»⁵⁴. In alcuni casi, ma questo tema è ancora dibattuto, sarebbe necessario sguainare quella riserva di «competenze emotive» quali empatia, comprensione, capacità di immedesimazione, mantenendo, tuttavia possibilmente una deontologica distanza.

Un vero filosofo, perché possa dirsi tale e perché possa fare consulenza filosofica, deve avere «l'interesse per l'altro e non il tentativo di far nascere in lui un interesse per noi e per le nostre cose»⁵⁵; la capacità di saper parlare con le persone, di saper comunicare con loro anche sotto pressione, di consolarle, di incoraggiarle trasmettendo fiducia,

infondendo speranza, fugando timori. Bisogna essere un oratore affabile, un dialogatore sollecito e incoraggiante.

Le abilità del filosofo messe a disposizione di un consultante contribuiranno allo sviluppo di una visione del mondo organizzata, ordinata ed esplicitamente espressa. Ciò rende il consulente «un abile partner in un dialogo attraverso il quale i consultanti sviluppano la loro visione del mondo individuale»⁵⁶.

Sebbene essere rispettosi verso l'altro significhi primariamente prendere l'altro in considerazione ciò assume, come vedremo, una sfumatura etica, un prendersi cura dell'altro nel senso di interfacciarsi con l'alterità dell'altro, attraverso un dialogo di conseguenza paritario e orizzontale. Nella consulenza filosofica si imbastisce una relazione, che è immediatamente una relazione di lavoro, paritetica quanto a dignità, responsabilità, valore delle idee. Il consulente non si colloca in un rapporto di superiorità rispetto al suo ospite, non è migliore a lui né in quanto a conoscenze (non importa che lui ne sappia di filosofia mentre l'ospite no), né tanto meno possiede un sistema di valori, credenze e di idee più sicuro, più saldo, più giusto rispetto a quella persona che vive una crisi. Non si deve far carico del suo ospite ma deve comunque prendere sul serio ogni sua parola, discutendola e mettendola alla prova insieme con lui, perché il consulente attribuisce al suo ospite la dignità di essere razionale e responsabile. Il consulente «non si fa in alcun modo carico di alcunché del proprio compagno e gli lascia, esplicitamente e in ogni momento del dialogo, ogni responsabilità in merito alle valutazioni e alle scelte, sia pratiche che teoriche»⁵⁷.

Questa responsabilità segna la grande differenza con le terapie e in particolare con le psicoterapie, le quali hanno uno scopo esclusivamente terapeutico, contrariamente alla consulenza filosofica che si definisce «l'altro della terapia»⁵⁸. Laddove la psicoterapia conserva il suo scopo specifico nella cura dell'elemento psichico e più in generale della sua eventuale patologia, la consulenza filosofica non solo non cura ma riconosce di avere la sua utilità nel «semplice» allestimento di un ambiente dialogico e nel processo verbale che affiora: «L'uso della conoscenza psicologica costituisce un aspetto importante della consulenza, perché ci permette di comprendere come la psicologia sia tutt'altro che da bandire dall'intervento filosofico e che la differenza di quest'ultimo dalla psicoterapia si situa essenzialmente sull'aspetto terapeutico, non su quello

psicologico»⁵⁹. È legittimo, dunque, assieme a tutte le abilità sopra elencate, aggiungere anche una certa capacità di lettura psicologica degli eventi o dell'altro

Si tratta, dunque, di una forma di lavoro completamente e interamente comunicativa che ha la sua unica ragione d'essere nell'esperienza comunicativo-linguistica stessa.

Il lavoro immateriale, allora, con tutto il suo carico linguistico, affettivo, cognitivo, relazionale risuona prepotentemente nelle descrizioni della relazione (di lavoro) della consulenza filosofica descritta al pari di una conversazione in cui si condividono idee, pensieri e esperienze. Non sembra esagerato condividere il paragone con la messa a lavoro di ciò che Virno, sulla scia di Marx, chiama *general intellect* o intelligenza collettiva. Tutte le conoscenze e le abilità personali, private, sprigionano la loro potenza nella relazione inter-individuale in cui il segreto della valorizzazione economica è racchiuso nell'imprevedibilità e nelle estemporaneità del tra. Con la consulenza filosofica si assiste, per davvero e interamente, alla produzione del linguaggio, e del linguaggio nella sua forma più creativa e umana: il dialogo.

Un dialogo che si costruisce insieme, in comune, tra due soggetti ugualmente razionali, ugualmente autonomi, ugualmente liberi: due *homini sapiens* che condividono le caratteristiche filogenetiche della specie umana, esattamente analizzate grazie a Virno. Nessuna competenza specifica: solo linguaggio (saper parlare), formazione permanente (saper imparare-fare), la flessibilità (saper vivere). Ciò che è richiesto per essere un buon consulente è l'universale capacità intellettuale e la disposizione all'ascolto e al dialogo. Ciò che deve saper fare il consulente (ma anche il consultante in realtà) è, quindi, ascoltare e parlare. Del resto Achenbach sembra descrivere magistralmente la flessibilità della specie umana quando dice che il filosofo è «lo specialista del non-speciale»⁶⁰.

Un vero filosofo non sa fare niente perché potenzialmente sa fare tutto, proprio come l'*homo sapiens*. Si tratta di sviluppare una capacità adattativa a tutto tondo, a ogni contesto, a ogni situazione, a ogni circostanza, a qualsiasi imprevisto e saper utilizzare gli strumenti per affrontarlo e per risolverlo.

Un vero filosofo ascolta, deve imparare dall'altro, dalla relazione, deve mettersi in discussione con il compagno di dialogo, «per quanto spesso possa essere di questi più colto, più lucido, più esperto in materia di competenze sia formali che materiali»⁶¹. Per questo motivo, lo ripetiamo ancora, la consulenza filosofica non la si può insegnare,

semplicemente la si mette in pratica. In questo senso siamo tutti filosofi (perché ognuno di noi possiede una propria visione del mondo) e nessuno lo è, se filosofare si identifica con il percorso impervio dell'imparare a vivere.

4. *Il jazzista filosofo*

La prospettiva, appena tracciata, sulla consulenza filosofica come messa a lavoro della comunicazione umana, e, ancora più in generale, delle fondamentali prerogative della specie umana – pensiero e linguaggio – rischia di farle assumere dei contorni estremamente generici e perfino astratti. Ciò sarebbe giustificato, ancora di più, da un altro aspetto, che la letteratura della consulenza si premura di giustificare: l'assenza di metodo. Si tratta di una questione decisamente spinosa perché difficile da accettare per il pensiero pragmatico e strumentale, secondo loro; luogo decisivo della dimostrazione della mia ipotesi, secondo me.

Cominciamo dalle fondamenta: non esiste un metodo con il quale orientare il processo operativo del lavoro di consulenza, che non sia l'affermazione della sua negazione, che non ne segni il superamento e la dichiarazione della sua non necessità: ciò che Achenbach definisce “il metodo oltre il metodo” o “il non-metodo”⁶². In generale, infatti, si afferma, non esiste un metodo, univoco e valido, per praticare e per imparare a praticare la consulenza filosofica. Affidandosi all'idea di una formazione permanente che comprende tutta la vita e avendo a che fare con una materia così “immateriale” come la vita, non è possibile decidere aprioristicamente quale metodo adottare per relazionarsi con il consultante.

Si tratta di un percorso e di una ricerca che si costruisce facendosi.

È nota, ed assai utilizzata, l'affermazione di Achenbach secondo cui la consulenza non ha un metodo ma, coerentemente con una visione meta-filosofica della filosofia, lavora sui metodi: «È pur sempre filosofia e, proprio per questo non può esser irrigimentata o schematizzata. Esistono “metodi filosofici” ma non “metodi per fare filosofia”, perché – come afferma Achenbach – gli scienziati lavorano con i metodi, i filosofi lavorano sui metodi»⁶³.

Una teoria sistematica della consulenza, con una specifica filosofia e una precisa metodologia, segna inesorabilmente la morte della (non)specificità della filosofia.

Fluidità della quotidianità, fluidità della realtà, fluidità della filosofia: «La consulenza filosofica sulla vita non dispone in senso positivo di alcuna teoria, che sia solo applicabile; [...] essa è meta-teoricamente controllata, non viene cioè prima concepita e poi riflessa, ma una meta-teoria praticante, si costruisce cioè solo come processo riflettente e pratico»⁶⁴.

Ammettendo l'impossibilità di formulare una teoria precedente alla pratica, e che la diriga e la controlli interamente, la consulenza giustifica l'assenza di metodo, come affermazione di libertà e in qualche misura di naturalità. Bisogna, in qualche modo, lasciare essere le cose; lasciare che la relazione prenda la piega che deve:

«La ricerca di modelli e metodi, così come la pretesa di sapere prima cosa deve essere detto durante essa, è controproducente, se non insensato, e si spiega solo con il personale disagio dell'aspirante consulente di fronte all'impresa che lo attende ovvero svela la sua debolezza, consistente nel non aver, lui per primo, assimilato a sufficienza lo spirito della ricerca e la saggezza che da esso deve esser tratta»⁶⁵.

In questo modo, secondo Achenbach, si resta fedeli allo spirito della ricerca filosofica che ricalca, senza dubbio, l'estemporaneità della vita stessa. Concepita come modo di pensare assieme, di ripensare assieme visioni, teorie del mondo, dell'altro e di se stessi, essa costruisce una pratica sempre in fieri mai pre-determinata (se vogliamo anche un po' *just in time*). Pronto a farsi attraversare dalla discussione e a mettere in discussione le sue stesse visioni del mondo, il consulente non deve avere strategie, strumenti già belli e pronti da servire per risolvere i problemi o anche solo per indurre l'altro a fare qualche tipo di esperienza. Metodi, schemi, strumenti, abilità, strategie e modelli, insomma tutto ciò che dovrebbe essere l'armamentario teorico del consulente filosofico, non sono «qualcosa di semplicemente elencabile, descrivibile, insegnabile attraverso un trasferimento di conoscenze, applicabile secondo criteri lineari»⁶⁶.

Se come abbiamo visto, essa è un confronto dialogico tra due esseri di pari dignità, sarebbe contraddittorio che uno dei due avesse l'intenzione di insegnare qualcosa all'altro. E, allo stesso modo, dal momento che il fattore pratico di ciò che si impara sul campo, risulta essenziale, altrettanto problematico sarà ammettere che la consulenza filosofica possa essere insegnata. Non bisogna legarsi al metodo, allora, come un'esigenza o un porto sicuro. Virno, in fondo, denominerebbe tutto questo flessibilità:

«Ciò significa che, affinché gli aspiranti consulenti possano davvero affrontare la loro attività secondo modalità filosofiche e senza far riferimento a modelli tecnici e strumenti operativi, sarà necessario che

essi stessi siano capaci di fare filosofia e abbiano maturato quegli aspetti di saggezza che essa porta con sé, attraverso una continua pratica di ricerca»⁶⁷.

Il metodo, al pari della saggezza filosofica, dunque, costituisce un abito personale; uno stile di vita che non si impara ma si acquisisce vivendo: ciò serve a «sopperire a quelle che sono probabilmente le due principali lacune di un “esperto in filosofia” formatosi attraverso lo studio universitario: la capacità di occuparsi di problemi “concreti” e quella di affrontare degnamente la relazione con l’altro»⁶⁸. In effetti il filosofo “ideale” può essere equiparato a una specie di tuttologo, in grado di gestire qualsiasi situazione e di discutere con il consultante su qualunque tema. Essenziali appaiono quindi le qualità relazionali: «Le “competenze” che un filosofo consulente deve possedere sono idealmente così tante che non è possibile né elencarle in modo esaustivo, né pretendere di possederle realmente tutte»⁶⁹. Ma possedere competenze non basta: bisogna sapere cosa farsene, e quale utilizzare a seconda della situazione, della circostanza del momento.

Ciò fa dire a Pollastri che il lavoro del filosofo consulente è un lavoro di improvvisazione. Improvvisare vuol dire non legarsi a un procedimento fisso, schematico, scientifico, infallibile, uniforme; al contrario, la filosofia si presenta come un’attività plurimetodica: «Un complesso sistema di molteplici metodi potenziali, mai utilizzabili tutti assieme e nessuno dei quali, isolatamente preso, costituisce la sua identità»⁷⁰. Improvvisazione, sia chiaro, non significa mancanza di preparazione, superficialità, pressapochismo e casualità, caratteristiche sintetizzabili nella formula “*anything goes*”; al contrario essa giustificherebbe e garantirebbe la complessità della filosofia.

A questo proposito, per spiegare meglio cosa intende per metodo (o sarebbe meglio dire non-metodo) dell’improvvisazione Pollastri utilizza la metafora del jazzista:

«Sanno saper suonare suonando, cioè necessitano di molte competenze senza che però nessuna di queste, isolatamente presa, sia mai necessaria né sufficiente a renderli buoni improvvisatori. La consulenza filosofica è composizione istantanea. Egli dovrà essere in grado di utilizzare di volta in volta a seconda dei casi le proprie competenze, conscio del fatto che non è l’accumulo di conoscenze a rendere filosofo un filosofo ma il modo in cui sarà capace di saper fare qualcosa con il suo sapere, il modo in cui sarà in grado di saper fare il filosofo»⁷¹.

Come un musicista che sa ben dosare la preparazione musicale con la creatività, il filosofo è un compositore estemporaneo; deve saper creare liberamente “in situazione” e a partire dalla sua preparazione cognitivo-emotiva-esperenziale.

Si tratta di coniugare l’abilità nella pratica, vale a dire un certo “saper fare”, con la tradizione filosofica. L’abito personale, psico-fisico, rappresenta ciò che permette di trasformare il bagaglio meramente nozionistico in competenze, vale a dire in un “possesso operativo”. Sebbene l’acquisizione di conoscenze teoriche sia imprescindibile, essa non deve emergere necessariamente come in una lezione universitaria. Il consulente non deve ricorrere all’esplicazione teorica della propria visione filosofica ma deve possedere l’abilità di farla emergere attraverso la perfetta sinergia di conoscenze teoriche e di competenze pratiche. L’improvvisatore, in questo senso, è chi sa «dosare, in relazione al contesto generale nel quale sta operando, i riferimenti tradizionali – che danno al suo lavoro identità, riconoscibilità e dignità “scientifica” – e le proprie personali intuizioni – che gli permettono di produrre riflessioni originali»⁷². La capacità di improvvisazione si configura come l’abilità di saper far sfruttare nel modo e al momento giusto le proprie competenze: esattamente al pari di un musicista che, quando improvvisa, lo fa con cognizione di causa, sapendo cogliere il momento opportuno, conoscendo bene il suo strumento, sapendosi connettere ai suoi compagni, capace di ascoltare le circostanze e anche di accontentare il pubblico, eventualmente per colpirlo. Proprio la perfetta combinazione, dice Pollastri, di conoscenza teorica degli stili musicali, della storia della musica, in qualche modo, e di talento personale, fa del jazzista un artista.

Come un artista jazz, allora, il consulente sembra un artista esecutore che calibra la sua preparazione libresco con quel bagaglio di competenze “naturalì” che fanno parte dell’esperienza della vita.

Ancora una volta sentiamo vibrare le parole di Virno sul virtuosismo del lavoro contemporaneo: il consulente avrebbe interiorizzato questo paradigma nella misura in cui egli lo si può paragonare a un artista esecutore la cui specificità è quella di essere un locutore senza spartito votato all’improvvisazione. E in effetti, a ben vedere, il consulente possiede tutte le caratteristiche del lavoratore virtuoso: un lavoro improduttivo e inoperoso il cui prodotto è la performance stessa; vale a dire, l’esecuzione. Un lavoro a carattere pubblico che a causa della sua natura estremamente

relazionale necessita di uno “spettatore”. Un lavoro che proprio come quello dei jazzisti o degli operatori dei *call centers* non necessita di una partitura specifica poiché si basa sullo spontaneo canovaccio del *general intellect*. Mi sembra che ci sia qui il più grande ed evidente punto di contatto con le tesi di Virno che ribaltano i criteri arendtiani di separazione tra l’Intelletto, il Lavoro e l’Azione. Quando si trasforma in vita della mente, il lavoro acquista la natura pubblica della politica e quella improduttiva dell’Intelletto rendendolo, tuttavia, massicciamente produttivo per il processo di valorizzazione capitalistico. Nella consulenza filosofica tutto questo si può vedere in maniera abbagliante: la filosofia, cioè il pensiero critico, viene messo al lavoro nella sua forma pubblica e quindi politica.

Il consulente, quindi, proprio in quanto artista esecutore «dovrà non solo tenersi costantemente aggiornato sugli sviluppi della sua materia, ma anche – condizione apparentemente accessoria, e invece del tutto necessaria – avere una serena capacità di affrontare una situazione che non sa come si svilupperà, con la sola consapevolezza di essere comunque (se davvero lo) è preparato a farlo»⁷³. Deve restare in uno stato intermedio tra la preparazione e l’impreparazione; o forse ancora meglio, dovrebbe essere preparato per la sua impreparazione, consapevole, cioè, del fatto che la vita è sempre una materia sulla quale non si è preparati. Fuor di metafora, in effetti, questa idea è giustificata dalla concezione di filosofia come ricerca incessante e come apertura verso la saggezza e, allo stesso tempo, dall’imperativo alla flessibilità che la concezione contemporanea del lavoro impone. L’abitudine a non avere abitudine dell’animale umano diventa il metodo dell’improvvisazione di Pollastri. Ciò non vuol dire, conviene ripeterlo, che Pollastri nega l’importanza delle conoscenze della tradizione filosofica: il consulente deve essere in grado di far circolare i saperi, far parlare tra di loro i riferimenti filosofici, valutarli, confrontarli, ripercorrerli e personalizzarli in modo da renderli parte del proprio modo d’essere: «Questo canone di valutazione, che si basa su un difficile e sempre precario equilibrio tra tradizione e innovazione, è tale che un eccessivo scivolamento nella ripetizione della tradizione annulla il valore specifico del lavoro [...], mentre un’innovazione troppo ampia diviene o incomprensibile, oppure ciarlaterania»⁷⁴.

Si tratta di un metodo, allora, è importante precisarlo, solo nella misura in cui lo si pensi come un anti-metodo, come una griglia assolutamente destrutturata, irriducibile a una

tecnica. Non consiste in un manuale di prescrizioni relative allo svolgimento in modo ottimale di un'attività; al contrario nega l'esistenza di canoni e di regole fisse da seguire: «L'imponderabilità e la conseguente non programmabilità di questo gioco di equilibri fanno sì che esso non possa essere rappresentato o riassunto da un metodo algoritmico, rigorosamente procedurale o ripetibile, in quanto un tale strumento ne appiattirebbe la libertà, ne limiterebbe l'apertura e ne immiserirebbe la funzione creativa»⁷⁵. Ciò esprimerebbe, secondo Pollastri, la gratuità che caratterizza l'agire filosofico che, pur essendo inutile nei termini del pensiero tecnico-strumentale, risulta la più utile di tutte le attività, dal momento che insegna a vivere. La gratuità giustifica, inoltre, il paragone con l'arte e l'operato di un'artista: non vi è nulla, infatti, di più gratuito, di più inoperoso che il gesto di un artista.

Improvvisare equivale, dunque, a sentirsi pronti e preparati a tutto ciò che di volta in volta, caso per caso, si presenta, stabilendo in modo duttile e flessibile gli strumenti da utilizzare, il percorso da percorrere e lo scopo da prefiggersi. Descritto in questo modo il metodo non predetermina un fine che guiderebbe l'operato del consulente. L'abbiamo detto all'inizio, del resto, l'obiettivo riposa nello stesso processo del filosofare. Facendo un'operazione di «riconduzione della pratica della filosofia al gioco»,⁷⁶ il tentativo di Pollastri è di alleggerire la figura del filosofo affinché abbandoni l'aspetto sacrale, l'aria da maestro sapienziale che mette in soggezione e in stato di minorità chiunque ci parli. Ciò significa concretamente, un certo lasciar perdere la serietà «del pesante fardello di falso "stile", abito intellettualistico e affettazione sapienziale»⁷⁷.

Il metodo, insomma, non è assolutamente un ricettario utile; una codificazione di pratiche strategiche per raggiungere i risultati prefissati. La filosofia è forma di agire complessa e multiforme, caratterizzata da un atteggiamento critico, di messa in dubbio, di ricerca, che può essere coniugato in diversi modi, attraverso diversi metodi. Quello dell'improvvisazione è per Pollastri un espediente per esplicitare come il filosofo abbia uno spartito a partire dal quale si verificano le differenze: è definito una base per variazioni. Anche Virno parla della lingua in questi termini: esiste la capacità-di-parlare e poi la differenziazione singolare delle lingue storiche, il fatto-che-si-parla.

Il consulente filosofico rivolgendosi al suo consultante dovrebbe dirgli:

«Non vi sto offrendo alcun pensiero preconfezionato da mettere in tasca e poi utilizzare a piacimento, ma mi sto sforzando di affrontare un problema insieme a voi. Ciò è complicato, lo so. Se però decidete di

partecipare a questa impresa, allora potremmo dire di aver vissuto insieme l'avventura del pensiero, di aver acquisito una vera e propria comprensione, di aver filosofeggiato, di aver insomma, riflettuto»⁷⁸.

Far diventare l'esperienza del pensiero una performance resta sicuramente il grande segreto che la consulenza filosofica custodisce. Il consulente, secondo le dinamiche di un virtuosismo musicale o di uno spettacolo di danza, intrattiene il suo pubblico, spettacolarizzando, nel senso di farne uno spettacolo, il pensiero. Da esperienza lavorativa la filosofia diventa uno show. Un talk-show, più precisamente.

Descrivere lo svolgimento concreto di una seduta di consulenza filosofica diviene, allora, arduo. È difficile, infatti, determinare, aprioristicamente, cioè prima che se ne sia fatta esperienza, come concretamente possa verificarsi una consulenza, questa pratica completamente gratuita, improvvisata, questa specie di puro gioco senza impegni, né obblighi, al quale non appartiene nemmeno una metodologia operativa. Non a caso si concentrano su questo punto le critiche più aspre ricevute nel corso del tempo dalla consulenza.

Definito, in questa maniera, il metodo non ha nulla di pragmatico, non è utilizzabile per fini operativi. Non è altro che un orizzonte generale entro il quale muoversi con ampia libertà e con grande senso di responsabilità personale. Unisce una limitata oggettività (data dalla pluralità di elementi che mette a disposizione) a una marcata componente di soggettività (legata alla libertà di ciascun filosofo di scegliere la propria modalità di lavoro). Il metodo non assolve più una funzione rassicurante né garantisce oggettività; è meramente euristico.

L'obiettivo consiste nel rendere «il pensiero libero da griglie, schemi metodologici e presupposte finalità per ogni essere umano»⁷⁹. Ciò significa agire fuori dagli schemi e dai modelli pre-formati e antecedenti al momento della seduta e sperimentare in continuazione lasciandosi guidare dal flusso degli eventi. Non a caso si parla di filosofia occasionata, dettata appunto dall'occasione; un pensiero legato imprescindibilmente alla situazione in cui sorge. Si tratta, quindi, di improvvisare, in vista di una dichiarata superiorità del momento pratico rispetto a quello della riflessione teorica. Qualsiasi metodo deve essere sottoposto all'effettiva pratica, e solo a posteriori sarà possibile delineare un percorso generale indicativo dell'operato del consulente filosofico. Tale percorso sarà sempre continuamente sottoposto al vaglio della pratica professionale, che ne correggerà gli eventuali errori, in modo che non solo essa sia il meno possibile

vincolata, ma completamente sciolta dai vincoli e libera così di agire. Il principio della ricerca è il cuore stesso della consulenza filosofica. Per Pollastri l'atteggiamento filosofico è proprio quello che di fronte a ogni presunto sapere sempre riafferma, socraticamente, la necessità della critica che rimette in discussione.

In quanto forma di pratica, la consulenza filosofica non ha bisogno di una definizione esatta che istituisca confini netti. Tuttavia si tratta di eludere il rischio che l'azione del consulente filosofico sia incastrato all'interno di regole e schemi che lo imbriglino limitandone il comportamento. Va rispettata la varietà, la libertà, la multiformità, l'imprevedibilità dei casi, delle situazioni in cui i consultanti sono coinvolti:

«L'attività filosofica non può essere definita una volta per tutte in un determinato modo: se lo fosse, cesserebbe all'istante di essere filosofica: in essa, in altre parole, non si filosoferebbe a 360°, dunque anche autocriticamente, ma si limiterebbe la potenza del filosofare escludendone determinati presupposti che, come tali, non potrebbero più essere messi in discussione»⁸⁰.

Non esiste un schema predefinito, non si tratta di conoscenze e abilità insegnabili attraverso un trasferimento di conoscenze, non è possibile dividere in fasi la riflessione filosofica, essa appare come puro *logos* che si gestisce da sé, secondo tempi e modi suoi propri. Si colloca proprio qui la difficoltà nel riportare e raccontare i casi, pratica che nonostante tutto, ogni consulente fa sebbene a titolo esemplificativo e esplicativo e non a scopo imitativo.

La consulenza filosofica lavora con il *logos* «inteso come universo logico-concettuale. La filosofia, conviene ripeterlo è una pratica linguistica: si fa con le parole e nient'altro»⁸¹. Puro linguaggio: «La filosofia deve diventare pratica, azione comunicativa, esplorazione e organizzazione dialogica dei problemi, critica della "comunicazione distorta" e di ogni "trattamento"»⁸². Nella consulenza filosofica il linguaggio si fa veramente performativo, seppur non è secondario il significato di ciò che si dice, ancora più importanza assume il fatto che due persone parlano e che parlando, pensando e dialogando stanno facendo qualcosa, stanno agendo, stanno realizzando una pratica verbale i cui fini sono esterni alla circolarità della pratica stessa. La filosofia è allora diventata una pratica faticosa in cui il linguaggio crea per il solo fatto di essere pronunciato.

5. *Il filosofo di professione*

Da quanto emerso fino ad ora la consulenza filosofica appare una pratica comunicativa che non ha finalità specifiche o meglio esterne alla pratica linguistica che si svolge durante la seduta. In questo senso ci sembra calzare perfettamente il paradigma del lavoro contemporaneo come virtuosismo linguistico. L'assenza di finalità rende difficile l'indicazione degli obiettivi. In effetti, e rappresenta un aspetto più volte ribadito, nella consulenza non si risolvono i problemi dei consultanti; che ciò avvenga è un risultato secondario. Ciò accade, spiegano i consulenti, a causa della natura stessa della filosofia; in essa, infatti, «non troviamo un alleggerimento dei problemi, delle preoccupazioni, domande, dubbi, tentazioni e confusioni; al contrario essa procura il combustibile per infiammarli»⁸³. Proprio per questo motivo è possibile allontanare la consulenza filosofica dall'identificazione con un approccio che mira esclusivamente al *problem solving* (sebbene la discussione sul problema immediato non sia espunta), approccio che «abbassa la filosofia allo status di un mezzo in vista di qualcos'altro, specificamente la promozione della soddisfazione del consultante»⁸⁴. Più che essere *problem solving* è, piuttosto, *problem adding*, come ama dire Pollastri.

Il filosofo non è un fornitore né un soggetto che soddisfa bisogni: lo spirito con il quale si cerca un consulente non è quello di fare della filosofia un ricettario per vivere meglio. La filosofia deve servire ad inquietare, «a suscitare l'insoddisfazione intellettuale ed esistenziale, non a offrire soddisfazione. Si sforza di evocare perplessità e timore e non di produrre soluzioni e autocompiacimento; di incoraggiare un approccio all'infinita complessità e ricchezza della vita, non per semplificarla in soluzioni schematiche e linee di fondo»⁸⁵. La filosofia non risolve, non concilia ma discute, analizza, riformula alla luce di altre questioni, problematizza, trasforma, contestualizza, fornisce un altro senso, ricolloca in altre visioni e prospettive. In questo senso gli autori pensano che lo spirito della filosofia stia esattamente nella consulenza filosofica o per lo meno nelle sue intenzioni.

Nella consulenza filosofica non si tratta di riassumere la vita del consultante tramite un'immagine, inevitabilmente unilaterale, e nemmeno, aggiunge Lahav «di “risolvere” il suo problema, ma piuttosto di andare oltre esso, verso prospettive più ampie sui suoi

modi di essere reali e possibili, arricchendo così la sua autocomprensione filosofica e la sua capacità di gestire la propria vita»⁸⁶.

Nessun vincolo alla ricerca è, di fatto, posto; al contrario l'apertura ontologica della filosofia come ricerca permanente invita al continuo approfondimento e ri-messa in discussione, tanto nel momento della pratica tanto, nel piano duplice, nelle operazioni di meta-teoria. Ogni rapporto di consulenza si presenta come una nuova riesplorazione dei presupposti che la rendono possibile, una meta-teoria praticante, una libera ricerca priva di obiettivi predeterminati (un libero dialogo): si è autorizzati a concludere che la consulenza filosofica non sia altro che una continua ricerca sulla consulenza filosofica stessa: «Ciò che invece rende filosofica questa consulenza sulla vita è il suo riflettere sulle condizioni del processo che si sviluppa innanzitutto come dialogo secondo una dinamica inconscia. La consulenza sulla vita è filosofica nella misura in cui non dà consigli, ma problematizza proprio il bisogno di cercare consigli»⁸⁷.

Questa libertà incontrollata rischia di fornire poche indicazioni sulle possibili direzioni da prendere. Senza metodo, senza obiettivi, «la consulenza filosofica è una delusione mirata, un'irritazione dell'aspettativa, e in questo modo un impulso al processo del pensiero: non un lavoro interessato, ma un lavoro sugli interessi, non pensieri motivati, ma il pensiero sul motivo – in senso letterale riflessione»⁸⁸. Non a caso Achenbach descrive la filosofia, e quindi la consulenza, come un secondo pensare, vale a dire un pensare al quadrato, nel senso di riflessione sulle proprie riflessioni.

Concentrata sull'importanza di non pervenire a un giudizio definitivo, completamente esaustivo e comprensivo, dato che ogni fondamento risulta destinato a essere “sfondato” dai punti di approdo della ricerca nuovi e sempre in revisione, la consulenza sfugge a una precisa definizione:

«Qualunque definizione l'attività filosofica dia di se stessa (o presuma di sé), se in questo definirsi essa intende “mantenersi all'altezza” della propria filosoficità, vada sempre di nuovo indagata e messa in discussione nei propri presupposti. Non ci si potrebbe fermare, infatti, a questa definizione, pena la riduzione dell'attività filosofica ad attività costretta da vincoli che, in quanto tali, ne soffocherebbero il carattere filosofico, consistente nel tenere aperta la domanda radicale (anche) su se stessa»⁸⁹.

L'atteggiamento riflessivo e critico tipico del filosofare fa sì che caratteristica distintiva della consulenza filosofica sia la «possibilità di applicare il proprio esercizio critico sui suoi stessi principi»⁹⁰. Ricerca aperta, (auto)critica continua, incessante messa in

discussione, radicale domanda sui presupposti, problematizzazione mai esaurita, movimento di approfondimento senza fine, istanza riflessiva sugli a priori e libertà del pensiero: «Non vi sono a priori garantiti» e «gli stessi paradigmi di fondo rimangono domande aperte, sono materia oltre che presupposto del filosofare»⁹¹. Sono questi i motivi, legati a una particolare concezione di cosa sia la filosofia, che stanno alla base dell'esigenza teoretica di non definire la consulenza filosofica.

In quanto pratica professionale la consulenza filosofica richiede regole e metodi che il consulente filosofico è tenuto a seguire per potersi dichiarare tale, attraverso strumenti e materiali da utilizzare come guida per l'agire professionale.

Stando così le cose, dunque, come pensare una professione della filosofia o la filosofia come professione? Se per professione si intende un'attività esercitata in modo continuativo a scopo di guadagno con fini stabiliti e risultati attesi, la filosofia, come abbiamo visto finora, non risponde minimamente al criterio. Essa «non è interessata a risolvere i problemi, bensì a comprenderli in modo sempre più approfondito e dettagliato, a contestualizzarli, a trovare il loro senso, eventualmente a dissolverli, ponendoli all'interno di un diverso quadro interpretativo, nel quale essi si configurano in modo non più altrettanto problematico»⁹². Presentandosi senza finalità precise, senza scopi e senza risultati, essa delude le aspettative. Esiste quindi una forte antinomia tra la domanda del consultante che chiede contenuti e la (non) risposta del consulente che (non) fornisce metodi (nel senso che ci lavora su), non fornisce garanzie, non promette risultati. L'aporia grazie alla quale sembra che l'unica definizione di consulenza filosofica sia «definibile solo come indefinibile»⁹³ confligge con il bisogno di circoscrivere un campo di delimitazione e di saperi proprio al fine di ottenere una sua professionalizzazione.

Il dubbio lo si deve alla doppiezza della figura del consulente che, da un lato, esprime il bisogno di rigore della filosofia e dall'altra la creatività e la flessibilità della professione. Dunque: vi è un'oscillazione continua tra necessità di una definizione formale del consulente, come figura professionale con compiti specifici, e dall'altro l'esigenza di non definire tale figura, evitando di proceduralizzare il movimento del filosofare e di privare il consulente della sua libertà d'azione. Dunque un conflitto tra il bisogno di riconoscimento pubblico e di sistematizzazione legale e l'esigenza di

garantire alla consulenza la possibilità di un autonomo e costante movimento non imbrigliato in confini netti e vincolanti. In realtà, il conflitto è tutto sommato apparente. Lo stesso fondatore del movimento della consulenza non cela la natura professionalizzante della filosofia rispondendo in maniera positiva alla domanda: «La filosofia può diventare un lavoro retribuito, una professione civile che, per essere effettivamente onorata, dovrebbe offrire i suoi servizi a un bisogno fattuale, senza procurare danni a se stessa?»⁹⁴. Coerentemente con la critica portata avanti contro la filosofia accademica, in effetti, tentativo del movimento della consulenza è inventare un nuovo *habitus* professionale per la filosofia, diverso dal suo abituale esercizio accademico, che ne giustifichi e ne legittimi l'esistenza. Ma non solo. La consulenza filosofica necessita di un espediente teorico per legittimare una gratuità solo apparente ed ideale, dato che, com'è noto, il consultante paga il consulente in denaro e non in gratitudine. Dato che la consulenza filosofica si paga, la relazione di consulenza assume di fatto tutti i caratteri precipui di un rapporto di lavoro, imponendosi come una professione a tutti gli effetti. Si assiste, in questo modo, alla messa al lavoro della relazione, alla sua monetizzazione, alla trasformazione del dialogo e del discorso filosofico in lavoro. L'importanza data alla questione della professionalità è decisiva anche per questo aspetto: giustificare il fatto che la filosofia possa essere una professione retribuibile.

Ancora di più: è necessario fornire un quadro sistematico e chiaro delle modalità, delle competenze e delle attitudini necessarie alla consulenza filosofica e di principi di demarcazione, quadri di riferimento e coordinate all'interno delle quale muoversi, al fine di «fornire ai professionisti una guida per avvicinarsi a questo campo»⁹⁵.

Per questa ragione il lavoro di definizione, concettualizzazione, di formulazione delle linee guida per orientare il consulente nel suo agire, di chiarificazione della propria posizione nei confronti del consultante, di descrizione delle aspettative, dei vantaggi e delle offerte di un'esperienza filosofica risulta imponente. A ciò serve conoscere le caratteristiche di quelle che vengono chiamate, come vedremo bene più avanti, competenze filosofiche, «intese come quelle conoscenze e abilità distintive di una formazione specificamente filosofica, riferimento imprescindibile per interrogarsi su ciò che significa fare filosofia oggi e su ciò che significa per un filosofo confrontarsi sul terreno delle pratiche sociali, personali e professionali»⁹⁶.

La difficoltà appare connessa alla concezione di filosofia come atto disinteressato, contemplativo, mai lucrativo e quindi sempre gratuito. La questione del pubblico riconoscimento della professione della filosofia è appunto resa difficile dal fatto che la filosofia tende a essere considerata spesso e volentieri inutile, un mero virtuosismo del pensiero e linguistico: «Di riconoscimento la filosofia sente la mancanza cronicamente», sempre occupata a fronteggiare «la sua irrilevanza che viene da sempre sottolineata»⁹⁷.

Si pone il problema di stabilire un programma formativo, per creare un minimo standard di competenza professionale, per permettere un processo di valutazione del percorso, per diventare consulenti:

«Sembra evidente che senza l'articolazione di qualche tipo di intento o scopo riconosciuto e di alcuni principi di azione o di linee guida da seguire nella pratica, la consulenza filosofica soffre su numerosi fronti, per esempio per l'incapacità dei professionisti di spiegare ai loro potenziali clienti in cosa consista quello che fanno, o per l'impossibilità di stabilire criteri di competenza professionale [...]. Un requisito fondamentale della consulenza filosofica sembra essere la necessità di un chiarimento dei metodi»⁹⁸.

Quale competenza specifica viene offerta dal consulente filosofico in rapporto alle attese del consultante? È necessario che

«a) il consulente abbia una competenza specifica da offrire al consultante e si attenga a questa; b) il consulente mantenga nei confronti del consultante un rapporto professionale, cioè metta pienamente e lealmente a disposizione del consultante la propria intera competenza specifica e che, d'altra parte, non acceda ad ambiti di relazione estranei a quella professionale [...]; c) il consultante non si attenda dal consulente altre prestazioni o disponibilità se non quella professionale»⁹⁹.

Lavorare alla definizione di una forma di professionalità serve anche per ottenere un riconoscimento non solo giuridico ma anche formale vale a dire per «attestare la preparazione del consulente e, di conseguenza, la serietà dell'attività stessa che egli svolge. Riconoscimenti che non possono che affiancarsi a quanto qualsiasi persona seria che voglia sensatamente avviarsi a questa attività sentirà come un'esigenza prioritaria: una formazione»¹⁰⁰.

La formazione, secondo Pollastri, ha come obiettivo il riconoscimento della categoria e la difesa della comunità dei consulenti da eventuali millantatori e incompetenti, dando «senso e fondamento logico, ontologico ed epistemologico alla materia e all'identità»¹⁰¹. È opportuno farsi carico «della formazione, della supervisione e dell'aggiornamento dei professionisti, con modalità simili a quelle che già oggi

garantiscono in tutto il mondo le certificazioni di qualità alle aziende»¹⁰², per poter sfornare professionisti preparati.

Ne viene fuori un'evidente contraddizione. Il riconoscimento della professione di consulente filosofico, infatti, appare successiva all'esplicitazione dei tratti salienti dell'attività poiché in quanto professione, deve possedere dei caratteri determinati, o quantomeno definibili, e allo stesso tempo la figura del consulente deve possedere un curriculum chiaro, una preparazione seria, una formazione certificata, una personalità; tuttavia per tutti gli aspetti intrinsecamente filosofici una definizione risulta impossibile. Ci deve essere una «funzione economico-sociale o pratica che giustifichi la stipulazione del contratto con il cliente»¹⁰³.

Lo sforzo di una definizione in senso professionale della filosofia impatta con i fondamenti sui quali la consulenza filosofica stessa si fonda. A mio avviso, tuttavia, la consulenza filosofica incappa in questo punto in un duplice abbaglio dal momento che la propria giustificazione teorica risulta inappropriata rispetto alla svolta in senso razionale-riflessivo della produzione economica neoliberale che misconosce totalmente. Abbiamo già detto che l'insistenza sulla natura pratica e non teorica della consulenza filosofica ha a che fare con l'intenzione di puntare l'attenzione alla sfera pratica rispetto a quella teorica: «Il mettersi in gioco concretamente e nella realtà quotidiana come filosofi, ovvero come individui che hanno studiato filosofia, ma che anche vivono la filosofia giorno per giorno»¹⁰⁴.

Questo sorta di primato dell'azione fa dire, per esempio, a Pollastri che qualsiasi critica è in qualche modo inautentica se non è legittimata dall'esperienza e dalla verifica sul campo. In questo modo vi sarebbe una specie di immunizzazione universale dalle critiche. Di conseguenza, solamente chi è consulente filosofico possiede gli strumenti adatti per definire e regolare la pratica, strumenti che si acquisiscono sul campo dell'esperienza quotidiana. La consulenza filosofica è

«un genere di pensiero radicalmente e metodologicamente critico, che si avvale potenzialmente di tutte le suggestioni teoriche messeci a disposizione dalla storia del pensiero, senza però porne nessuna a proprio specifico fondamento. Un procedere argomentativo libero e autoguidato, che trova in se stesso, strada facendo, il proprio metodo e la propria giustificazione - come accade nelle opere dei grandi pensatori della storia»¹⁰⁵.

Bisogna intendersi, tuttavia, sul senso conferito al fattore pratico, in quanto, come ci tengono a precisare i consulenti, tra tutti Pollastri, la consulenza filosofica non ha nulla a che fare con una pratica tecnico-strumentale e con la razionalità da essa derivante.

Ciò contro cui si scagliano è l'irrigidimento dell'atto teoretico fine a se stesso in difesa di una filosofia considerata critica e messa in discussione della realtà inestricabilmente connessa alla vita, alle sue sfaccettature, al suo essere sottoposta a continuo mutamento. La vita stessa appare un praticare senza sosta: proprio in ragione di ciò la teoria va subordinata alla prassi, mettendo costantemente la prima, tramite la seconda, sotto esame, in un continuo rimando che faccia sì che il pensiero alimenti la vita e la vita possa sempre generare nuovi spunti di pensiero. La consulenza filosofica è una "teoria pratica" e la filosofia una pratica.

La pratica, secondo Lahav, necessita di una teoria solida che le offra punti di riferimento; anche se generali e non definitivi. Proprio la costruzione di una concezione teorica richiede un continuo lavoro di ricerca, che abbia di mira la messa in luce di idee capaci di costituire una visione teorica complessiva, ritenendo di vitale importanza per il consulente filosofico l'essere a conoscenza di tutti gli approcci esistenti, sulla cui base intraprendere quel lavoro di approfondimento e di indagine ulteriore che altro non è se non appunto ricerca. Il rischio di non avere una concezione globale, o ancor più di non volerla raggiungere, è per Lahav quello di impedire qualsiasi tipo di consenso sul modo in cui la consulenza filosofica dovrebbe essere applicata; in altre parole, la mancanza di una definizione comunemente accettata sulla natura della consulenza crea il rischio di trasformare quest'ultima in un agglomerato di approcci collegati tra loro, piuttosto che in qualcosa di unificato e dotato di un qualunque denominatore comune:

«Come potremmo – senza cadere in depauperanti schematismi o, al contrario, in trattati infiniti e disorientanti – racchiudere in un'unitarietà teoretica onnicomprensiva le molteplici e diversissime forme in cui, negli oltre due millenni e mezzo di storia umana, i pensatori hanno coniugato l'agire filosofico? E come potremmo definire compiutamente e univocamente il "metodo" del loro pensare?»¹⁰⁶.

L'indefinibilità della consulenza filosofica è dovuta all'indefinibilità stessa della filosofia, che è caratterizzata dalla costante e ininterrotta problematizzazione, dall'analisi della vita e dell'esperienza di tutti i giorni, dalla varietà e dall'imprevedibilità dei casi: ricavarne una teoria, dice Pollastri, della consulenza è impossibile. È necessario riconoscere, allora, l'impossibilità di pervenire a una «cattura

dell'oggetto in questione in una rete di descrizioni, per incapsularlo all'interno dei confini di una teoria, cosicché se ne possa acquisire un'accurata rappresentazione»¹⁰⁷.

Ciò segna la differenza tra filosofia pratica e pratica filosofica. Se la filosofia pratica è considerata una teoria sulle condizioni di possibilità della prassi, la seconda è già vera e propria prassi, quindi agire concreto che si esplica nell'esercizio professionale della filosofia, tramite i suoi metodi e il riferimento alla sua storia. Una pratica filosofica è costitutivamente aperta alla frammentarietà, alla diversità di prospettive e a un atteggiamento costantemente esaminatore e riflessivo:

«Nulla di ciò che vado affermando in queste riflessioni intende rappresentare una risposta risolutiva, una dichiarazione da manuale o, tanto meno, una teoria compiuta. Mi limito semplicemente a offrire un canale aperto al dialogo in fieri tra persone che ricercano, un brano musicale all'interno di una più ricca e complessa sinfonia in continuo svolgimento. Se le mie riflessioni e quelle dei miei compagni suonano significative, come spero che sia, è perché esse costituiscono altrettanti passi nella prospettiva di una ricerca aperta, e puntano sempre avanti, in un movimento senza fine, oltre se stessi»¹⁰⁸.

Il principio fondamentale della ricerca sta, ancora una volta, nella ricerca stessa; ossia nell'infinita indagine senza risposta tipica del dialogo filosofico, inteso come processo in divenire costante. Il paradosso, da cui la consulenza filosofica non riesce ad uscire, tuttavia, è una forte insistenza sull'elemento pratico da un lato e il lavoro incessante, meticoloso, minuzioso di riflessione sia durante l'esperienza di consulenza (esperienza di pensiero) sia nell'imbastimento di un dispositivo di sapere con criteri scientifico-epistemologici. Quella improvvisazione, quella estemporaneità viene meno già nel lavoro ininterrotto nei confronti della teorizzazione di una pratica. Si tratta, dunque, nonostante gli sforzi, di una pratica perennemente mediata dal passaggio riflessivo.

6. Pratica filosofica e razionalità strumentale

Gran parte della letteratura della consulenza filosofica si concentra sull'importanza di fornire uno statuto ontologico che possa giustificare l'iniziativa privata della filosofia, la quale si presenta fin da subito come una professione retribuita. Il consulente filosofico assumendo le caratteristiche dell'imprenditore di se stesso investe sul proprio sapere intraprendendo, di fatto, una pratica filosofica che ha tutte le caratteristiche di un'impresa filosofica. E, in effetti, come vedremo meglio nell'ultimo capitolo, il

consulente è un uomo della prassi, che senza problemi accetta e rivendica il suo riconoscimento professionale e gestisce il suo potenziale cognitivo-emotivo e relazionale come un capitale umano. Se fosse diversamente, del resto, non avrebbe senso l'insistenza sul primato della pratica e sulla giustificazione di essa in senso professionale. Ciò che la consulenza filosofica misconosce di vedere, nella convinzione di neutralità della categoria di professione, è la metamorfosi della trasformazione dell'economico in dispositivo razionale critico. Questa totale cecità nei confronti del cambiamento del paradigma economico fa risultare anacronistica, a mio avviso, la polemica contro il paradigma della razionalità tecnico-strumentale che tutte le altre professioni che hanno come scopo l'utilità, la produttività e la funzionalità utilizzano. Ciò che non vede la consulenza filosofica, molto semplicemente è che la razionalità strumentale non è più la forma di razionalità dominante del dispositivo economico.

La letteratura in merito fa qui, un'operazione particolare, poiché per difendere la sua appartenenza alla categoria di professione e, quindi, la sua professionalità, di fatto vi si esclude. Ci rientra, cioè, nella forma dell'esclusione, affermando la sua distanza dalla razionalità tecnica che pensa l'agire in conformità a uno scopo. La consulenza è una forma di professione non-professione dal momento che rifiuta l'agire per mezzi e scopi, e la ragione come un apparato di norme che ordinano le azioni umane sotto i principi dell'ordinamento, della funzionalità a un sistema, dell'efficacia del procedimento, del calcolo ottimizzatore, dei risultati previsti: «L'azione, che aveva generato l'uomo nel suo rapporto con il mondo, diventa esecuzione di un'attività che non scaturisce più dall'uomo, ma dalla razionalità dell'apparato, rispetto a cui l'azione dell'uomo è solo un parziale riflesso delle leggi che lo presiedono»¹⁰⁹.

Nello scenario tecnico, allora, la razionalità dell'apparato comanda l'esercizio di un'attività operativa e il lavoratore figura come un tecnico, un operatore specializzato in grado di compiere le operazioni prefissate e di applicare le procedure richieste, in vista di una «sistematizzazione che dia garanzie di regolarità, di omogeneità di risultati»¹¹⁰. Definita come una razionalità che risponde al criterio dell'utilizzabilità, della produttività, della funzionalità e dell'efficacia, la consulenza ha buon gioco a preparare una strategia di distanziamento e ad affermare la propria differenza tramite negazione. Se, infatti, una qualsiasi professione risponde a una razionalità strumentale che ha come obiettivo l'utilità, intesa come raggiungimento di un risultato regolato da norme a

partire da una serie ben determinata di competenze, la consulenza filosofica non può definirsi come tale:

«La ragione che viene definita strumentale – cioè opposta a una sua eventuale declinazione gratuita – serve gli scopi di noi tutti in quanto immersi nella realtà soprattutto come agenti, cercando in ogni modo di favorire le nostre possibilità di governo e di controllo. Con questa ragione si conosce per controllare e per governare, per ridurre la paura o – come anche si dice – per ridurre la complessità. Il modo in cui la ragione strumentale realizza questi scopi è quello di restringere i canali di ricezione e – quando possibile – puntare lei stessa su segmenti specifici di realtà, annullando l’afflusso e la rilevanza di tutti gli altri»¹¹¹.

La ragione strumentale riduce la complessità; mentre la filosofia complica la realtà; si muove in base alla rilevanza e la funzionalità a scopi, al contrario la filosofia esclude il criterio dell’utilità trovando rilevante tutto ciò che è disfunzionale. La ragione strumentale agisce in conformità a uno scopo, mentre la filosofia rappresenta la “declinazione gratuita” della ragione; la prima domina, controlla, si affida al già noto, al già esperito, mentre la seconda esplora, accoglie anche gli elementi stridenti, che collidono e che non rassicurano.

La consulenza filosofica, senza dubbio, non si configura come una professione di tipo tecnico. Non è interessata a risolvere i problemi applicando in modo strumentale i materiali desunti dalla tradizione filosofica, non mette in gioco le abilità del filosofo per dare risposte puntuali a problemi specifici, non offre dottrine preconfezionate pronte all’uso, né tantomeno si risolve in una sterile acquisizione di informazioni in grado di spiegare come comportarsi. Essa si presenta, invece, come organizzazione dei vissuti biografici per meglio individuare la concezione della vita che sta alla loro base, come tentativo di rispondere alle questioni materiali per esaminare le costruzioni mentali che costruiscono i problemi, come guida all’esame della vita del consultante, ponendolo sul percorso della saggezza intesa come apertura di significati in direzioni più profonde e più critiche¹¹².

La consulenza filosofica «considera la filosofia come un processo di crescita, una ricerca individuale nello scenario dei significati o idee»¹¹³. In questo senso, allora, la consulenza filosofica non è una professione come le altre, o meglio è una professione paradossale, perché nega in qualche modo ciò che viene richiesto, non andando in direzione del problema per risolverlo (direzione lineare), bensì per comprenderlo.

Non fa riferimento a un sistema di abilità applicative regolato in vista del conseguimento del risultato prefissato, bensì di fronte a un bisogno si interroga sul senso del suo insorgere, cercando di portare a emersione il senso:

«Quello dello “statuto professionale” della consulenza filosofica si rivela un falso problema, così come si rivela infondato il dubbio che la filosofia non possa coniugarsi con una domanda e con una prestazione professionale remunerata: far scoprire che c’è altro da dire e da pensare che non sia “dare risposte” e “risolvere il problema” è qualcosa che il filosofo ha da dare, giustamente e con piena soddisfazione della maggior parte di coloro che da lui si recano. Senz’altri “obiettivi” o “intenzioni”, senza far ricorso a strumenti, abilità e accorgimenti presi a prestito da altre professioni, senza mettere in campo consigli o sacrali riferimenti a correnti e pensatori»¹¹⁴.

Secondo quello che si è nominato paradigma della razionalità tecnico-strumentale, il lavoro è generalmente inteso all’interno della tendenza alla razionalizzazione dell’agire, nel senso che un professionista competente ha sempre a che fare con problemi di ordine strumentale: il professionista deve ricercare gli strumenti che meglio si adattano al conseguimento di fini prefissati, in modo da misurare l’efficacia dell’intervento in base alla coerenza tra attesa e risultato.

Un professionista competente risulta, insomma, chi segue regole, strategie, operazioni e procedure conformi a un modello secondo il quale è stato formato.

Ci si imbatte, dunque, in un vicolo cieco dato che un tipo di professione così descritta non può appartenere al consulente. Non offre prestazioni e «la competenza specifica che dovrebbe caratterizzare il profilo del consulente filosofico non sarà determinabile a priori, ma dovrà essere, di volta in volta, argomentata, discussa e praticata»¹¹⁵.

Ciò che vorremmo far rilevare, tuttavia, è che la discussione portata avanti appare, in qualche modo malposta. L’insistenza sulla competenza, sul pensiero tecnico, sull’operatività funzionale, sulle strategie per obiettivi mostra un’ignoranza totale (nel senso di ignorare) nei confronti delle trasformazioni che il dispositivo economico conosce e che nel capitolo precedente abbiamo chiamato la svolta immateriale del capitalismo.

L’esigenza di fornire delle adeguate competenze sarebbe dettata da quello che gli stessi consulenti, sulla scia di Galimberti, definiscono il principio di razionalità tecnica che impone l’efficienza e un fare strumentale¹¹⁶. Tuttavia se è vero che, come abbiamo visto nei capitoli precedenti, il neoliberalismo mette su un tipo di razionalità che ha nella non-competenza, nella non-specializzazione, nella flessibilità e soprattutto nella sussunzione

della critica le sue parole d'ordine allora l'incompetenza, la flessibilità, l'agire non-finalizzato-a-uno-scopo del consulente filosofico sono esattamente degli epifenomeni in cui si mostra questo cambio importante di prospettiva. Non è la razionalità strumentale che domina il dispositivo economico del lavoro, al suo posto si è installata una razionalità riflessiva, ragionata, che abbiamo chiamato critica. Ciò non vuol dire che l'agire strumentale sia scomparso, significa semplicemente che la produzione del valore economico si concentra innanzitutto nel lavoro improduttivo, inoperoso, virtuoso, di cura. Lavoro che, come abbiamo visto, fa saltare in aria i parametri tradizionali dell'economia politica. In pratica tutti gli sforzi che la letteratura sulla consulenza fa per definire la propria competenza sono vani nella misura in cui la competenza di non essere competenti è diventata la molla della produzione. In questo enorme misconoscimento del paradigma del lavoro attuale vi è la critica principale alla consulenza filosofica che qui si tenta di articolare.

Più si va avanti nella lettura dei testi più, effettivamente, questa ipotesi sembra essere confermata. La filosofia «è quasi l'unica forma di agire umano che [...] di fronte ai problemi assuma un atteggiamento di curiosità e interesse, che li consideri quasi con divertimento, che se ne stacchi per osservarli nella loro portata e nel loro senso»¹¹⁷. L'agire filosofico non mira all'efficienza, non si limita all'applicazione strumentale di codici da rispettare puntualmente; essa va oltre l'ottenimento del mero risultato concreto, oltre l'agire tecnico-strategico finalizzato all'intervento manipolatorio sulla realtà. Si pensi all'operaio della fabbrica toyotista a cui è richiesto di pensare: tutto il tentativo del dispositivo economico contemporaneo è far diventare meno-tecnica la produzione, caricandola di significati simbolici, di un immaginario collettivo condiviso, di una partecipata comunicazione, di prospettiva condivisa di valori, di un messaggio di senso. Esattamente l'opposto della fredda razionalità strumentale. Allora il capitalismo dell'immateriale è, in qualche modo, intriso di contenuti filosofici, se per filosofia si intende ricerca di senso, interrogazione continua, comunicazione e linguaggio: «La consulenza filosofica, e prima ancora la filosofia, tra le altre cose si pone come un'interrogazione sul modo in cui il linguaggio e le sue categorie strutturano e costruiscono la nostra esperienza»¹¹⁸.

Fondare l'analisi delle competenze del consulente filosofico, come vedremo ancora meglio più avanti, sulla categoria di razionalità riflessiva basta di per sé a garantire che

una consulenza basata su questo tipo di pensiero sia a pieno titolo filosofica. Essa, infatti, permette di concentrare l'attenzione sulla costruzione di significati, sulla chiarificazione concettuale, sul conseguimento di una più piena consapevolezza, sulla modificazione delle rappresentazioni con cui s'interpreta la realtà, sulla definizione di modelli percorribili per entrare in contatto con essa, e ancora, sull'esplicitazione di assunti impliciti e sulla discussione di presupposti dati per scontati. In altre parole, la riflessività mirata all'auto-comprensione può preservare dal pericolo di sostare in un atteggiamento non ragionato, irriflesso, preconstituito e «può aiutarci ad affrancarci dalle anticipazioni categoriali e dai codici interpretativi predefiniti, che ostacolano il processo di ricerca di senso nella densità problematica dell'esperienza attraversata»¹¹⁹.

Tra razionalità strumentale e razionalità riflessiva vi è una totale irriducibilità: la prima si fa carico delle domande di senso, la seconda si fa carico di quelle di efficacia; la prima determina i fini, la seconda li assume come dati; la prima riflette criticamente sui mezzi, la seconda li inserisce acriticamente in un piano strategico; infine, mentre la prima si interroga anche su se stessa, la seconda resta sempre proiettata sulla realizzazione indiscussa dei suoi scopi:

«La caratteristica fondamentale del metodo filosofico consiste nel fatto che esso pone i problemi in modo disinteressato, il che significa, non solo che la filosofia pone i problemi per se stessi e non in funzione di una loro strumentalità rispetto a interessi estrinseci, ma anche che la soluzione del problema posto non è l'obiettivo ultimo e principale del modo filosofico di porre problemi. Per la filosofia il problema non è un ostacolo da superare e da lasciare al più presto alle spalle, ma piuttosto un luogo da abitare, non uno schermo che nasconde l'oggetto, ma esso stesso l'oggetto»¹²⁰.

La razionalità riflessiva è pertanto non solo distinta, ma opposta rispetto a quella strumentale e, di conseguenza, la consulenza fondata su questa forma di razionalità sarà a pieno titolo filosofica, distinguendosi da ogni altra professione che si configura come una declinazione del paradigma della professionalità tecnica. Nella consulenza filosofica non vengono determinati i mezzi per raggiungere fini già pre-determinati, al contrario, invece, si osano domande nuove, si ricercano percorsi ancora non battuti, si ascolta l'inespresso, si ri-semantizzano termini per scoprire inediti significati e si indagano i mondi di significato entro i quali l'esperienza prende senso:

«Ciò non significa, evidentemente, che la filosofia non ricerchi soluzioni dei problemi che pone: ciò sarebbe impossibile, poiché la soluzione è comunque un momento intrinseco necessario del problema e di

qualunque metodo per porre il problema. Significa piuttosto che la soluzione cercata è, per il metodo filosofico, unicamente un momento di passaggio del processo problematizzante, che lungi dal concludere tale processo, lo apre verso nuove forme, cioè verso nuovi modi di porre il problema stesso. Questa problematizzazione infinitamente aperta e aprendesi, caratteristica della filosofia, si giustifica perché l'oggetto della filosofia è il pensare stesso nel suo procedere, prima che l'oggetto pensato, la fondazione, non il fondamento, la forma come processo formante, non il contenuto»¹²¹.

La specificità teorica della consulenza filosofica sta proprio nel suo essere disinteressata e non finalizzata alla ricerca di una soluzione da applicare, che costruisce il tratto peculiare del metodo filosofico, permettendo di conseguenza di distinguere in modo netto la consulenza filosofica da qualunque altra attività subordinata a scopi estrinseci, a fini rispetto ai quali la filosofia sarebbe altrimenti ridotta a mezzo per raggiungerli. La filosofia abita i problemi, aprendoli verso nuovi orizzonti, ponendoli in maniera sempre rinnovata e ulteriormente approfondita: da ciò consegue l'irriducibilità della consulenza filosofica a una serie di azioni prestabilite, in conseguenza della loro utilità e funzionalità, e a una serie di regole predeterminate, quali strumenti funzionali al raggiungimento di uno scopo. Il disinteresse si traduce in ricerca fine a se stessa, apertura ulteriore rispetto all'utilità immediata che la soluzione di un problema comporta, indefinibilità e de-regolamentazione.

Achenbach è categorico nell'affermare che la consulenza filosofica

«non è un ammaestramento filosofico che opera con i patrimoni filosofici tramandati [...]. La consulenza filosofica sulla vita è filosofica nella misura in cui non “dà” consigli, ma problematizza proprio il bisogno di cercare consigli; nella misura in cui [...] non si pone al servizio del desiderio che è all'origine della visita, ma si confronta con esso in modo trasversale, nonostante le sia contemporaneamente debitrice del proprio status di professione»¹²².

La consulenza filosofica, seppure come professione abbia a che fare con bisogni, problemi e desideri materiali, e nonostante spesso sia proprio la ricerca di un consiglio o di una soluzione a muovere il consultante, non assume come scopo la soluzione dei problemi nella loro materialità e non indaga sui mezzi adatti a raggiungere la soluzione. Questa irritazione dell'aspettativa, questo mettere in questione che non risolve i problemi ma li rende fruttuosi, in altre parole, questo non arrendersi all'imperativo dell'efficienza e della logica della prestazione, pone la consulenza filosofica in posizione antitetica rispetto alle professioni di tipo tecnico-strumentale. Se la razionalità strumentale all'opera nelle professioni di aiuto seleziona opzioni per ridurre la

complessità, tramite l'eliminazione delle alternative inutili, il pensare filosofico alla base della consulenza filosofica invece

«non “sa”, però alle volte comprende di più; aggancia, non elimina; argomenta discorsivamente e non in modo strategico (è l'antistrategia pura); fa del più semplice un'avventura (l'ermeneutica della vita quotidiana) e del più difficile (per quanto possibile) un semplice problema (un rischioso superamento della contingenza attraverso l'aggiunta di temporanee intuizioni plausibili e sintetiche); significa ampliare (aumentare, concretizzare, rendere preciso) contro ogni seduzione alla riduzione»¹²³.

Il filosofo, pertanto, rappresenta, secondo Achenbach, l'unica valida alternativa al professionista tecnico dato che è possibile trovare in lui «la forza e l'avvedutezza di non voler accantonar le domande solo perché esse sono insolubili»¹²⁴.

Definita in questo modo la consulenza filosofica si configura come un libero esercizio del pensiero che si realizza attraverso il dialogo, completamente scevro da restrizioni e da limiti di sorta. Pensiero anti-strategico e non finalizzato, la consulenza è una pratica di discorso, una questione linguistica svuotata dall'interno del proprio contenuto la cui unica logica corrisponderebbe al medesimo dispositivo cui presiede la società della conoscenza. La logica auto-finalizzata che ricerca il senso dell'operazione nell'operazione stessa la avvicina particolarmente alle forme di lavoro immateriali del capitalismo post-fordista, quelle in cui è proprio dalla conoscenza, dal sapere, dalle relazioni che si ottiene la ricchezza. Il procedimento stesso dello svolgimento del pensiero e della sua verbalizzazione ottiene un ruolo manifestamente centrale, attraverso la messa a lavoro della relazione inter-individuale. Ma non solo: sottoponendo tutti i comportamenti umani alla griglia filosofica, cioè critica, trasforma il processo di soggettivazione come ricerca personale del raggiungimento dell'autonomia della ragione con coraggio e decisione in una professione. Quell'invito all'uscita dallo stato di minorità che ossessivamente riproponiamo come definizione dello spirito filosofico è nuovamente e inesorabilmente catturato: «È necessario, in altre parole, che chi svolge pratica filosofica abbia soprattutto coraggio, quello che non è mancato mai a filosofi da Socrate in poi, e che non è mancato, oggi, a chi abbia scelto di dedicare i suoi anni di formazione a una disciplina “inutile”»¹²⁵. Il consultante è, allora, l'uomo della critica, che invita ad assumere l'atteggiamento critico. Il coraggio invocato è ancora una volta la responsabilità della propria autonomia come obbedienza alla propria ragione.

1 Traduzione dell'espressione tedesca *Philosophische Praxis*, la consulenza filosofica nasce in Germania e precisamente a Colonia dove nel 1981 Gerd Achenbach apre il primo studio di consulenza per ricevere persone a pagamento (denominate consultant, ospiti o clienti a seconda degli indirizzi) con i quali instaurare un dialogo di natura filosofica. Negli stessi anni Achenbach dà inizio agli studi sulla disciplina e fonda la prima associazione mondiale per la consulenza filosofica. Da allora la diffusione in tutto il mondo è stata rapida grazie a *workshop*, dibattiti, master, seminari, conferenze, riviste e pubblicazioni. Ad oggi esistono numerosi prospettive ed approcci, differenti percorsi formativi e numerose comunità di consulenti associati che lavorano insieme per il riconoscimento statale. La consulenza filosofica, è bene precisarlo, non è, quindi, un'idea unificata, quanto piuttosto una disseminazione di orientamenti interrelati sul piano teorico e su quello pratico. Essa rappresenta soltanto una delle numerose pratiche filosofiche che sono oramai adesso in uso, di cui citiamo a titolo informativo: dialogo socratico, *philosophy for children*, *café philò*, counseling in azienda, la *disputatio*, le narrazioni bibliografiche. Il dialogo socratico è una pratica comunitaria, vale a dire di gruppo, in cui i partecipanti si riuniscono per discutere a partire da un tema comune, una domanda di carattere generale, di vissuti personali e via dicendo. Scopo della pratica è dare vita a una forma di comunicazione autentica e pacata volta alla condivisione delle idee nel rispetto degli altri, all'ascolto, alla gestione del dissenso, alla tolleranza. La comunità di ricerca è una pratica di ricerca e pensiero di gruppo che fa capo alla *Philosophy for children*, ideata da Lipman a partire dagli anni '70 e che ha come referente specifico gli adolescenti e i bambini. Come per il dialogo socratico si tratta fondamentalmente di una discussione su un tema specifico scelto dal gruppo oppure scelto dal facilitatore a partire dalla lettura di un brano letterario, filosofico, musicale, dalla visione di immagini e video. Alla base di questa metodologia vi è la concezione pragmatista di Dewey: la conoscenza è esito di un'indagine collettiva, libera e scevra da pregiudizi, fondata sull'interrogazione. Come per il dialogo socratico scopo della comunità di ricerca non è arrivare a una soluzione definitiva, bensì a un'esperienza di condivisione, di ricerca e di indagine che affinino lo spirito critico. Entrambe si caratterizzano per la presenza di alcune regole conversazionali fondamentali per il funzionamento della pratica: esprimere con pacatezza, uno alla volta e per alzata di mano i propri dubbi; ascoltare attivamente gli altri; cercare di comprendere il punto di vista altrui; essere sinceri e garantiti di quanto si dice (apportando esempi); motivare sempre le domande che si fanno; sentirsi responsabili della comunità a cui in quel momento si appartiene. Ciò avviene in un setting ben preciso, in quanto fondamentale è la ridefinizione degli spazi e la distribuzione dei partecipanti nell'ambiente: i partecipanti seduti in cerchio, simbolo concreto della orizzontalità e della simmetria delle posizioni, hanno modo di guardarsi tutti negli occhi e di intraprendere autonomamente la discussione sotto le direttive del moderatore, che non dirige la ricerca ma semplicemente coadiuva. Anche il *Café philo*, inaugurato da Sautet negli anni '80, condivide lo stesso spirito, la riflessione collettiva su un tema, seppur differenza essenziale è la mancanza di uno schema fisso che ha lo scopo di calcare l'estemporaneità e la spontaneità di un discorso al bar tra amici. Appartengono allo stesso genere l'atelier o laboratorio filosofico e la *disputatio*, anche se hanno temi più specificamente filosofici; le narrazioni autobiografiche, invece, pongono l'attenzione sugli aspetti personali del soggetto coinvolto nella discussione e possono configurarsi anche come un sottoinsieme delle pratiche filosofiche di cui sopra. Ciò che è importante ribadire, ed è ciò che la letteratura in merito senza sosta ripete, è che nel rispetto della natura "pratica" delle pratiche ogni tipo di schematizzazione o indicazione teorica ha un obiettivo descrittivo ma mai prescrittivo. Si tratta di esperienze insomma che si costruiscono facendole e per le quali non esistono vere e proprie norme. Va sottolineato, infine, che questi moduli filosofici sono già da tempo penetrati in diversi settori e più disparati ambienti dando vita a delle inedite combinazioni: filosofia nelle scuole, negli ospedali, nelle carceri, nelle aziende. Su tutto questo si faccia riferimento a le ormai parecchie guide alle pratiche filosofica, particolarmente esaustive sono quelle di R. Màdera – L. Vero Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano, 2003; N. Pollastri, *Il pensiero e la vita*, Apogeo, Milano 2004; D. Miccione, *La consulenza filosofica*, Xenia, Padova 2007; AA.VV., *Filosofia Praticata. Su consulenza filosofica e dintorni*, Di Girolamo editore, Trapani 2008; D. Miccione – N. Pollastri, *L'uomo è ciò che pensa. Sull'avvenire della pratica filosofica*, Di Girolamo editore, Trapani 2008; L. Nave – P. Pontremoli – E. Zamarchi (a cura di), *Dizionario del Counseling Filosofico e delle Pratiche filosofiche*, Mimesis, Milano 2013. Sul *café philo*: M. Sautet, *Socrate al caffè. Come la filosofia può insegnarci, con semplicità e soddisfazione, a capire noi e il mondo*, tr. it. M. Lia, Ponte alle Grazie, Milano 2001. Sulla *philosophy for children* M. Lipman, *Pratica filosofica e riforma dell'educazione*, in "Bollettino SFI", n. 135/1988, disponibile su <http://www.filosofare.org>; A.

-
- Cosentino, M. *Lipman e la Philosophy for children*, in “Bollettino SFI”, n. 142/1991, pp. 17-36; Id., (a cura di), *Pratica filosofica e professionalità riflessiva*, Liguori, Napoli 2005; M. De Pasquale (a cura di), *Filosofia per tutti. La scuola e la società nel 2000*, Angeli, Milano 1998; A. Cosentino, *Filosofia come pratica sociale. Comunità di ricerca, formazione e cura di sé*, Apogeo, Milano, 2008. Per approfondire tutte le tematiche della consulenza si segnalano inoltre il sito di “Phronesis” associazione nazionale dei consulenti filosofici italiani che da anni porta avanti un lavoro accurato di ricerca, traduzione, diffusione, informazione <http://www.phronesis-cf.com/>; il sito aretè <http://www.aretè-consulenzafilosofica.it/>; il portale italiano di consulenti filosofici <http://www.consulentifilosofici.com/>.
- 2 Il primo è, come abbiamo detto, il padre fondatore della consulenza filosofica, riferimento pertanto imprescindibile. Ran Lahav, invece, approda alla consulenza nel 1992, anno in cui apre il suo primo studio, dopo aver lavorato parecchi anni nel campo della psicologia filosofica. Fondatore della *Israel Organization for the Advancement of Philosophical Counseling*, il suo principale interesse è fornire un solido statuto teorico alla pratica per garantire coerenza, legittimità e riconoscimento pubblico. Neri Pollastri, infine, può essere senza dubbio considerato un pioniere della consulenza filosofica italiana: tra i primi ad aprire uno studio privato in Italia è da quasi vent’anni febbrilmente impegnato nella traduzione, pubblicazione, diffusione di testi, di eventi sulle pratiche a livello nazionale e internazionale. È figura di spicco dell’associazione “Phronesis”, la più stimata in Italia, di cui peraltro è fondatore. Il suo sito è una fonte inesauribile di informazioni: <http://www.neripollastri.it/>. G. Achenbach, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, tr. it. R. Soldani, Apogeo, Milano 2004; Id., *Saper vivere. Per una vita piena di significato e di valore*, tr. it. R. Soldani, Apogeo, Milano 2006; R. Lahav, *Comprendere la vita. La consulenza filosofica come ricerca della saggezza*, tr. it. F. Cirri, Apogeo, Milano 2004; N. Pollastri, *Consulente filosofico cercasi*, Apogeo, Milano 2007.
 - 3 Si tratta delle cosiddette relazioni d’aiuto nate negli Stati Uniti verso la fine degli anni 40-50 ad opera di Rollo May e Carl Rogers. Principalmente caratterizzate da un approccio di tipo psicologico, scopo delle relazioni di aiuto è promuovere la crescita, la maturità e il raggiungimento di un modo di agire più adeguato e integrato, la consapevolezza di sé e l’emancipazione da condizionamenti esterni e l’autonomia. Attraverso un metodo centrato sul cliente, teso a ri-costruire un setting volto alla creazione di un clima di accoglienza e disponibilità empatica e scevro da pregiudizi con il paziente (chiamato cliente) lo scopo è la riattivazione e la realizzazione del sé. Proprio in risposta a ciò, anche se come vedremo i punti di contatto sono notevoli, la consulenza filosofica nega la similitudine e la paternità precisando piuttosto che ciò su cui si lavora sono le idee, i pensieri della persona e non il suo setting. Secondo punto, ancora più importante, non si tratta di un’esperienza di aiuto volta alla ricostruzione dell’ego del consultante: è un dialogo le cui conseguenze prescindono e trascendono da esso. Questa è anche la differenza che intercorre tra consulenza filosofica e counseling filosofico, i cui confini, tuttavia non sono sempre così chiari e netti. R. May, *L’arte del counseling. Il consiglio, la guida la supervisione*, tr. it. C. M. Carbone, Astrolabio, Roma 1991; C. Rogers, *La terapia centrata sul cliente*, tr. it. A. Palmonari, Psycho, Firenze 2000; L. Nave, *Il counseling. Comunicazione e relazione nell’incontro con l’altro*, Xenia, Padova 2009; AA.VV., *Il counseling filosofico. La saggezza in pratica*, Sovera, Roma 2012.
 - 4 Tra le analisi critiche del fenomeno della consulenza filosofica piuttosto interessante è l’approccio di Tiziano Possamai, in qualche misura sia molto vicino sia molto distante a quello della mia ipotesi di ricerca. Allievo di Rovatti e della scuola foucaultiana, Possamai dedica una monografia critica alla consulenza, con l’intento di indagarne le condizioni di emergenza in rapporto alla produzione della soggettività all’interno del regime di sapere-potere moderno o, per meglio dire, post-moderno. Sebbene l’intenzione di partenza sia la stessa, l’autore finisce per concentrarsi troppo sull’analisi culturale della categoria di postmodernità (assumendo le letture di Lyotard, Lasch, Bauman, Hirshmann) come epifenomeno della fine del fattore -psy, dimenticando quasi completamente il contesto economico politico in cui la post-modernità sorge. La consulenza filosofica sarebbe, allora, quella pratica che, interamente post-moderna, affiora alla fine delle psicoterapie, nel tempo della delusione narcisistica e nel luogo del disagio della civiltà consumistica odierna. Essa incarnerebbe la necessità di un altro approccio (non-psicologico) alla incompetenza psicologica. Sebbene siano presenti i riferimenti alla governamentalità neo-liberale foucaultiana e alla critica kantiana, Possamai manca di vedere l’inganno della critica governamentale, riconoscendo, al contrario, con favore, il proposito formativo della consulenza come “educazione” alla auto-competenza (personale, psicologica, emotiva, relazionale) raggiungimento dell’autonomia e fine della minorità. Si situerebbe in

-
- questo punto l'enorme distanza rispetto al mio proposito: segnalare che è esattamente sull'autonomia della ragione e sul misconoscimento della categoria critica che si basa il dominio neo-liberale. La consulenza, a mio avviso, è il nome di un problema più grande che ha, non nel postmoderno, quanto nella svolta ragionevole del capitalismo odierno il suo punto di innesto principale. Il postmoderno è semmai una conseguenza successiva all'esame del dispositivo di potere critico neo-liberale. T. Possamai, *Scene di consulenza*, in "Aut Aut", n. 332/2006, pp. 67-85; Id., *La consulenza filosofica come rapporto a due*, in "Esercizi Filosofici" n. 2/2007, pp. 66-75; Id., *Consulenza filosofica e postmodernità. Una lettura critica*, Carocci, Roma 2011.
- 5 R. Frega, *Che cos'è l'epistemologia delle pratiche?*, in AA. VV., *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cit., p. 215.
 - 6 *Ivi*, p. 216.
 - 7 G. Giacometti, *La consulenza filosofica come professione. Aporetica di un'attività complessa*, in "Phronesis", n. 7/2006, p. 46.
 - 8 S. Contesini, *La filosofia come ideologia della consulenza*, in AA.VV., *Fare cose con la filosofia. Pratiche filosofiche nella consulenza individuale e nella formazione*, Apogeo, Milano 2005, p. 107.
 - 9 R. Lahav, *Comprendere la vita*, cit., p. 57.
 - 10 N. Pollastri, *Consulente Filosofico cercasi*, cit., p. 60. Cfr. G. Achenbach, *Una breve risposta alla domanda: "Che cos'è la pratica filosofica?"*, in "Phronesis", n. 0/2003, pp. 13-18; R. Soldani, *Intervista a Gerd Achenbach*, in "Phronesis", n. 2/2004, pp. 130-141.
 - 11 G. Giacometti, *Platone 2.0, La rinascita della filosofia come palestra di vita*, Mimesis, Milano 2016, p. 478. Giacometti parla anche della consulenza come una "prospettiva privilegiata e paradigmatica, dalle quali analizzare le altre forme, meno "piene" o "perfette", come quella accademica che abdica alla forma dialogica e privilegia la forma scritta e di monologo.
 - 12 G. Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 101. L'identificazione tra consulenza filosofica e filosofia è assai delicata nella misura in cui segna un vero e proprio discrimine nei confronti di tutto ciò che non appartiene a quella definizione. Facendo coincidere i due termini si finisce, allora, per chiedersi non se la consulenza possa essere filosofica (domanda scontata poiché vi è quasi un dovere etico nella natura pratica della filosofia) ma se la filosofia possa (non) essere consulenziale. Se ciò che si fa nelle università non è filosofia, l'unico luogo in cui la filosofia manifesta se stessa è nella relazione dialogica, cioè nella consulenza. In questo principio quantomeno totalizzante vi è di fatto la cancellazione del principio di ricerca su cui si fonderebbe la consulenza, grazie all'esclusione dalla sfera filosofica di tutto ciò che consulenza non è. Cfr. G. Pezzano, *La consulenza filosofica di fronte a un bivio. Il consulente filosofico: esperto in filosofia o filosofo?*, Il filo, Roma 2008.
 - 13 G. Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 24. Non per tutti, in realtà, la consulenza filosofica e l'università sono inconciliabili. Lo stesso Lahav, per esempio, ritiene che via sia, al contrario un legame importante e individua quattro caratteristiche dell'indagine filosofico-accademica che possono essere utilizzate in consulenza: un consulente filosofico analizza posizioni, decisioni e deliberazioni di un consultante individuandone una struttura comune nelle sue esperienze, nei suoi stati emotivi, nei suoi pensieri così come «un filosofo accademico spesso analizza un dato tipo di fenomeni [...] tentando di trovare una struttura comune alle esemplificazioni particolari» (R. Lahav, *Comprendere la vita*, cit., p. 182); in secondo luogo, entrambe svelano implicazioni logiche e i nessi visibili e non visibili all'interno di una catena di ragionamento; in terzo luogo, tutte e due hanno come obiettivo salvaguardare la coerenza di una teoria all'interno di un sistema ordinato nel caso della filosofia tradizionale, di una determinata concezione del sé e del mondo nel caso del dialogo consulenziale; infine, effettuano una riflessione concettuale degli aspetti di un determinato contesto. Cfr. J. S. Taylor, *The Central Value of Philosophical Counseling*, disponibile su <http://npcassoc.org/docs/ijpp/Taylor.pdf>.
 - 14 A tale proposito si ritiene quantomeno opportuno rinviare all'interessante ricerca di Valeria Pinto, la quale nel suo *Valutare e punire. Una critica della cultura della valutazione*, Cronopio, Napoli 2012, costruisce una lucida analisi del rapporto tra la cultura della valutazione e l'università. Il fattore interessante che Pinto lascia emergere è l'idea che la concezione, ampiamente condivisa dalla stampa e dall'opinione pubblica, dell'università come regno del nepotismo e del baronato ha preparato il terreno a un'importante trasformazione dell'accademia in senso aziendale. Giustificata dall'idea di una necessaria operazione di "riforma" di un sistema "sporco e corrotto" si adegua, di fatto, l'accademia al modello della società della conoscenza. In questo senso, una vera critica del sistema universitario, dovrebbe passare opportunamente per una critica del sistema valutativo come braccio "armato" dello spirito neoliberale. Non esiste, quindi, un'università "cattiva" di per sé ma sarebbe la

- sua trasformazione in senso neoiberale il problema. Spirito neoliberale, quest'ultimo, che la consulenza riprenderebbe per intero facendo apparire la critica dell'università solamente una bandiera demagogica dietro la quale nascondersi. Si veda anche il numero 4/2014 della rivista "Imago" e in particolare i contributi di V. Pinto, *Un nuovo immaginario: l'amministrazione dell'evidenza*, pp. 7-22 e M. Nicoli, *Un uomo che valuta*, pp. 92-109.
- 15 L'espressione appartiene a Feyerabend: «I filosofi sono solo più dei funzionari del pensiero e degli amministratori del concetto e si sa, quale paura abbiano i funzionari e gli amministratori del sovvertimento e del disordine. Essi non hanno nemmeno il più piccolo motivo per cambiare le loro opinioni. Si lodano a vicenda, sono lodati o criticati da altri funzionari (fisici, biologi, sociologi, premi Nobel), cioè, in ogni caso, sono condiderati; il loro stipendio non è affatto cattivo e la loro "immagine dell'essere umano" si adatta perfettamente a quella situazione e a quelle manifestazioni concrete dell'essere umano che incontrano nelle aule, negli uffici, alle conferenze filosofiche, nei laboratori e nelle chiacchiere scientifico-filosofiche da caffè. Quanto contano là i desideri degli uomini, che non hanno potere, con i quali non ci si può intrattenere su questioni sottili, alla presenza dei quali non ci si sente a proprio agio e che, insomma, si mettono facilmente da parte?» (P. Feyerabend, *La scienza in una società libera*, tr. it. L. Sosio, Feltrinelli, Milano 1981, riportato da G. Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 39).
- 16 L. Beritelli, *Intervista a Neri Pollastri*, in "Humanamente", n. 1/2007, p. 26.
- 17 G. Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 35.
- 18 *Ivi*, p. 63.
- 19 *Ivi*, p. 32.
- 20 *Ivi*, p. 45.
- 21 *Ivi*, p. 87.
- 22 R. Lahav, *Comprendere la vita*, cit., p. 59. Cfr. L. Berra – A. Peretti, (a cura di) *Filosofia in Pratica. Discorsi sul counseling filosofico*, Edizioni Libreria Stampatori, Torino 2003; L. Berra – A. Peretti (a cura di), *Praticare la Filosofia. Nuovi discorsi sul Counseling Filosofico*, Edizioni Libreria Stampatori, Torino 2006.
- 23 G. Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., pp. 22-23.
- 24 Autenticamente, in questo caso, vuole assume il senso di un pensiero che tenti di uscire dall'accerchiamento "neoliberale" all'interno del quale ogni forma di pensiero critico sarebbe, oggi, costretto. Un pensiero autenticamente critico sarebbe, in questo senso, un pensiero che tenta di pensare un fuori, un oltre lo "stato di cose presenti".
- 25 G. Achenbach, *Saper vivere*, cit., p. 15.
- 26 R. Lahav, *Comprendere la vita*, cit., p. 64.
- 27 *Ivi*, p. 69.
- 28 R. Soldani, *Introduzione*, in G. Achenbach, *Saper vivere*, cit., p. IX.
- 29 G. Achenbach, *Saper vivere*, cit., p. 122.
- 30 N. Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., p. 152.
- 31 *Ivi*, p. 153.
- 32 *Ivi*, p. 155.
- 33 *Ivi*, p. 219.
- 34 *Ivi*, p. 128. I consulenti filosofici si rifanno esplicitamente al concetto aristotelico di saggezza (*phronesis*) piuttosto che a quello di sapienza (*sophia*) inteso, quest'ultimo, come conoscenza dei principi primi di tutta la "realtà" e delle relative conseguenze metafisiche. Sebbene riconoscano una certa artificiosità in un discrimine che dovrebbe, invece, assumere contorni più sfumati, a loro avviso, infatti, il significato di *phronesis* assumerebbe una caratura più "pratica" e quindi più aderente alle modalità e alla finalità della consulenza. Sulla questione della saggezza, vedi anche N. Pollastri, *Osservazioni per una definizione della consulenza filosofica*, in "Kykéion", n. 8/2002, pp. 55-64; D. Miccione, *Intervista con Manlio Sgalambro*, in "Phronesis", n. 5/2005, pp. 29-43; L. V. Tarca, *Filosofia ed esistenza oggi. La pratica filosofica tra epistémè e sophía*, in R. Madera – L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita*, cit. pp. 111-220; M. Montanari, *La filosofia come cura. Percorsi di autenticità*, Unicopoli, Milano 2007; il già citato *Platone 2.0*, cit.
- 35 R. Lahav, *Comprendere la vita*, cit., p. 11.
- 36 *Ivi*, p. 17.
- 37 *Ivi*, p. 21. Non a caso Lahav traduce filosofia con "amore per la saggezza" (*love of wisdom*) piuttosto che "amore per la sapienza".

-
- 38 R. Lahav, *Contributo per un ripensamento critico della filosofia pratica. Parte terza: Riflessioni XI – XV*, in “Phronesis”, n. 8/2007, p. 15.
- 39 R. Lahav, *Contributo per un ripensamento critico della filosofia pratica. Parte seconda: Riflessioni VI – X*, in “Phronesis”, n. 7/2006, p. 26.
- 40 *Contributo per un ripensamento critico della filosofia pratica. Prima parte: Riflessioni I – V*, in “Phronesis”, n. 6/2006, p. 12.
- 41 *Ibidem*.
- 42 N. Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., p. 161. Inutile dire che Socrate rappresenta una sorta di figura feticcio, padre della consulenza filosofica *ante litteram* (Pollastri si spinge fino a definirlo primo consulente filosofico della storia); incarna tutti gli aspetti del filosofare genuino: la preoccupazione per la vita della gente comune e per le questioni “di ogni giorno”; l’insistenza sull’oralità, sul dialogo, sul confronto; la passione per la ricerca, il coinvolgimento personale, lo spirito maieutico e anti-pedagogico, anti-dogmatico e così via. In esergo a qualsiasi pubblicazione o argomentazione in merito alla consulenza filosofica vi è l’assunzione socratica sottintesa e a volte nemmeno esplicitata (e quindi non esplicita perché ovvia) che “una vita non esaminata non è una vita che merita di essere vissuta”. La coincidenza tra vita e ragione, come vita ragionata, oltre a essere il discrimine e una decisione per la giustizia è anche una decisione, a nostro avviso, politica, la cui natura non è di fatto spiegata, né tematizzata dai consulenti. Rappresenta, invece, il cuore del problema poiché, come abbiamo visto, nello spazio afono dell’intreccio tra vita e ragione si consuma l’obbedienza al neoliberalismo. Vale la pena accennare, in proposito, al fatto che appena un decennio prima dell’entrata di Socrate nei caffè, nelle aziende, anche Foucault dedica quasi interamente al filosofo il suo ultimo corso al *Collège de France, Il coraggio della verità*. Socrate è qui l’incarnazione dell’uomo della *parresia* (il parresiasta) che dopo aver consumato il suo corpo e la sua voce difendendo la verità dal potere (con il potere della verità) sacrifica la propria vita per sottrarla a esso. Anche per Foucault Socrate è in qualche modo un feticcio: incarna il coraggio della verità fino alla messa a repentaglio della propria vita. Ciò che è completamente omesso, allora, nella lettura del Socrate consulente nei caffè è l’aspetto politico dell’azione filosofica che, se è critica, non può non assumere una posizione verso il potere incarnandosi in una decisione presa con la ragione e agita con il corpo.
- 43 R. Lahav, *Contributo per un ripensamento critico della filosofia pratica. Prima parte: Riflessioni I – V*, cit., p. 31.
- 44 R. Lahav, *Contributo per un ripensamento critico della filosofia pratica. Parte terza: Riflessioni XI – XV*, p. 18. Non è secondario precisare che in un secondo tempo del suo percorso filosofico Lahav abbia cambiato direzione svoltando verso una concezione della filosofia estremamente spirituale, un esercizio quasi ascetico, allontanandosi e rifiutando l’idea di una commercializzazione della professione filosofica. In maniera acuta Lahav percepisce il sodalizio tra filosofia e i principi dell’efficienza, della produttività, e tecnologico-strumentale, e ancora più in generale, delle logiche di mercato. Fortemente critico verso la società attuale il filosofo si sveste dei suoi panni professionali distaccandosi dal mondo attraverso la contemplazione il cui fine è un un ricongiungimento spirituale con tutto il proprio essere. Lahav, in effetti, risulta essere l’unico consulente che agitato interiormente e preoccupato per le sorti della filosofia si pone in maniera fortemente critica perfino nei confronti della propria pratica. La delusione verso un movimento che avrebbe fallito le sue aspettative e avrebbe tradito le sue intenzioni lo conduce verso una concezione solipsistica della filosofia. Per un approfondimento R. Lahav, *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, tr. it. V. B. Sala, Apogeo, Milano 2010; Id., *Manualetto di filosofia contemplativa*, a cura di S. Peronaci, Solfanelli, Chieti 2014.
- 45 R. Lahav, *Contributo per un ripensamento critico della filosofia pratica. Parte terza: Riflessioni XI – XV*, cit., p. 25.
- 46 R. Lahav, *Consulenza filosofica come filosofia speculativa*, in “Phronesis”, n. 4/2005, p. 40.
- 47 L’idea non è peregrina. Se già Sautet adotta durante i suoi incontri al *café* la biblioterapia, è soprattutto Lou Marinof, counselor americano, a procedere prescrivendo libri ai suoi clienti. Autore di veri e propri bestsellers tra i quali *Platone è meglio del prozac*, tr. it. F. Saba Sardi, Piemme, Casale Monferrato 2001; Id., *Le pillole di Aristotele. Come la filosofia può migliorare la nostra vita*, tr. it. F. Fossati, Piemme, Casale Monferrato 2003; Id., *Aristotele, Buddha, Confucio. Per essere felici ora*, tr. it. E. De Luca Vannelli – F. Fossati, Piemme, Casale Monferrato 2007, Marinof è il primo a traghettare la pratica filosofica tedesca in America e a farla conoscere, attraverso una vera e propria operazione di *marketing*, al grande pubblico. Il linguaggio divulgativo ed estremamente semplicistico dei suoi testi fanno di Marinof un autore più vicino al grande filone dei manuali di auto-aiuto

americani e più in generale al counseling che non alle pratiche filosofiche. La sua figura è discussa e assai criticata al punto che vi è da parte dei teorici consulenti, per così dire, ortodossi, una presa di posizione di netto allontanamento. In particolare ciò che viene rimproverato a Marinoff è il suo nozionismo che riduce la filosofia a una collezione di citazioni assunte in maniera assolutamente acritica e superficiale; la sua mancanza di fondamenti teorici e di giustificazione del metodo; la sua operatività direzionata verso il *problem solving* dei casi: «Fornitore di unità di sapere filosofico con la particolare abilità di tirar fuori la dottrina adatta a ogni specifica situazione» (D. Miccione, *La consulenza filosofica*, Xenia, Milano 2007, p. 10); un metodo standard (il cosiddetto metodo a cinque fasi PEACE) valido e fisso che si presenta come una ricetta che guarisce tutti i mali: «Il *Philosophical counseling* [...] si presenta, mediamente, come una competenza di tipo strategico e non come un modo di pensare altrimenti l'esistenza» (ivi, p. 11). Nonostante il giudizio su Marinoff sia decisamente severo ma senza dubbio condivisibile (c'è chi lo definisce semplicemente un cialtrone che fa della filosofia un business), resta comunque un autore scomodo di cui è difficile sbarazzarsi dal momento che, anche se in maniera parossistica e un po' grottesca, rappresenta comunque l'indice di un problema del fenomeno consulenza: quello di essere una forma di saggezza *pret à porter* per risolvere i problemi quotidiani, esclusivamente individuale, totalmente impolitica. Cfr. A. Volpone, *L'orizzonte variegato della consulenza filosofica: una discussione generale sulla pratica*, in "Phronesis", n. 0/2003, pp. 29-46.

48 G. Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 44.

49 P. B. Raabe, *Teoria e pratica della consulenza filosofica. Idee fondamentali, metodi e casi di studio*, a cura di N. Pollastri, Apogeo, Milano 2006, cit., pp. 173-174.

50 R. Lahav, *Comprendere la vita*, cit., p. 45.

51 Ivi, p. 175.

52 G. Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 34. «Il filosofo non è colui che dispone di una risposta a tutte le domande. È piuttosto colui che s'incuriosisce delle risposte già date, sia di quelle predominanti che delle loro rivali. È colui che interroga, colui che, *stricto sensu*, rimette in questione quelle che vengono considerate soluzioni. A dire il vero, se esercita seriamente la sua arte, deve prima rimanere in ascolto di ciò che si dice. È per questo che, a conti fatti, ha poche probabilità di essere colto alla sprovvista, perché gioca di rinvio. Mette in dubbio quel che sembra evidente, indubitabile, o che si afferma come più competitivo, che ostenta superiorità sull'opinione dominante, sulla scelta più comune. Anche superato in velocità dagli eventi o sottoposto alla pressione dei media, riesce senza grandi difficoltà a ristabilire il senso dello scambio d'idee a suo favore, perché non pretende di detenere la verità. Non giura niente. Non ha certezze. O allora provoca; ed è lui, in questo caso, a lanciare la sfida [...]. Perché la giusta posizione del filosofo non consiste nell'affermare, ma nell'interrogare» (M. Sautet, *Socrate al caffè*, cit., p. 41). Il movimento europeo della consulenza filosofica (quella che fa capo alla scuola tedesca, olandese, norvegese, francese e italiana) insiste particolarmente sull'autonomia e sul rispetto del consultante. Le direttive generali, seppur con qualche sottile dissonanza, consigliano al consulente di restare nell'ombra senza imporsi, mettendo da parte ogni visione preconcetta o pregiudizio e pre-disponendosi a mettere in discussione se stesso, le proprie idee e i propri valori. Solo grazie a un atteggiamento proficuamente dubbioso, infatti, si crea la possibilità per il consultante di prendere delle decisioni. Il compito del consultante è quello di suscitare domande, di provocare, di stuzzicare, come il tafano di Socrate, che non giudica e non ordina, ma indica alternative, apre inedite possibilità precedentemente mai esaminate dal consultante. Piuttosto che esprimere esplicitamente il proprio pensiero (cosa che rischia di influenzare) si tratta di raccomandare specifici modi di interpretare il dilemma. Tuttavia allo spietato scetticismo di Achenbach che attacca, senza remore, le assunzioni più basilari del cliente, altri, come i consulenti olandesi, pensano che sia più importante portare alla luce i presupposti e a indagare la struttura interna e le interrelazioni di un'idea piuttosto che provocare. Bisogna fare emergere le posizioni celate e aiutarle a rendere esplicite, facendo in qualche modo, un lavoro di scavo interiore e non limitarsi alla superficie del visibile, dell'esplicito. Vi sono, quindi, interpretazioni orientate ai problemi e interpretazioni orientate alle persone: molti consulenti olandesi prediligono il compito di aiutare gli ospiti a superare e a risolvere problemi specifici quali crisi, conflitti familiari ecc. (non nel senso del *problem solving*) ma come necessità di restare ancorati all'*hic et nunc*, al particolare senza trascendere alla visione di insieme. In questo senso una consulenza funziona quando si è riusciti a portare il consultante a fare i conti con il suo specifico dilemma e con i significati ad esso sottesi. Si tratta di una visione locale e forse meno ambiziosa che si oppone alla visione olistica di Lahav, per esempio, che si rifiuta di porre paletti durante il dialogo: la consulenza trascende il piano contingente

-
- e quotidiano e conduce all'indagine della persona del dialogante nella sua totalità. Su questo S. Schuster, *La pratica filosofica*, tr. it. F. Cirri, Apogeo, Milano 2006. L'autrice fa una carrellata di tutti quegli autori come Hoogendijk, Veening, Dill, Linseth, Hansen, Gutknecht inaccessibili al lettore italiano poiché non ancora tradotti. Si veda naturalmente anche le guide alle consulenze filosofiche precedentemente citate.
- 53 G. Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 45.
- 54 Ivi, p. 83. Anche sul coinvolgimento emotivo le posizioni risultano discordanti. Mentre quella che si potrebbe chiamare la scuola "maschile" tende a emarginare le emozioni (in quanto materiale psicologico) concentrandosi soltanto su alcuni aspetti cognitivi della vita degli individui, come i pensieri e le credenze e puntando a un rapporto professionale e anche distaccato, vi sarebbe un pensiero "al femminile" della consulenza, rappresentato da consulenti filosofici donne, che punta molto sull'elemento empatico. Tra tutte si possono citare Barbara Norman la quale parla, a proposito di visione olistica, di "consulenza filosofica ecologica": obiettivo della consulenza filosofica è lo sviluppo della relazione e dell'interpretazione. Non è possibile raggiungere l'interpretazione di sé stessi e del mondo se non si instaura una relazione di cura, di interdipendenza, di pathos; se non si impara a sentire le preoccupazioni altrui. Ciò non farebbe venire meno l'autonomia: al contrario riconoscendosi empaticamente come soggetti vulnerabili si diventa paradossalmente più forti. Dello stesso avviso Laura Boella che a partire dalle considerazioni di Edith Stein considera l'empatia come «l'essenza dell'atto che sta alla base di tutte le forme attraverso le quali ci accostiamo a un altro. Non è identificabile con la partecipazione emotiva, la condivisione di un affetto [...] essa è la via per accedere all'intera persona dell'altro e rappresenta la condizione di possibilità delle molteplici forme di comprensione degli altri. È il fondamento di tutti i sentimenti relazionali che ci legano agli altri e indica l'ambito di esperienza entro il quale si danno le molteplici forme del sentire l'altro, l'amicizia, l'amore, la compassione, l'attenzione, la cura, il rispetto, il riguardo» (L. Boella, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Cortina, Milano 2006, p. 74). Vedi anche M. Cavallé, *La consulenza filosofica e le emozioni: un'applicazione degli insegnamenti di Epitteto*, in "Phronesis" n. 8/2007, pp. 41-66.
- 55 G. Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 85.
- 56 Ivi, p. 127.
- 57 N. Pollastri, *Consulente filosofico cercasi*, cit., p. 34. Cfr R. Frega, *Una epistemologia delle pratiche filosofiche*, in AA. VV., *Fare cose con la filosofia*, cit., p. 78. «Quando un cliente si reca da un consulente filosofico, generalmente qualche sorta di difficoltà lo motiva. Inoltre, il consulente filosofico si augura con piena speranza che il cliente possa trarre benefici da un'autoesplorazione filosofica. Questi desidera, che il cliente possa superare le difficoltà personali. Per questo, il consulente filosofico ha fini terapeutici rispetto al suo cliente. Ma [...] se abbracciamo il metodo "al di là-del metodo" di Achenbach (o anche il principio dell'interpretazione delle visioni del mondo di Lahav), escludiamo ogni tipo di fine terapeutico che noi dobbiamo avere verso i nostri clienti. Se noi assumiamo che il punto di vista di Achenbach è corretto, possiamo allora chiederci se il cliente potrebbe volere un tale approccio, e possiamo domandarci perché egli continui a descrivere la consulenza filosofica come una forma di consulenza» (S. Zinaich Jr, *Gerd Achenbach's "Beyond-Method" Method*, disponibile su <http://npcassoc.org/docs/ijpp/ZinaichOnAchenbach.pdf>, p. 12). Il fatto che la consulenza sia un modo di occuparsi di problemi personali, siano anche di natura esistenziale e non psicologica, pone comunque numerosi interrogativi. È innegabile, infatti, che una consulenza che non ha fini terapeutici e che non garantisce la risoluzione e nemmeno il miglioramento della situazione in cui il consultante si trova rende immediatamente vana l'esistenza della consulenza stessa. Per quale ragione, infatti, una persona dovrebbe rivolgersi al filosofo se le sue pene non sono quasi per nulla alleviate? Che tipo di aiuto può essere allora quello del filosofo? Cercando di rispondere a questi interrogativi, la letteratura ribadisce costantemente la distanza della consulenza filosofica dalle relazioni di aiuto nelle quali vi sarebbe un approccio troppo pedagogico e asimmetrico. Il rapporto, infatti, in quel caso è inevitabilmente un rapporto tra una persona in condizione di sofferenza, disagio e confusione e un "maestro" che trovandosi in una situazione superiore di adattamento, competenza e abilità rispetto allo stesso problema ha gli strumenti per far guarire. In questo modo il professionista si fa carico dell'altro, se ne assume la responsabilità, lo dirige nelle scelte e nelle decisioni, lo influenza nelle situazioni, nei pensieri nelle valutazioni, padroneggiando, di conseguenza la relazione. È troppo importante per i consulenti, invece, ribadire l'autonomia di chi cerca un consulto, deresponsabilizzandosi, in qualche modo rispetto agli esiti della discussione filosofica, mascherandosi dietro la sua natura imprevedibile che non conosce una ri-

-
- soluzione. Allo stesso tempo il consulente si salvaguarda dall'accusa di essere un maestro sapiente tramite il rifiuto della cura e la messa in discussione di tutti i presupposti, primo fra tutti quello che rende un consulente ciò che è. La consulenza filosofica appare come una conversazione tra amici, che non guarisce, ma fornisce solo diversi punti di vista. Si mostra sempre più evidente la natura esclusivamente linguistica di un tale mestiere: quella pura e semplice messa a lavoro e condivisione delle intelligenze, *general intellect*. Su filosofia e aiuto G. Randazzo, *La svolta filosofica. Consulenza filosofica e relazioni d'aiuto*, Erga, Genova 2008.
- 58 N. Pollastri, *Consulente filosofico cercasi*, cit., p. 35. Innanzitutto è diverso il presupposto: la consulenza non considera l'ospite che riceve come un malato (fosse anche un malato dell'anima) o come un paziente da curare e la filosofia non è un farmaco. Il consulente non è un medico, né un terapeuta che cura qualcuno attraverso le parole, o i libri. Bersaglio polemico principale è, infatti, la cultura della terapizzazione totalizzante, dell'imperialismo psicologico che filtra qualsiasi comportamento come passibile di comprensione psicologica. Il consulente non ha infatti un sistema diagnostico predefinito, una teoria in base alla quale analizzare e risolvere i problemi delle persone, non analizza la dimensione profonda, inconscia, della psiche del consultante, né tanto meno scava nei vissuti passati. Essa si occupa dell'analisi della dimensione per così dire esteriore, presente, di ciò che esplicitato nei discorsi dell'ospite, vale a dire alla dimensione razionale di una persona. Il fatto che possa avere effetti terapeutici o allevare pene costituisce un effetto collaterale e comunque marginale e secondario. Il primo autore che tematizza il rapporto tra consulenza e psicoterapia è E. Ruschmann, *Consulenza filosofica, vol 1*, Armando Siciliano, Messina 2004, il quale scrive nel 1999 il primo imponente "manuale" sulle pratiche filosofiche, di cui, tuttavia, solamente la prima parte è tradotta in italiano. Tentativo dell'autore è di tenere insieme la filosofia e la psicologia nello spazio comune creato dalla consulenza filosofica. Le due discipline, le cui competenze si integrano e si sovrappongono sono chiamate a confrontarsi e a collaborare secondo una cooperazione multidisciplinare. Si veda A. Cavadi, *Quando ha problemi chi è sano di mente. Una introduzione al philosophical counseling*, Rubettino, Soveria Mannelli 2003; L. Cencillo, *Còmo Platon se vuole terapeuta*, Syntagma, Madrid 2004; L. Comino, *Consulenza, psicoterapie, biografie. Un'intervista con Romano Màdera*, in "Phronesis", n. 4/2005, pp. 47-62; U. Galimberti, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano 2005; T. Possamai, *Intervista a Pier Aldo Rovatti*, in "Phronesis", n. 6/2006, pp. 71-100; P. A. Rovatti *La filosofia può curare? La consulenza filosofica in questione*, Raffaello Cortina, Milano 2006; G. Giacometti, (a cura di) *Sofia e Psiche. Consulenza filosofica e psicoterapie a confronto*, Liguori Editore, Napoli 2010.
- 59 N. Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., p. 101.
- 60 G. Achenbach, *La consulenza filosofica*, p. 22.
- 61 N. Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., p. 201.
- 62 Ciò non ha nessun riferimento tuttavia alle note tesi, di ben altro spessore, sull'anarchia del metodo di Feyerabend. Cfr. P. K. Feyerabend, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, tr. it. L. Sosio, Feltrinelli 2013.
- 63 *Ivi*, p. 215.
- 64 G. Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 83.
- 65 N. Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., p. 216. Su questo punto Peter Raabe è assai polemico nei confronti di Achenbach. La proposizione secondo cui il consulente non abbia nulla da insegnare al cliente, bensì da imparare, in quanto anche lui alla ricerca della saggezza, risulta a Raabe particolarmente inverosimile. Il "metodo al di là del metodo" di Achenbach, infatti, ha le sue radici in una posizione relativista postmoderna immersa in un "*anything goes*", che non lascia nessuno giudizio di valore, nessuno strumento per fare un distinguo tra approcci legittimi e illegittimi, non autorizza insomma alcuna normalizzazione regolatrice. A un'accusa del genere risponde Pollastri che precisa: «Certo, qualcuno potrà sostenere, con qualche ragione, che non si possa pretendere di definire la filosofia una volta per tutte e che perciò non sia né possibile, né corretto stabilire normativamente cosa sia filosofico e cosa non lo sia, o anche solo cosa lo sia *di più* o *di meno*. Tuttavia, questo non può voler dire che *anything goes*, che qualunque cosa possa essere accettato *ad libitum* come "filosofico" sulla sola base dell'arbitraria *preferenza personale*» (Neri Pollastri, *La filosofia è una pratica filosofica? Per una più precisa classificazione delle attività filosofiche extra muros*, in F. Coniglione (a cura di), *Interpretare, vivere, con-filosofare. Studi in memoria di Rosaria Longo*, Bonanno, Roma 2011, p. 16). Che una posizione come quella di Achenbach, e non solo, possa fondarsi su una prospettiva scettica o relativista resta sicuramente un problema reale e importante. P. B. Raabe, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, cit.

-
- 66 N. Pollastri, *Consulente filosofico cercasi*, cit., p. 66.
- 67 N. Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., p. 224.
- 68 *Ivi*, p. 226. Nell'ampio e variegato quadro della consulenza filosofica vi è un'altra corrente che non abbiamo ancora preso in considerazione. Al suo interno possono essere annoverati gli autori che preferiscono considerare il consulente filosofico un esperto in filosofia e non un filosofo. Vi appartengono tra gli altri Poma e il già citato Raabe. Interessante è la posizione di quest'ultimo che considera la consulenza filosofica una scienza (inteso come complesso di conoscenze oggettivo e strutturato secondo un metodo e un oggetto d'indagine esplicitamente definiti, e la cui possibilità di esistenza possa essere adeguatamente discussa e fondata), definibile univocamente e in maniera netta (senza che ciò voglia dire negare la possibilità e la necessità di un dialogo e di un confronto per migliorare di volta in volta la definizione raggiunta). Il tentativo di fondare epistemologicamente la consulenza filosofica (ciò a cui partecipano anche gli esponenti dell'epistemologia delle pratiche Contesini e Frega) è dettato dalla necessità di definire una disciplina che è una professione. Cfr. A. Poma, *La consulenza filosofica*, in "Kykéion", n. 8/2002, pp. 37-54; P. B. Raabe, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, cit.
- 69 N. Pollastri, *Consulente filosofico cercasi*, cit., p. 66.
- 70 N. Pollastri, *La consulenza filosofia come "pura" filosofia*, in AA. VV., *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cit., p. 180. Cfr. anche Id., *Filosofia, nient'altro che filosofia*, in AA.VV., *Filosofia praticata*, Di Girolamo, Trapani 2008, pp. 21-34.
- 71 N. Pollastri, *La consulenza filosofia come "pura" filosofia*, cit., p. 183.
- 72 *Ivi*, p. 184
- 73 *Ivi*, p. 181.
- 74 *Ivi*, p. 184.
- 75 *Ivi*, p. 185.
- 76 N. Pollastri, *Consulente filosofico cercasi*, cit., p. 72. Pollastri paragona il consulente filosofico al giocatore di biliardo che nonostante trasferisca le regole della geometria e della fisica sul piano del gioco, quindi sul piano ludico, gioca e basta, senza, cioè, fare della sua pratica una teoria. Non esiste qualcosa come una filosofia del biliardo, la sua attività è pratica e «finalizzata a un obiettivo: vincere la partita» (N. Pollastri, *"Teoria pratica" e palle di biliardo. La consulenza filosofica come mappatura dell'esistenza*, in W. Bernardi – D. Massaro, (a cura di), *La cura degli altri. La filosofia come terapia dell'anima*, Università degli studi di Siena, 2005, p. 86). La consulenza filosofica, pur non essendo interessata alla vittoria, è un gioco che trova in una sorta di appagamento ludico la sua finalità. Il fine sta nell'esercizio stesso del filosofare, cioè, nel giocare.
- 77 N. Pollastri, *Consulente filosofico cercasi*, cit., p. 72. Sulla consulenza filosofica come pratica gratuita che esprime l'inattualità della filosofia eppure massicciamente necessaria oggi si veda anche D. Miccione, *Achenbach come educatore. Considerazioni inattuali sulla pratica filosofica*, in D. Miccione – N. Pollastri, *L'uomo è ciò che pensa*, Di Girolamo, Trapani, 2008.
- 78 G. Achenbach, *Saper vivere*, cit., p. 61.
- 79 N. Pollastri, *Consulente filosofico cercasi*, cit., p. 104.
- 80 G. Giacometti, *La consulenza filosofica come professione*, cit., p. 62
- 81 N. Pollastri, *La filosofia è una pratica filosofica?*, cit., p. 19.
- 82 G. Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 76. A tal proposito interessanti sono le considerazioni di Morstein che a partire da una riflessione su Wittgenstein focalizza l'attenzione sul linguaggio: «Il filosofo e il suo cliente non si impegnano a raggiungere delle conclusioni finali su una qualche esperienza esistenziale del cliente. La verità non sta nelle proposizioni, ma nello svolgimento del dialogo» (P. von Morstein, *Wittgenstein e i metodi filosofici come terapie*, in "Phronesis", n. 11/2008, p. 26). La consulenza filosofica è, allora, un'esperienza di linguaggio che pone di nuovo al centro il nesso tra linguaggio e vita vissuta: «Il linguaggio è esperito come limitato se disgiunto dall'esperienza vissuta, e la relazione tra l'esperienza e l'espressione linguistica viene avvertita come diadica. Il disagio è causato dal distacco, presente nella stessa persona, del soggetto che usa il linguaggio rispetto al soggetto che fa esperienza: il linguaggio è diventato, per così dire, disincarnato. Il linguaggio deve andare di pari passo con l'esperienza. Il linguaggio deve svilupparsi nell'esperienza. Quando pensiero ed esperienza procedono uniti, non si possono dare né concetti fissi, né verità permanenti. Piuttosto che deplorare i limiti del linguaggio dobbiamo prendere con noi i concetti e calarli nel flusso dell'esperienza, consentendo loro di essere una cosa sola con l'esperienza. Solo così possiamo renderci conto che il linguaggio in unione con l'esperienza è privo di limiti come la stessa esperienza» (*ivi*, p. 28).

-
- 83 G. Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 51.
- 84 R. Lahav, *Comprendere la vita*, p. 57. «Ho imparato a dissociare nettamente il semantema “filosofare” da ogni altro vocabolo imparentato con “cura”, “formazione”, “educazione”, “pedagogia””: solo se la filosofia è filosofia (dunque viene coltivata per puro amore della sapienza o della saggezza) può, poi, essere “adoperata” – addirittura anche programmaticamente – da non-filosofi o da filosofi che si spogliano provvisoriamente dell’*habitus* filosofico, per dare sostanza a relazioni psicoterapeutiche o per motivare all’impegno sociale degli aspiranti sindacalisti o per attrezzare dottrinarmente dei missionari in partenza per l’Africa centrale. [...] Se inizi a filosofare sapendo già che arriverai a determinati esiti, il tuo filosofare è una finzione miserevole e ridicola. Solo a posteriori potrai constatare se il confronto dialettico è risultato “educativo” o “terapeutico»» (A. Cavadi, *La filosofia può fare bene solo quando non se lo propone. Idee e agiti in Filosofare* cit., p. 138). Che la consulenza filosofica rappresenti un continuo tradimento delle aspettative è un tema dibattuto intorno al quale ruota la posta in gioco e, quindi, il senso di tutta l’iniziativa pratico-filosofica. Giacometti, Cavadi e Pollastri parlano a tal proposito di *eterogenesi dei fini*: l’efficacia delle pratiche sta nel loro non essere efficaci. La soddisfazione della pratica di consulenza sarà maggiore laddove non sarà caricata dell’elemento intenzionale. Cfr. G. Giacometti, *Platone 2.0*, cit.
- 85 *Ivi*, p. 58.
- 86 *Ivi*, p. 77.
- 87 G. Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 35.
- 88 *Ivi*, p. 44. La consulenza filosofica consiste «in quanto attività critica, nella messa in discussione dei presupposti di qualunque preteso sapere e, in quanto attività autocritica, nella messa in discussione dei presupposti anche di se stessa» (G. Giacometti, *La consulenza filosofica come professione*, cit., p. 61). L’attività di autocritica da parte della filosofia è antidogmatica, ne salvaguarda l’indefinibilità e impedisce la costituzione di una posizione assoluta. In questo processo della critica che discutendo su se stessa esercita la vita proprio come in una palestra del pensiero. La filosofia è un processo, una palestra di vita, come titola il suo sito <http://www.platon.it/>, finalizzato al ben-essere mentale e spirituale. Vicina alle stesse posizioni e concentrata sull’idea di ben-essere è anche la moglie, nonché consulente, Norma Romano, <http://www.normaromano.it/>, che ha aperto un Centro di Consulenza e Pratiche Filosofiche, definito appunto “una vera e propria palestra del pensiero”. Accessibile a tutti coloro – singoli, gruppi, organizzazioni – che desiderano venire a capo di delicati problemi personali o sociali, acquisendo una più ampia e profonda consapevolezza di sé e del mondo che li circonda. A questo fine il Centro organizza sia incontri e itinerari mirati, rivolti a singoli e a gruppi, sia veri e propri corsi contraddistinti da specifici obiettivi formativi. La scelta è vastissima, dai percorsi di coppia, a quelli, di gruppo, a laboratori, per malati di Alzheimer, alle vacanze filosofiche. Si veda G. Giacometti, *Platone 2.0*, cit.
- 89 G. Giacometti, *La consulenza filosofica come professione*, cit., p. 63
- 90 S. Contesini, *La filosofia come ideologia della consulenza*, cit., p. 114.
- 91 *Ibidem*.
- 92 N. Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., p. 196.
- 93 G. Giacometti, *La consulenza filosofica come professione*, cit., p. 73. Come è stato notato «lo sforzo di motivare e stabilire uno statuto professionale per la consulenza filosofica solleva questioni concernenti i confini, i metodi e gli scopi, e il mercato. La questione dei “confini” concerne sia lo scopo che la legittimità della pratica filosofica. Ma i confini dell’applicazione della filosofia non possono esclusivamente essere risolti in termini filosofici. I filosofi che aspirano a “fare pratica” intorno alle preoccupazioni, ai problemi e alle questioni dei veri esseri umani non possono ignorare la posizione già saldamente istituita delle “professioni d’aiuto”. L’influenza di queste professioni chiaramente domina la situazione in cui emergono per la consulenza filosofica le questioni dello scopo e della legittimità» (J. Tuedio, *Assessing the Promise of Philosophical Counseling: Questions and Challenges for an Emerging Profession*, disponibile su <http://npcassoc.org/docs/ijpp/Tuedio.pdf>, p. 3).
- 94 G. Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 80. «Benché alcuni filosofi pratici abbiano connotato negativamente il concetto di “professionalità”, pare invece opportuno ritenere la consulenza filosofica una forma di consulenza professionale (a fianco ad altre) e darle una conseguente sistemazione» (E. Ruschmann, *Consulenza filosofica*, cit., p. 65). Si può essere pagati per pensare? In realtà la maggior parte dei consulenti risolvono la questione in maniera semplice: a essere monetizzata non è la relazione tra consulente e consultante e nemmeno il loro filosofare quanto il tempo messo a disposizione del consultante. Ma siamo sicuri che una risposta del genere sia così neutrale? Si noti,

-
- tangenzialmente, poiché una discussione in merito condurrebbe troppo lontano, che come insegna Ricardo, prima ancora di Marx, il segreto del plus-valore, ciò su cui la ricchezza del capitalismo si fonda, risiede proprio nel tempo di lavoro.
- 95 P. Raabe, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, cit., p. 67.
- 96 R. Frega, *Che cos'è l'epistemologia delle pratiche?*, cit., p. 214.
- 97 L. Regina, *Consulenza filosofica: un fare che è pensare*, Unicopli, Milano 2006, p. 59.
- 98 P. Raabe, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, cit., pp 241.
- 99 A. Poma, *La consulenza filosofica*, in "Kykéion", n. 8/2002, p. 37. Il problema ampio e discusso ha a che fare con la questione della necessità o meno di una regolarizzazione, dal punto di vista legale, della figura del consulente come professionista e di conseguenza della creazione di un albo professionale. Questione dibattuta, dicevamo, perché da un lato dicono i favorevoli, la totale mancanza di regolamentazioni, di ordini, e ancora più in generale di una normativa, rischia di allargare l'esercizio della pratica professionale a chiunque, lasciando la pratica nel più totale disordine e in balia di qualsiasi avventore senza competenza e preparazione. Allo stesso tempo i contrari negano la possibilità dell'esistenza di un'associazione professionale che si arroghi il diritto di esclusiva sullo statuto teoretico della consulenza filosofica e sulle condizioni del suo esercizio pratico. Vi sono personaggi come Marinoff che hanno tentato di rendere obbligatorio la partecipazione a una specifica associazione (la sua) per accedere alla formalizzazione del titolo professionale. Si capisce bene, dunque, che la consulenza filosofica sta affrontando fundamentalmente tutti i problemi di formalizzazione che qualsiasi sapere ha attraversato durante il suo percorso di scientificità, come direbbe Foucault. Configurandosi come un campo epistemico *in fieri*, ad oggi non esiste ancora una soluzione "statale", come potrebbe essere, per esempio un albo, ma solamente, iniziative di tipo privato e associazionistico. La stessa *Phronesis*, in Italia, si presenta come un'associazione con il percorso formativo più accreditato, sulla base tuttavia di fattori abbastanza contingenti: una sorta di diritto consuetudinario.
- 100 N. Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., p. 222.
- 101 N. Pollastri, *Breve storia della consulenza filosofica*, in A. Cavadi (a cura di), *Quando ha problemi chi è sano di mente*, cit., pp. 159-160.
- 102 *Ibidem*.
- 103 G. Giacometti, *La consulenza filosofica come professione*, cit., p. 41. Alessandro Dal Lago ne *Il business del pensiero* evidenzia diversi punti controversi della consulenza, primo fra tutti l'idea della professionalizzazione di ciò che definisce una micro-socialità elementare, ossia la relazione basica tra qualcuno che parla e un altro che ascolta. Con tutto ciò che questo comporta, ossia l'adattamento di una tale professione a tutte le regole del mercato: *marketing*, pubblicità, concorrenza, ecc. In secondo luogo Dal Lago nota che la consulenza filosofica volendo essere semplicemente dialogo che non mira ad altri scopi che a se stessa, funziona in qualche modo solamente per il fatto di aver luogo. Questo comporta una sorta di immunizzazione totale dalle critiche doppiamente ipotecate dall'affermazione che non è valutabile dall'esterno (solo chi la pratica può veramente capire e sapere cosa succede) e non è giudicabile in base al risultato (nessuno potrà mai veramente dire se una consulenza filosofica funziona o meno dato che non c'è uno scopo). Assicurata da questa doppia protezione, allora, la consulenza si scherma da qualsiasi critica. Dal Lago sottolinea anche le contraddizioni della presunta umiltà dell'atteggiamento socratico che nasconde, in realtà, una certa spocchia della figura del consulente come depositario di una verità e di un patrimonio sapienziale millenario e dunque in quanto tale non facilmente trasmissibile. Altro punto che fa emergere l'autore, poi, è il generale silenzio sulla politica, ignara dei rapporti di potere che regolano la società e delle condizioni sociali e materiali in cui operano i consulenti e in cui gli individui moderni vivono. Si prospetta una visione del mondo totalmente impolitica, posta su di un piano totalmente individuale, volta alla risoluzione di problemi esclusivamente personali completamente interiorizzati. Pur ritenendo acute le critiche, è necessario riconoscere, tuttavia, che il tono sferzante, ironico di Dal Lago contribuisce a rendere l'analisi poco efficace in quanto non prendendo sul serio "il nemico" finisce per incarnare la stessa posizione spocchiosa che lui stesso rimprovera. Molto spesso, inoltre, le motivazioni teoriche sono sorrette da giustificazioni personali, aneddoti, esperienze personali e professionali che fanno del testo più una ridicolizzazione che un serio e accurato confronto con il problema. L'obiettivo non è, infatti, la criminalizzazione del movimento, (cosa che peraltro Dal Lago non fa) ma nemmeno la sua totale derisione (che Dal Lago fa). In effetti bisogna ricordare sempre che la consulenza affiora su un preciso terreno di sconforto, di disagio contro la rigidità e anche l'intorpidimento dell'accademia, problema che tutto sommato non interessa a Dal Lago, il quale, al contrario, sembra partire da una

- sua idea personale di filosofia e da una certa difesa della sua collocazione universitaria. Su questo punto si dovrebbe seguire il diverbio tra Dal Lago e Neri Pollastri, in particolare la lettera che il primo scrive sulla rivista Aut-Aut e la risposta di Pollastri sulla stessa: A. Dal Lago, *Filosofi in outsourcing? Una lettera sulla consulenza filosofica*, in "Aut Aut", n. 333/2007, pp. 198-203; N. Pollastri, *Meglio la biblioteca della comica realtà. Risposta a Dal Lago*, cit., pp. 204-207. Sullo stesso tema si rimanda anche alla recensione del libro di Dal Lago sempre di Pollastri, in "Phronesis", n. 9/2007, pp. 105-117. Nella lettera e nell'articolo Pollastri rivolge a Dal Lago dei rimproveri effettivamente fondati, risultando piuttosto forte per il lettore, a mio avviso, la sensazione dell'eccessiva beffa e della mancanza di una ricerca accurata e ben basata sulle letture. Puntualmente Pollastri si accanisce su una serie di imprecisioni e svogliatezze, sebbene non possa controbattere, a sua volta evitandolo magistralmente, in merito alla critica più intelligente e più suggestiva che Dal Lago fa alla consulenza: il rischio della trasformazione della relazione in una micro-relazione di potere. La consulenza filosofica come pratica su di sé privatisticamente intesa, miope rispetto al fuori e naturalmente a pagamento. Quella che viene descritta come una innocua relazione tra consulente e consultante affiora come una vera e propria micro-relazione di potere. Cfr. A. Dal Lago, *Il business del pensiero*, manifestolibri, Roma 2007.
- 104 N. Pollastri, *La consulenza filosofica come "pura" filosofia*, cit, p. 168.
- 105 N. Pollastri, *Consulente filosofico cercasi*, cit., p. 24.
- 106 N. Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., p. 196.
- 107 R. Lahav, *Contributo per un ripensamento critico della filosofia pratica. Parte seconda: Riflessioni VI-X*, cit., p. 11.
- 108 *Ivi*, p. 12.
- 109 U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 248.
- 110 L. Regina, *Consulenza filosofica: un fare che è pensare*, cit., p. 40.
- 111 *Ivi*, pp. 39-40.
- 112 Cfr. G. Pezzano, *La consulenza filosofica di fronte a un bivio*, cit.
- 113 R. Lahav, *Comprendere la vita*, cit., p. 157.
- 114 N. Pollastri, *Consulente filosofico cercasi*, cit., pp. 64-65. Rimane tuttavia il dubbio se davvero, offrendo come risposta alla domanda del consultante una "non risposta" in senso stretto, la consulenza filosofica possa presentarsi come una professione.
- 115 G. Giacometti, *La consulenza filosofica come professione*, cit., p. 93.
- 116 Secondo Umberto Galimberti, grande autore di riferimento della consulenza filosofica, lo spirito della tecnica inaugura "l'agire in conformità a uno scopo" della razionalità strumentale. La tecnica è concepita come «l'orizzonte al cui interno solamente uomo e natura possono esistere e rapportarsi» (U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 248). Il mezzo si autonomizza imponendosi sul fine e assurgendo a «condizione universale per la realizzazione di qualsiasi fine, si assiste alla subordinazione di ogni fine all'incremento dell'apparato dei mezzi in cui la tecnica consiste» (*ivi*, p. 330). In questa sorta di capovolgimento, allora, non il fine, stabilito dall'uomo, condiziona la ricerca e l'acquisizione dei mezzi tecnici, ma «è la crescita disponibilità tecnica a porre qualsivoglia fine che per suo tramite può essere raggiunto» (*ivi*, p. 339). Espropriata dalla sua capacità di porre fini la tecnica si allontana dall'essere strumento e è definita come *ambiente*, nel senso di spazio in cui gli uomini secondo i principi dell'ordinamento, della funzionalità a un sistema, dell'efficacia del procedimento all'interno di un apparato di norme, del calcolo ottimizzatore, che ricerca regole per ottenere nel modo più economico, dai mezzi disponibili, i risultati previsti. La tecnica in realtà non desidera altro che potenziare se stessa. Assumendo questa idea di razionalità strumentale, cioè tecnica, del pensiero odierno, riassunta in maniera stringatissima in queste poche righe, la consulenza filosofica ha buon gioco a affermare in tutta la sua novità lo spirito anti-strumentale della sua pratica.
- 117 N. Pollastri, *Consulente filosofico cercasi*, cit., p. 45.
- 118 S. Contesini, *La categoria di competenza e la pratica filosofica*, in "MA", n. 6/2006, disponibile all'indirizzo <http://www.fabbricafilosofica.it/MA/06/02.html>.
- 119 C. Ruffini, *Dal pensiero alla pratica. Riflessioni sull'epistemologia del counseling*, in AA. VV., *Fare cose con la filosofia*, cit., p. 197.
- 120 A. Poma, *La consulenza filosofica*, cit., p. 44.
- 121 *Ibidem*.
- 122 G. Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 85.
- 123 *Ivi*, p. 70.

124 *Ivi*, p. 126.

125 N. Pollastri, *Consulente filosofico cercasi*, cit., p. 104. «Lungi dall'esaurirsi nell'indagine e nella chiarificazione maggiormente consapevole del nostro modo di pensare, la consulenza filosofica, esercitando ad immaginare nuovi possibili scenari di senso, prendendo in considerazione la possibilità di comportamenti e ragionamenti diversi da quelli dominanti, evidenziando i limiti dello spazio d'intervento del soggetto rispetto alla situazione che sta vivendo, mettendo in discussione presunte necessità e possibilità, attuando una relazione di reciprocità e rinunciando ai principi di autorità e di prestazione, diviene una pratica di libertà e responsabilità che chiama kantianamente il consultante "ad assumersi il coraggio della propria ragione" per aprirsi meno passivamente alla vita imparando a prendere concretamente posizione, certamente nella direzione che vorrà e che riterrà opportuna, rispetto ai valori dominanti del suo tempo e ponendosi come opportunità per sperimentare la concreta possibilità non solo di pensare diversamente ma anche di aprirsi diversamente al mondo» (M. Montanari, *Aspetti politici della consulenza filosofica*, in "Phronesis", n. 11/2008, p. 55). Nella messa tra parentesi dei propri presupposti politici, l'unico gesto politico che resta al consulente è quello di pensare tra le pareti del suo studio alla propria libertà.

CAPITOLO IV

Tra esercizi spirituali e cura di sé

1. Prologo

Il percorso finora compiuto ha tentato di ricostruire l'orizzonte ontologico-politico in cui la consulenza filosofica prende forma. Seguendo il filo rosso della concezione di "attitudine critica" formulata da Foucault, siamo giunti a definire l'attuale sistema di governo neoliberale un potere essenzialmente critico basato sull'autonomia della ragione. Si tratterebbe di una sorta di "governo filosofico" che sussume all'interno della sua logica il consumo e la produzione di comportamenti critici, ragionevoli, riflessi. La nascita della consulenza filosofica, da questo punto di vista, non ne sarebbe altro che un epifenomeno, uno dei tanti modi, a livello culturale, in cui si declina il dispositivo governamentale. La natura pratica della filosofia, che la consulenza intende riportare in auge, correrebbe, in questo senso, in direzione dello spirito del tempo, e cioè del capitalismo post-fordista. Se, quindi finora, ci siamo soffermati sull'aspetto "linguistico" e relazionale, adesso indagheremo in maniera più approfondita quello di etico che autorizza la consulenza filosofica a concepirsi come una modalità di gestione filosofica di gestione della vita. Entrambi gli aspetti, etico e linguistico convergono, come vedremo alla fine, nel dispositivo economico-politico vigente.

Uno dei capisaldi della consulenza filosofica è quello, infatti, di definirsi come un preciso stile di vita, filosofica appunto, che forma e costituisce il soggetto intrecciandolo a una precisa verità e saldandosi in un preciso spazio etico. La consulenza filosofica si propone, quindi, non soltanto di coadiuvare nel raggiungimento della saggezza, e nella delucidazione delle proprie visioni del mondo, ma anche di rappresentare un percorso di formazione della soggettività. Si presenta, allora, per dirla in un linguaggio foucaultiano, come un'arte, una tecnica di produzione delle soggettività.

È proprio attorno alla domanda "che cos'è una vita filosofica?" che la consulenza gioca il proprio ruolo rispetto all'attualità proponendosi come alternativa e cambiamento. L'eventuale risposta incrocia in maniera determinante lo spazio del potere, dell'etica e

dell'attualità che, come dovrebbe essere chiaro, possiedono il volto dell'economia neoliberale.

La questione “che cos'è filosofia?” finisce, in questo modo, per coincidere con la domanda “che cos'è una vita filosofica?” nella misura in cui la risposta intorno allo statuto della filosofia è declinata come adesione personale a un particolare stile di vita.

Dal punto di vista della consulenza decidersi per la filosofia significa incarnare uno specifico modo di vita. Ciò comporta uno stravolgimento personale di grande impatto, poiché la filosofia consiste prima di tutto in un'esperienza di mutamento interiore, un percorso di metamorfosi dello spirito, un allenamento quotidiano delle proprie attitudini mentali. La filosofia, dunque, ha una funzione performativa potente che agisce direttamente sulla “qualità” della vita di chi la pratica. L'idea di filosofia performativa risulta direttamente connessa a quella di pratica che deve essere declinata anche come esercizio e allenamento quotidiano su se stessi.

Il progetto della consulenza consiste, quindi, nel riabilitare la funzione educativa e formativa che la filosofia detiene nel mondo antico riproponendo la possibilità di un'effettiva utilità per la filosofia nel tempo attuale. Questa prospettiva, però, tutt'altro che neutrale aprirebbe al campo dell'etica e della politica e al loro possibile intreccio. Una pedissequa applicazione delle idee antiche, inoltre, produrrebbe oggi dei risultati inediti su cui vale la pena porre attenzione. La sfida sarebbe, allora, ben più grande: la consulenza filosofica proporrebbe di prendere in carico la fase “formativa” dei “governati” insegnando loro a condursi diversamente e in maniera filosofica. La consulenza filosofica si addosserebbe, in un certo senso, di un nuovo illuminismo: essa rappresenterebbe un nuovo “*sapere aude*” nella forma della cura di sé. Con la rinnovata preoccupazione nei confronti della spiritualità degli individui si incaricherebbe del ruolo etico di governarli, o ancora meglio, di insegnare loro l'arte dell'auto-governo. La filosofia rende riflessivi, autonomi, responsabili, indipendenti, felici: così come deve essere il lavoratore modello dell'impresa neoliberale.

Nell'invito costante a prendersi cura di sé, in quanto presa in carico della propria esistenza, si metterebbe in pratica e si attualizzerebbe una certa tensione portata avanti dalla consulenza filosofica come un tentativo di dare una risposta nuova a una domanda antica: “che cos'è filosofia?”. L'emergenza storica della consulenza filosofica potrebbe essere un fenomeno dell'idea di filosofia: non come caso particolare di filosofia ma

come tutta la filosofia quale oggi può apparire. Reputando se stessa come la riproposizione in chiave moderna dell'attitudine antica della filosofia di essere una pratica etica, la consulenza filosofica rappresenterebbe l'autentico spirito della filosofia.

2. *L'attualità dell'antichità*

Proprio perché riguarda la questione senza tempo e sempre attuale della filosofia, risulta necessario porre l'attenzione sul debito che la concezione pratica della filosofia deve nei confronti dell'antichità. È indispensabile in particolare analizzare quello che può essere considerato il precedente genealogico della concezione della filosofia come spirito critico, come modo di vivere e come stile di vita, riconosciuta non tanto nell'illuminismo kantiano, bensì nella filosofia antica. Bisogna precisare, fin da subito, che questa operazione risulta tutt'altro che semplice. Il riferimento al mondo antico, infatti, non è affrontato in maniera diretta dai consulenti filosofici ma è indagato attraverso il filtro delle interpretazioni di Pierre Hadot e Foucault, i quali rappresentano per la consulenza un riferimento obbligatorio, un esempio, persino un'ispirazione¹.

Ad assicurarci la legittimità di tale paternità è lo stesso fondatore della consulenza Achenbach:

«La storia della consulenza filosofia può essere raccolta attorno ad alcune date fondamentali. Esattamente nello stesso anno in cui essa fu fondata, cioè nel 1981, in Francia uscì il libro di Pierre Hadot *La filosofia come modo di vivere*. In questo testo si preparava una svolta che si manifestò in maniera molto decisiva anche nella consulenza filosofica, uno spostamento dell'attenzione del filosofo dalle teorie del fondamento alla sfera della vita buona, riuscita. [...] La terza data rilevante della consulenza filosofica è il 1984, anno in cui viene pubblicato in Francia *La cura di sé*, terzo volume della *Storia della sessualità* di Foucault. Questa pubblicazione contribuisce a dimostrare come, fin dalla sua nascita o almeno da Socrate in poi, la filosofia si fosse occupata della prassi della vita quotidiana»².

Si può rilevare, fin da subito, l'aspetto bizzarro della faccenda: la consulenza non nasconde, anzi come vedremo ostenta un'affiliazione incondizionata nei confronti del mondo antico seppur, quest'ultimo risulta essere recepito attraverso l'interpretazione di Hadot e Foucault. Il riferimento a entrambi, quindi, rappresenta una tappa obbligata per ricostruire genealogicamente le basi teoriche sulle quali la consulenza filosofica si fonda; si tratta di una referenza, nonostante la natura estremamente pluralistica della consulenza, unanimemente riconosciuta. L'obiettivo è individuare, ritornando

brevemente su alcune nozioni essenziali della filosofia antica, le questioni che la consulenza filosofica eredita e gli strumenti con i quali tenta di rispondere all'interrogazione sulla vita filosofica.

È il caso di precisare, tuttavia, che Foucault e Hadot, soprattutto dal punto di vista della consulenza, non sono immediatamente equipollenti, dal momento che vero padre ideale delle pratiche filosofiche è considerato Hadot. Le spiegazioni in merito possono essere diverse e potrebbero essere legate alle angolazioni differenti con il quale il mondo antico è studiato dai due pensatori, ma di cui non possiamo occuparci, se non tangenzialmente, dal momento che essi sono presi in esame dai consulenti esclusivamente come delle fonti da cui attingere. I consulenti filosofici realizzano nei confronti dell'antico, infatti, un'operazione decisamente strumentale: in una sorta di gioco delle bambole cinesi leggono Hadot e Foucault che, a loro volta, interpretano in maniera personale (come tutte le interpretazioni sono) gli antichi, esclusivamente con l'intento di reperire una giustificazione teorica della loro pratica. Rivestito del ruolo di legittimazione filosofica del loro operato, allora, il mondo antico è interpretato dai teorici della consulenza filosofica ad *hoc*, ossia secondo la lente della consulenza. Si nasconderebbe, in questo modo, dietro il semplice riconoscimento di un'appartenenza, una grande operazione di re-interpretazione della storia della filosofia antica reinventata in senso "consulenziale". In realtà questo tentativo è stato da pochissimo esteso, in un libro di recente pubblicazione, a tutta la storia della filosofia rintracciando in quasi tutti i filosofi (da Duns Scoto a Hume passando per Nietzsche) un, non solo potenziale, consulente filosofico *ante litteram*. Oltre ad essere un'iniziativa impropria e anacronistica da tutti i punti di vista, può risultare, a nostro avviso abbastanza allarmante il tentativo di inchiodare tutta la storia della filosofia all'interno di un unico sguardo prospettico³.

Vale la pena, allora, seguire le orme di un consulente filosofico che dedica esplicitamente una sua ricerca alla lettura incrociata di Hadot e Foucault alla luce, naturalmente, delle pratiche filosofiche: *Hadot e Foucault nello specchio dei Greci* di Moreno Montanari⁴.

Come l'autore mostra, sarebbe possibile non solo comparare le tesi di Hadot con quelle di Foucault ma anche dimostrare che le conclusioni a cui giungono sono simili. L'operazione portata avanti da Montanari è tutto sommato semplice seppur

impegnativa: si propone di leggere senza soluzione di continuità le opere di Hadot e Foucault, “incollando” citazioni e ottenendone un discorso tutto sommato omogeneo. Tutto ciò, naturalmente, alla luce e in prospettiva della consulenza filosofica, al punto da dedicare, alla fine della sua disamina, un intero capitolo alla “storia” della consulenza come movimento di rinascita dell’anima antica. È mia intenzione seguirlo in questa iniziativa e imitare in qualche modo il suo gesto come se fossi anch’io un consulente. Il risultato potrebbe anche scandalizzare gli specialisti in materia foucaultiana o hadotiana, dal momento che per amor di fluidità discorsiva e anche teorica, la dimensione di natura politica (che è tanto essenziale per Foucault) è in qualche modo neutralizzata, i nodi troppo spinosi sono recisi, le frizioni interne ai due pensatori vengono sorvolate, le aporie sono direttamente eliminate. Un vero e proprio montaggio del tutto giustificato dalla prospettiva di dover costruire un fondamento teorico alla consulenza filosofica. In questo senso, a mio avviso, il lavoro dei consulenti filosofici ha una sua coerenza interna: seppur possa sembrare forzata l’interpretazione del mondo antico assolve tuttavia una precisa funzione e non nega il vero *telos*.

Detto in maniera forse un po' brusca: che il mondo antico sia analizzato attraverso lo sguardo della consulenza filosofica non rappresenta in ultima istanza un problema. Lo è, di contro, come vedremo, l’essere ancorati, da parte dei consulenti, a un concetto di autenticità che non solo non esiste ma che “già da sempre” loro stessi rinnegano attraverso il loro filtro “consulenziale”. Consisterebbe in ciò la contraddizione irrisolvibile della consulenza: rifarsi a una tradizione che però è trasfigurata attraverso lo spirito contemporaneo. Concedere a Socrate, come si vedrà, l’immagine di primo consulente filosofico della storia può essere fatto solo a patto di eliminare dal proprio dizionario teoretico il concetto di autenticità. In ciò la consulenza inciampa: ritiene di riportare in vita lo spirito originario della filosofia, che non esiste, denaturalizzandolo.

Ad ogni modo per la consulenza filosofica risulta decisamente legittimo, dunque, leggere insieme i due autori, che interloquiscono tra di loro e nonostante delle divergenze, talvolta essenziali convergono su un punto fondamentale: una diversa interpretazione della filosofia antica e di conseguenza della filosofia in generale.

Divergenze anche importanti: se, per Foucault il mondo antico è una prospettiva esplicitamente attuale, Hadot dà un’interpretazione certamente più storica e meno “personale” della filosofia antica. Non è secondario che Foucault riconosce, un forte

debito nei confronti di Hadot, il quale schiude, ai suoi occhi un rinnovato interesse per il patrimonio filosofico antico. Probabilmente anche per questa ragione i consulenti filosofici, tranne Montanari appunto, privilegiano Hadot e trascurano maggiormente Foucault⁵.

Perché proprio Hadot e Foucault?

Perché nella filosofia antica entrambi leggono la possibilità di un altro modo di essere della filosofia che, in misura certamente diversa e con delle necessità differenti, interessa anche la consulenza filosofica. Hadot e Foucault coglierebbero come nessun altro l'ispirazione etico-pratica della filosofia antica, che per la consulenza filosofica rappresenta di fatto il nome di tutta la filosofia.

Se per Foucault il cosiddetto ritorno agli antichi consiste in un ripensamento in chiave etica del rapporto tra il governo di sé e il governo degli altri, la motivazione che muove Hadot nella sua ricerca non riguarda solamente una necessità genuinamente filologica di riportare i testi alla loro interpretazione autentica. Vi è in lui una certa volontà di attualizzazione della filosofia antica alla luce dell'attuale "appassimento" della filosofia accademica. Si può applicare a Hadot, in fondo, la medesima critica che lui stesso rivolge a Foucault: studiare la filosofia antica rappresenta una tentazione inevitabile al confronto con il presente anche per lui.

Pur consapevoli della, anche grande, distanza che c'è tra i due operiamo in questo caso una sorta di effrazione teorica dal momento che gli studi sull'antichità di Foucault costituiscono un laboratorio molto complesso, di cui, tuttavia non parleremo. E non lo faremo proprio perché assumendo il punto di vista della consulenza filosofica leggeremo Foucault come essa fa: neutralizzandola del presupposto genealogico e del contesto critico-politico. Ci serviremo, quindi, solo di alcuni elementi in particolare, tralasciando di attraversarli in tutte le conseguenze che Foucault gli affida. Questa premessa necessaria non serve per preservare Foucault da una sorta di autenticità, che peraltro crediamo non esista, bensì rappresenta una precauzione di metodo e naturalmente l'orizzonte dentro il quale una critica della consulenza è possibile: una lettura fino a questo punto "viziata" e astratta dal suo contesto della cura di sé e degli esercizi spirituali comporterà le conseguenze che vedremo emergere nell'ultimo capitolo.

Si prenda in questo contesto per buono, dunque, che al di là delle divergenze interpretative, le riflessioni di Hadot sono molto vicine, nelle intenzioni e nell'atteggiamento che le sorregge, a quelle di Foucault. Entrambi, innanzitutto lo dicevamo, nutrono verso il mondo antico un interesse che trascende la ricostruzione storica. E, soprattutto, entrambi, questo è ciò che la consulenza filosofica vede, sono interessati a far emergere lo spirito che pervade la filosofia antica, o forse, sarebbe più corretto dire la spiritualità (vedremo in che senso) della filosofia.

Sempre a scopo precauzionale conviene dire che entrambi gli autori non hanno avuto diretti legami con la consulenza: Foucault, come è noto, muore prematuramente nel 1984, ossia agli albori delle pratiche filosofiche; per quanto riguarda Hadot, invece, non si hanno testimonianze, per quanto mi risulta, di una effettiva presa di posizione nei confronti del fenomeno delle pratiche filosofiche, pur essendo solo recentemente scomparso⁶. Risulta innegabile, tuttavia, che vi siano certi passaggi nelle ricerche hadotiane in cui l'eco della consulenza filosofica risuona in maniera evidente. Ma forse sarebbe più corretto capovolgere l'ipotesi: rappresentando molto più di un semplice riferimento o interlocutore privilegiato, Hadot, di fatto, dà in prestito alla consulenza filosofica la legittimazione stessa della sua fondazione. E ciò a partire, sembra paradossale, dalla sua stessa polemica nei confronti dell'università e della filosofia accademica: «Una delle caratteristiche dell'università è di essere formata da professori che formano professori, di professionisti che formano professionisti. Dunque l'insegnamento non si rivolge più a uomini che s'intende formare affinché siano uomini, ma a specialisti, perché imparino a preparare altri specialisti»⁷. Il punto di innesco della ricerca hadotiana, come quello della consulenza, sembra essere una certa insoddisfazione personale e professionale nei confronti della filosofia contemporanea, che ha interamente perduto il suo spirito originario: «Nella filosofia universitaria moderna, evidentemente la filosofia non è più una maniera di vivere, un genere di vita, a meno che non sia il genere di vita del professore di filosofia»⁸. Come si avrà modo di vedere Hadot pensa infatti che, e non si può fare a meno di notare la vicinanza con la consulenza filosofica, la filosofia non ha nessun contatto diretto con la vita pratica e che si configura come un'istituzione esclusivamente teorica, dottrinale, universitaria. Non si tratta, allora, di riportare anacronisticamente in vita metodi e vecchi schemi dell'antichità, ma di studiare il mondo antico come un bagaglio esperienziale, una risorsa

di esperienze a partire dalla quale costituire un «terreno di sperimentazione privilegiato»⁹. E questo vale, naturalmente tanto per Hadot quanto per i teorici della consulenza. Vale comunque la pena precisare, senza il rischio di incappare in una troppo sbrigativa associazione, che come per Hadot, l'accostamento con l'antico non deve essere frainteso, reputandolo una riproposizione quasi caricaturale delle pratiche antiche. Una tale posizione, oltre che ovviamente assurda e banale, sarebbe fin troppo semplicistica: «La consulenza filosofica è una versione moderna di un'antica tradizione (Hadot, 1995) che considera la filosofia rilevante per le vite quotidiane degli individui e capace di aiutarli a vivere più pienamente»¹⁰. Ran Lahav parla appunto di riproposizione in chiave moderna di quella volontà, che anima il mondo antico, e che, come abbiamo visto, considera la filosofia una pratica che insegna a vivere.

Ciò fa dire a Montanari che Hadot e Foucault non sottolineano solamente la vocazione pratica della filosofia ma la natura di “pratica filosofica” della filosofia esattamente come la consulenza filosofica dice e fa. Entrambi sono convinti che la filosofia debba essere un sapere trasformativo, uno stile di vita. Sarebbe per questo motivo che «non è dunque a una specifica filosofia che la consulenza filosofica si richiama né, per lo più, ad alcune sue pratiche [...] bensì allo spirito che le animava»¹¹.

Ciò che è recuperato, invece, affrancato dalla sistematicità e dalla direttività antica, è, senza dubbio, il senso generale della tradizione antica: «La filosofia è sempre stata un modo di vivere, quel modo di vivere che riceveva la sua impronta dall'amore per la sapienza»¹².

Nei testi della consulenza filosofica ritornano, opportunamente rivisitati, i temi principali della ricostruzione del pensiero antico di Hadot e Foucault: l'idea che la filosofia sia una pratica, un esercizio quotidiano di ricerca è interamente presa in prestito dalla filosofia antica. E ciò i consulenti non fanno fatica a riconoscerlo:

«Come si pratica la filosofia come modo di vivere? com'è stata praticata dalle scuole filosofiche antiche, è la prima risposta. [...] Risposta necessaria ma non sufficiente. Recuperare e restaurare le antiche vie di saggezza, rimettere in moto le forze spirituali della grande tradizione occidentale, è un compito decisivo e appassionante; è anche una fonte rinnovata di ispirazione, ma richiede per sua stessa essenza, per il suo intrinseco essere espressione e formulazione di stili di vita, un rinnovamento delle pratiche filosofiche che risponda alla nostra storia e si rimescoli con il suo spirito vivente»¹³.

Non si tratta, però, di una semplice rivendicazione della validità storica e filologica del concetto di filosofia come pensiero che ha per soggetto e oggetto la vita e, di conseguenza, una sua rivendicazione sociale.

La dichiarazione di paternità, infatti, non è sufficiente, poiché è necessario, come spiega chiaramente Màdera – un altro rinomato consulente filosofico – attualizzare le pratiche antiche in una specie di movimento a ritroso che deve svecchiare la filosofia riportandola, paradossalmente all'antico. In un movimento fondamentalmente contraddittorio: da un lato, infatti, è data per assodata l'universalità della filosofia e delle sue pratiche che, nonostante risalgano al mondo antico, conservano il segreto dell'autenticità del rapporto della filosofia con se stessi. Esse possono essere senza troppe complicazioni applicate alla nostra contemporaneità. Nel discutere questo problema Giacometti dice «non si tratta di oggi o di ieri, ma che l'esercizio filosofico non presuppone necessariamente una base dogmatica, ma – da che mondo è mondo – può svolgersi come libero esercizio del pensiero (o di meditazione)»¹⁴. Dall'altro lato, quindi, pur negando la soglia di differenza tra passato e presente, attualizzano le pratiche filosofiche antiche compiendo un'operazione di totale astrazione e decontestualizzazione dal contesto storico nel quale sorgono. Questa attualità della filosofia antica viene interpretata come spirito antidogmatico, difendendo da una parte, quindi, la fondazione, l'origine, il principio ma negandone al contempo la validità. Come si tentava di dire prima, la filosofia sarebbe, in questo modo, un principio senza fondamento che non garantisce nemmeno se stessa e a cui si fa riferimento solo a prezzo di una continua contestazione. Per dirla con una battuta: l'universale non è più tale se deve essere contestualizzato in un contesto storico. La consulenza filosofica non esce da questo dilemma, continuando a ribadire di assumere gli insegnamenti filosofici degli antichi (da cui si ricava l'esatta formulazione di ciò che la filosofia è) attraverso una loro continua messa in questione sulla base dell'esperienza personale. Se la filosofia è la pratica che indica la strada della felicità e del benessere in quanto amore per la sapienza, per chiunque, grazie al suo carattere universale, il carattere di autenticità della "vita filosofica" di chi fa filosofia difficilmente si sposa con l'incitazione a un infinito atteggiamento critico, quell'interrogare infinito che insegna Achenbach. La posta in gioco allora sta, ancora una volta, nel significato da dare al concetto di critica. Le pratiche filosofiche non possono essere semplicemente prescritte come fossero un

consiglio medico: non si prendono semplicemente per buone e si apprendono come insegnamenti o dogmi, ma devono essere messe continuamente in discussione. Il modo di vita del consulente filosofico che fa filosofia è, quindi, come sostiene ad esempio Dipalo, intrinsecamente scettico. Domandarsi che stile di vita dovrebbe condurre la persona che decide di donarsi alla ricerca del sapere, continua a rappresentare il nodo problematico da sciogliere. Quel che viene dato per assodato è che i professori di filosofia non sono filosofi, perché non conducono uno stile di vita filosofico:

«Eppure, se oggi chiedessimo alla maggior parte dei filosofi in che cosa consista il loro particolare stile di vita, ci accorgeremmo che esso tende a coincidere con quello dei professori: la filosofia, come modo di vivere è diventata il modo di vivere dei professori che si occupano di filosofia. Se questa è la pratica filosofica essa si riduce all'esercizio dello studio, della scrittura dell'insegnamento dei risultati di tale studio, tuttavia, amare la sapienza non può essere un mestiere particolare: questa vocazione può toccare tutti, indipendentemente dal lavoro svolto e dal ruolo riconosciuto nella società»¹⁵.

Lo stile di vita filosofico si trova altrove, e per i consulenti questo altrove si chiama antichità.

Nonostante gli sforzi per restare ancorati alla concretezza della vita essi astraggono concetti applicandoli in maniera decontestualizzata

Sottolineare le affinità tra consulenza filosofica e pensiero antico, non deve essere considerato un procedimento pedante e poco interessante, come se l'ammissione di "riconoscenza" da parte sua non fosse già motivo di disamina. Il problema dell'attualità, preoccupazione costante dietro la quale i consulenti filosofici assicurano il loro lavoro, dovrebbe essere messo in discussione, in maniera più rigorosa, proprio con la questione dell'antichità. Non si tratta tanto di una questione di legittimità, o di "correttezza", dal momento che la consulenza filosofica gli rende un "cattivo" servizio dipingendola come un tipo di pensiero completamente depurato e neutralizzato da tutti gli aspetti quantomeno spinosi, per non dire politici e "sovversivi".

Il vero problema, e questo lo si potrà vedere solamente nell'ultimo capitolo, è la deriva "spirituale" del discorso manageriale contemporaneo, il quale sposa – con una coerenza teorica indiscutibile – il paradigma della cura di sé filosofica.

Si capisce, dunque, perché questo capitolo ha una natura introduttiva: ci fornisce il quadro teorico della svolta filosofica del management. Non c'è nulla allora di più attuale dell'antico.

3. *Filosofia come cambiamento interiore*

Quanto detto finora ha la funzione di far vedere la linea di continuità che intercorre tra la filosofia antica e la consulenza filosofica, marcando prestiti teorici evidenti e subliminali, e, allo stesso tempo, le eventuali divergenze.

La consulenza filosofica riprende interamente da Hadot i risultati del suo programma filosofico che, conviene ricordarlo, affascina profondamente anche Foucault: mostrare attraverso un'attenta ricostruzione dei testi che la filosofia nel mondo antico è prima di tutto uno stile di vita, un esercizio (*askesis*) di trasformazione di se stessi:

«La filosofia è un “esercizio”. [...] La filosofia non consiste nell'insegnamento di una teoria astratta, e meno ancora in un'esegesi di testi, ma in un'arte di vivere, in un atteggiamento concreto, in uno stile di vita determinato, che impegna tutta l'esistenza. L'atto filosofico non si situa solo nell'ordine della conoscenza, ma nell'ordine del “Sé” e dell'essere: è un progresso che ci fa essere più pienamente, che ci rende migliori»¹⁶.

Hadot dichiara questo compito nel modo più chiaro possibile: la filosofia nel mondo antico è considerata un atto filosofico, un'azione, un atteggiamento, un comportamento. La sua natura intrinsecamente pratica, dunque, non rappresenta un aspetto tra gli altri ma ne è in qualche modo il principio costituente. Si fonda su questa premessa l'impianto teorico della ricerca hadotiana secondo la quale l'incomprensione nei confronti del pensiero antico si deve a un approccio falsato. Lo si studia, infatti, come fosse un pensiero esclusivamente teoretico e compattamente sistematico, nascondendone, però, il carattere precipuo e distintivo.

La filosofia antica, espresso in maniera molto semplice, corrisponde a una costellazione di tecniche e di precetti di cui il soggetto deve servirsi necessariamente per occuparsi di se stesso, del mondo e degli altri, al fine di raggiungere la saggezza. L'uso dell'avverbio necessariamente non deve trarre in inganno: non ci sarebbe nulla di necessario negli esercizi spirituali che hanno il carattere, lo dice bene Montanari, di scelta e non di necessità. Allo stesso modo, tuttavia, costituiscono una tappa obbligata al percorso che conduce alla felicità.

Non si tratta, tuttavia, di sentenze sulla conoscenza della verità o della realtà ultima ma di esercizi spirituali che hanno lo scopo della trasformazione di se stessi: «La filosofia antica proponeva all'uomo un'arte della vita, mentre al contrario la filosofia moderna si

presenta anzitutto come la costruzione di un linguaggio tecnico riservato a specialisti»¹⁷. Diversamente dalla concezione moderna della filosofia – quello che Foucault chiama il momento cartesiano¹⁸ – quella antica si caratterizza per il suo legame intrinseco con la vita. Ciò significa che nel mondo antico la filosofia non è un metodo di conoscenza oggettiva per raggiungere la certezza della conoscenza della verità, a partire da presupposti teologici e metafisici indiscussi, al di là della vita pratica del soggetto.

Collocare nella giusta dimensione i testi della filosofia antica assolve il compito di una corretta comprensione della funzione sociale e personale che il pensiero antico assolve. I testi non possono essere interpretati, infatti, come dottrine sistematiche e coerentemente strutturate dal momento che se ne snaturerebbe la natura. Appare chiaro a Hadot che «le opere filosofiche dell'Antichità non fossero composte per esporre un sistema, ma per produrre un effetto formativo: il filosofo voleva far attivare gli spiriti dei suoi lettori o ascoltatori per indurli a una certa disposizione d'animo»¹⁹. In una prospettiva completamente capovolta, allora, i testi devono essere letti come “esperienze di pensiero”, esercizi per suscitare un pensiero, per imparare a pensare e a sviluppare spirito critico. In questo senso non hanno un ruolo informativo bensì persuasivo, svolgendo una funzione di specifica testimonianza di un preciso modo di intendere la filosofia. Ma non solo: l'ermeneutica del testo dovrebbe lasciare emergere secondo Hadot, anche la ricostruzione filosofica di un percorso personale di vita e di pensiero, un modo, con le parole di Foucault, cioè di condurre la propria vita.

Per Hadot, quindi, da un certo punto di vista per Foucault, che ne riprende inoltre moltissime letture e interpretazioni, i filosofi antichi devono essere letti come dei precettori dell'esistenza che attraverso la prescrizioni dei cosiddetti “esercizi spirituali” insegnano a imparare a vivere; l'arte del vivere. Sebbene l'utilizzo dell'aggettivo spirituale possa essere frainteso, come avverte, dal momento che rimanda inevitabilmente a un orizzonte religioso, Hadot lo predilige rispetto all'espressione troppo riduttiva “esercizi di pensiero”: «La parola “pensiero” non indica in maniera abbastanza chiara il fatto che l'immaginazione e la sensibilità intervengano in questi esercizi in modo molto importante»²⁰. È per questo motivo che neppure esercizi etici, esercizi intellettuali sarebbero espressioni consone; spirituale racchiude ogni aspetto, come ama dire Hadot, dello psichismo della persona. Spirituale ha quindi un significato

eminentemente pragmatico in quanto concerne pratiche che coinvolgono tutto l'essere e capaci di operarne un cambiamento.

Al contrario, Foucault preferisce utilizzare l'espressione cura di sé, ponendo maggiormente l'attenzione sull'aspetto soggettivo dell'operazione. In realtà le due accezioni non sono per nulla immediatamente equiparabili, sebbene Montanari nella sua ricostruzione li ponga fundamentalmente sullo stesso piano. A grandi linee, infatti, a suo avviso, stanno a indicare il medesimo concetto. E ciò è giustificato, dal suo punto di vista, dalla declinazione "terapeutica" del concetto di cura di sé. Lo dimostra il fatto che anche Hadot non rinnega ma anzi accentua il carattere terapeutico che una tale concezione della filosofia comporta: «Si tratta, dunque, di curare gli uomini modificando i loro giudizi di valore: tutte queste filosofie pretendono di essere terapeutiche. Ma per modificare i suoi giudizi di valore, l'uomo deve compiere una scelta radicale: modificare tutto il suo modo di pensare e il suo modo di essere»²¹. Una terapia, tuttavia, che non avrebbe nulla di terapeutico essendo del tutto estranea al paradigma medico contemporaneo.

Foucault, ereditando da Hadot la concezione di cura come trasformazione del proprio modo di essere e di pensare, ne accentua, però, il carattere "poietico", che avrebbe il compito di formare gli individui conducendoli attraverso queste pratiche rivolte al proprio sé all'ottenimento dello statuto di soggetto. La cura di sé, vale la pena ribadirlo in maniera secca, è un processo di soggettivazione. Questo aspetto, fondamentale, che rende l'interpretazione di Foucault decisamente peculiare è piuttosto messa in ombra nell'analisi di Montanari. Rappresenta tuttavia un aspetto importante che segna un profondo distinguo dalle ricerche hadotiane.

Questo slittamento teorico in direzione di indagine sulla creazione del soggetto, lo allontana, quindi, da Hadot, che giudica eccessivo l'interesse foucaultiano per il "sé". Foucault, infatti, intende mostrare che nell'antichità esiste un fenomeno del tutto estraneo alla mentalità moderna che ha a che fare con una forma di sapere il cui fine non è la determinazione delle condizioni e i limiti di conoscenza dell'oggetto, quanto piuttosto le condizioni delle possibilità di trasformazione del soggetto che conosce. La filosofia antica sarebbe portatrice di una forma di sapere che Foucault, con chiaro riferimento a Hadot, non esita a definire «sapere spirituale»²².

Secondo Montanari, «nella filosofia Hadot cerca una spiritualità che vivifichi l'esistenza e permetta all'individuo di trascendere la sua egoicità»²³. La spiritualità è legata alla ricerca della trascendenza e del senso ultimo delle cose, ma interamente svuotata dell'idea di Dio. Si parla, quindi, di una spiritualità laica, scevra da elementi religiosi.

Si tratta di una forma di conoscenza o meglio di una modo di conoscere che prevede una trasformazione del soggetto: «La spiritualità postula che la verità non è mai concessa al soggetto con pieno diritto. Postula cioè che il soggetto, in quanto tale, non ha diritto, ovvero non ha la capacità, di avere accesso alla verità»²⁴. In questo senso la filosofia assume un aspetto spirituale: un lavoro su se stessi e sul proprio stile di vita. Nel concetto di spiritualità è ri-compreso quello di conversione del soggetto. Senza conversione, secondo il pensiero antico, nessuna conoscenza è possibile: «Mai, per la spiritualità, un atto di conoscenza, in sé e di per sé, potrebbe riuscire a dare accesso alla verità se prima non sia stato preparato, raddoppiato, portato a compimento da una certa trasformazione del soggetto – non dell'individuo, ma del soggetto stesso nel suo essere di soggetto»²⁵. Una conversione di questo tipo, aggiunge Hadot, in questo immaginario dialogo in cui Montanari li colloca, può esserci solo attraverso un movimento che espropria il soggetto dalla sua condizione attuale: «Nella misura stessa in cui è pratica di esercizi spirituali, la vita filosofica strappa dalla vita quotidiana: è una conversione, un cambiamento totale di visione, di stile di vita, di comportamento»²⁶.

La verità, come conoscenza vera, non può essere ottenuta se non passando attraverso una serie di pratiche che hanno proprio il compito di modificare il modo di vivere del soggetto, fino a giungere a una sua trasfigurazione. Conversione, infatti, è anche, come abbiamo visto con lo spirito dell'illuminismo, rottura radicale della propria postura presente in vista di una nuova configurazione di se stessi.

La filosofia, allora, consiste proprio in un esercizio di conversione «che sconvolge la vita intera, che cambia l'essere di colui che la compie. Lo fa passare dallo stato di una vita inautentica, oscurata dall'incoscienza, rosa dalla cura, dalle preoccupazioni, allo stato di una vita autentica, dove l'uomo raggiunge la coscienza di sé, la visione esatta del mondo, la pace e la libertà interiori»²⁷. Dunque non una serie di indottrinamenti su questioni astratte, sull'essere o sul mondo, ma una serie di esercizi pratici per orientarsi a vivere, per imparare a vivere, e ancora più profondamente per ottenere un tale cambiamento di sé che permetta di raggiungere uno stadio di quella che può essere

chiamata la vita autentica, stadio in cui l'uomo raggiunge la vera coscienza di sé, la consapevolezza piena e completa di se stesso e della realtà. Autentico significa, conviene precisarlo, avvicinarsi a un livello di libertà che ha a che fare non con le condizioni esterne ma con le passioni interiori, le paure, i timori infondati, le sofferenze, le preoccupazioni personali.

Vero e proprio obiettivo di tutte le tecniche del sé, la conversione è considerata la capacità di fare ritorno a se stessi, sottrarsi all'asservimento del mondo per poter fare ritorno al proprio animo, come oasi e riparo dalle vicissitudini quotidiane. Godere stabilmente di sé, imparando a conseguire quel piacere che si trae da sé quando si può stare serenamente con se stessi. La conversione a sé non si consegue con un sapere di conoscenza, che non implica alcuna trasformazione del soggetto, ma richiede una serie di atti che comportano un vero e proprio lavoro su se stessi: «Tutte le scuole concordano nell'ammettere che l'uomo, prima della conversione filosofica, si trova in uno stato di inquietudine infelice, che è vittima della cura, delle preoccupazioni, lacerato dalle passioni, che non vive veramente, che non è se stesso»²⁸.

Si profila, quindi, una prima definizione della filosofia come cura: un sapere pratico e teorico allo stesso tempo che comporta una profonda trasformazione del soggetto, in vista del raggiungimento di una condizione di tranquillità e di benessere.

Montanari si "rispecchia" in questa definizione: «Prendersi cura di sé, lavorando per sviluppare le proprie potenzialità, per armonizzare le proprie virtù, per imparare a riconoscere e rispettare i propri limiti intervenendo su di essi [...] al fine di valorizzare i propri talenti e rinunciare a rincorrere quelli che non ci sono propri»²⁹.

La cura di sé implica prima di tutto un cambiamento di tipo critico; essa nomina senza dubbio l'attitudine critica come decisione e presa in carico consapevole della propria ragione: «Questa funzione critica della filosofia deriva, fino a un certo punto, dall'imperativo socratico: "Occupati di te stesso", cioè "fonda te stesso in libertà, attraverso la padronanza di te"»³⁰. In questo senso l'attitudine critica avrebbe un precedente ancora più antico dell'illuminismo che riposa proprio nell'invito al prendersi cura di sé, nel senso di fare di se stessi l'oggetto di un esercizio. In effetti occuparsi di sé significa proprio assumersi su di sé il proprio destino, prendersi in carico la responsabilità dei propri comportamenti, governarsi autonomamente. Cura di sé e attitudine critica si intrecciano nella misura in cui la prima è definibile come una

procedura riflessa di esistenza. L'accesso al sé rappresenta l'obiettivo di una cura costante, che accompagna tutta l'esistenza, che non è mai data a priori ma è l'esito di un lavoro continuo e di una messa in questione totale: «la pratica di sé diventerà sempre più, inoltre, un'attività critica sia rispetto a se stessi, sia rispetto al proprio mondo culturale, sia infine rispetto alla vita condotta dagli altri»³¹. La cura di sé innesca quindi una sorta di riforma critica, dei valori, dell'ambiente, dell'individuo, verso se stessi, ma anche verso il proprio mondo culturale, verso gli altri, il loro modo di vivere. Prendersi cura di sé è rendersi consapevole dello stato di governamentalità a cui si è in un preciso momento, lo stato della relazione con la verità che si ha, e immaginare un altro modo di essere. La cura di sé si può descrivere come la possibilità per l'individuo di auto-determinarsi come soggetto, sulla base della propria capacità critica, e quindi una precisa presa di posizione nei confronti del potere.

Proprio per le stesse ragioni che abbiamo incontrato analizzando la questione kantiana dell'illuminismo, tutti gli individui sono capaci di dedicarsi alla cura di sé: «Per mancanza di coraggio, per mancanza di forza, per mancanza di perseveranza, la maggioranza degli uomini si rivela incapace di cogliere l'importanza di tale compito e incapace, comunque, di portarlo a termine»³².

In questa sede, si prescinde dalle differenze esistenti tra le diverse scuole filosofiche, che pure, va detto, Montanari nel suo testo si preoccupa di operare. Ai fini della nostra analisi, infatti, non è essenziale la correttezza filologica dei testi, né tanto meno la pedissequa riproposizione di tutti i temi che nelle analisi di Hadot e Foucault, e di conseguenza Montanari emergono. In questa operazione di astrazione ciò che viene estrapolato è il senso, la modalità e il fine per il quale leggere *questa* interpretazione degli antichi per la consulenza è essenziale. Dunque poco importa, per lo scopo della nostra ricerca, se tra le diverse scuole vi sono divergenze importanti, ciò che deve essere rilevato consiste nel bisogno di difendere un'idea di filosofia come pratica di conversione. Proprio come nell'illuminismo kantiano in effetti, la conversione disegna un movimento di uscita da uno stato antecedente all'approdo a un altro migliore e più maturo. La filosofia, come dice Pollastri, è un'operazione che cambia chi la fa. Questa lezione appresa dal mondo antico serve alla consulenza filosofica per parlare di se stessa come un percorso di maturazione, di crescita e di miglioramento.

La filosofia fa crescere.

In questo senso si ritiene importante la condizione antecedente all'apprendimento degli esercizi spirituali e alla conversione spirituale dell'individuo, il quale si trova in uno stato di minorità *ante litteram*: incapace di governare se stesso e il turbinio delle passioni, di gestire la propria volontà, di pensare alla propria condizione, di prendere una posizione rispetto a ciò che lo circonda, di ragionare senza impedimenti esteriori. È un individuo privo, in una battuta, di spirito critico. Attraverso la pratica filosofica è possibile modificare il proprio stato attuale, di *stultitia*, accedendo a un percorso di trasformazione: «Lo *stultus*, essenzialmente, è colui il quale non solo non vuole, ma neppure vuole se stesso, cioè non vuole il sé. Lo *stultus* è colui la cui volontà non è orientata verso il solo oggetto che si può volere liberamente, assolutamente e sempre, e che è costituito da se stessi»³³. Non sembra essere impropria, difatti, l'accostamento tra *stultitia* seneciana e la minorità kantiana: entrambe condividono la condizione di *noluntas*, questo “non volere il proprio sé”, che non è altro che un altro modo di non obbedire alla propria ragione e di non volere vivere secondo le sue aspirazioni. Lo *stultus* è quindi la figura di un disobbediente, irresponsabile che non sa e non vuole esaminare la propria vita, che non vuole esercitarsi a vivere. La cura di sé è, infatti, anche un lavoro di responsabilità, personale e collettiva, poiché invitando a questo continuo lavoro di decifrazione di se stessi, schiude un nuovo rapporto politico con gli altri caratterizzato dalla non-dominazione dell'altro ma al contrario all'insegna della libertà e dell'apertura della possibilità della libertà. Secondo Achenbach, dire che la filosofia possa essere equiparata a un esercizio di cura significa equipararla a una forma di sapere che attinge direttamente dall'esperienza e che non «s'impara attraverso le informazioni ma solo con l'esercizio»³⁴. La filosofia rappresenta quindi, una continua esercitazione a vivere, sul modello classico, che fa di essa una dietetica, un regime di esistenza, una terapia per vivere meglio, per raggiungere la saggezza, la felicità.

Un altro aspetto, poi, deve essere segnalato. Per Hadot, la filosofia antica possiede una carica critica anche perché attraverso l'esercizio della ragione «c'è una rottura con il quotidiano, nella misura in cui esso consiste in giudizi o in comportamenti nei quali il vero io non si mette in gioco, ma è dominato dalle abitudini e dai pregiudizi»³⁵. Il rapporto a sé, poi, non è un fuori assoluto; non è uno spazio totalmente altro dalla soggettivazione semmai è un altro modo di essere governati. Chi decide di occuparsi di sé decide anche di rompere con se stesso, distanziandosene, arretrando, interrompendo il

flusso della quotidianità e aprendo una nuova prospettiva: «Si intravede così un tipo di filosofia che si identifica in qualche modo con la vita dell'uomo, la vita di un uomo cosciente di se stesso»³⁶.

Vale la pena ricordare, infatti, che alla fine della conferenza *Che cos'è la critica?* Foucault tesse esplicitamente una connessione tra lo spirito dell'illuminismo e quello antico secondo una derivazione di tipo genealogico

«per attitudine, voglio dire un modo di relazione riguardo all'attualità; una scelta volontaria che è fatta da alcuni; e infine una maniera di pensare e di sentire, una maniera di agire e di condursi che, allo stesso tempo, segna un'appartenenza e si presenta come compito. Un po', senza dubbio, quello che i Greci chiamavano *ethos*»³⁷.

Come dicevamo si evidenzia che lo stesso Foucault ci autorizza a connettere i due movimenti di pensiero.

Come per la questione dell'illuminismo, la posta in gioco qui è eminentemente politica considerando che lo spirito critico «non è accettare se stessi così come si è nel flusso dei momenti che passano; è prendere se stessi come oggetto di un'elaborazione complessa e duratura»³⁸. Si tratta di un percorso differente, che lungi dall'aver a che fare con la rassicurante accettazione di sé, si riallaccia all'instaurazione di un atteggiamento polemico verso se stessi nella consapevolezza che non possa esistere un fuori o una completa exteriorità alla quale aggrapparsi. Il sé non è mai la stabilità di una posizione: è piuttosto il nome di un certo stato storico della soggettivazione, individualizzata in una vita singolare. Compito del presente è riformularne e inventare nuovi modi, attraverso l'idea, introdotta già nella conferenza del '78, di trasfigurazione. Il ruolo della trasfigurazione critica non riguarda solo il ruolo dell'attitudine critica in relazione all'attualità, ma anche verso se stessi, poiché ha lo scopo di concepire altri percorsi relazionali tra sapere-potere e verità cioè di riconfigurare di nuovo il proprio sé. Ciò non vuol dire portare l'uomo alla scoperta della sua verità, della sua autenticità e della riappropriazione della sua natura propria; ma rendere l'individuo un soggetto padrone di se stesso.

Il gesto di conversione foucaultiana è sempre il tentativo politico di immaginare altri modi di stare nel potere. Nel crocevia tra la necessità e la libertà la trasfigurazione ha il compito delicato di tenere in equilibrio i due piani in una continua tensione alla trasformazione del reale a partire dal mondo datoci nell'esperienza. Il presente e quindi

il nostro modo di stare dentro di esso «è indissociabile dall'accanimento all'immaginare, a immaginare altrimenti ciò che è e a trasformarlo non distruggendolo, ma canalizzandolo in ciò che è»³⁹. L'essenziale diritto all'immaginazione, altrettanto importante del diritto a non disprezzare, si presenta come la capacità di concepire altri percorsi relazionali tra sapere-potere e verità cioè di riconfigurare altre modalità di costruzione della soggettività, altri modi di curarsi di sé. La cura di sé, per Foucault, cosa che Montanari non sottolinea abbastanza fermamente, rappresenta solo una prospettiva possibile da cui guardare il presente e non un esempio da applicare. Consiste “solamente” in un invito a non dare per scontato l'attuale dispositivo di soggettivazione, il quale si presenta solo come “una forma” di condurre e condursi. Per questa ragione non ha senso riportare in vita il modello antico: lo studio genealogico sugli antichi ha solo la funzione di mostrare la modalità, che essi avevano trovato, di abitare il presente, la politica e l'etica⁴⁰.

La consulenza filosofica ripulisce e elimina questi passaggi “sovversivi” che legano direttamente la filosofia al suo compito emancipativo, intrinsecamente politico, come modo di condursi *altrimenti*, radicalmente etico nel senso di disimparare a essere ciò che si è.

Rappresenta, come dovrebbe essere evidente, un altro modo di rispondere alla questione come essere governati diversamente?”. Diventando un *ethos*, una pratica, un modo di essere del soggetto che conduce se stesso, un governo di sé si realizza l'intreccio originario tra etica e politica: l'indagine sulle strutture e sulle relazioni nelle quali siamo invischiati (e che costituiscono la nostra situazione attuale) costituisce anche il punto di partenza di una trasformazione politica.

La potenza di riconoscersi virtualmente produttori di altre forme di vita scarseggia all'interno della consulenza filosofica, la quale, al contrario, insegna “a imparare a essere ciò che si è”, forma “a stare dentro se stessi”, esercita lo spirito dell'accettazione di sé, dimostrando di possedere una carica creativa veramente molto flebile.

In perfetto stile neoliberale, direi piuttosto, “l'uomo che accetta la realtà” appare come colui che sopporta tramite il vaglio di analisi razionale della propria condotta tutto ciò che la vita comporta. Ogni esperienza divenuta razionale, e proprio perché riflessa e ragionata, si trasforma in un comportamento accettabile. La ragione, e quindi la

filosofia, avrebbe questo potere totalizzante, di trasformare ogni comportamento in legittimo.

Ciò non significa che la consulenza filosofica cristallizza o punta a eternizzare lo *status quo* secondo un sentimento di consenso passivo di quello che con Marx chiameremmo lo stato di cose presenti.

L'insegnamento di Foucault, lettore dell'antichità, però, dovrebbe avere la funzione di far capire che il pensiero critico è prima di tutto questo movimento di ri-flessione (flessione su se stessi) nel tempo e nello spazio in cui si abita. Questo ci consegna inevitabilmente un compito politico. Ancora meglio un doppio compito: da un lato la disamina critica di ciò che ci fa essere ciò che siamo attualmente, discernimento del nostro modo di essere in quanto storico; e dall'altro, uno sguardo sull'eventualità del non essere più ciò che siamo. Questo significa: appartenenza a una storia e compito a venire, relazione riguardo all'attualità e scelta volontaria, costituzione dei modi di pensiero e di vita inediti. La consulenza filosofica, insomma, non conosce lo scandalo della rottura con la propria attualità, come insegna la forma di vita dell'antichità scandalosa per eccellenza: il cinismo⁴¹. Al contrario diventata quotidianità l'attualità perde tutta la sua potenza sovversiva.

4. Il dialogo come stile di vita

Abbiamo detto che la filosofia viene descritta dalla consulenza filosofica come un sapere spirituale grazie al quale si verifica una profonda conversione del soggetto che la pratica. La conversione è anche il risultato di una conversazione con se stessi, nel senso di instaurare un dialogo profondo e continuo con se stessi in modo da raggiungere un elevato livello di consapevolezza rispetto alla propria vita.

La cura di sé, dunque, è anche dialogo, esame di coscienza, attenzione di sé. In questo senso, per Foucault, il principio delfico del “conosci te stesso”⁴², con Socrate, conosce una maggiore fortuna rispetto al monito della cura di sé, divenendo il fulcro di un'interrogazione che conduce a definire la natura del sé in quanto oggetto e allo stesso tempo soggetto della cura di sé:

«Se è difficile individuare il significato originario di questa formula, non resta meno vero che essa invita a un rapporto di sé con sé che costituisce il fondamento di ogni esercizio spirituale. Conoscere se stesso significa o conoscersi come non sapiente (vale a dire non come *sophos*, ma come un *philo-sophos*) che in quanto tale cammina verso la sapienza, o conoscersi nel proprio essere essenziale (ossia separare ciò che non è noi da ciò che è noi stessi), oppure conoscersi nel proprio stato morale autentico (vale a dire esaminare la propria coscienza)»⁴³.

Una corretta ermeneutica dei testi antichi, allora, fa emergere un misconoscimento del vero rapporto che intercorre tra cura di sé e conoscenza di sé che, diversamente da come generalmente si ritiene, risultano indissolubilmente intrecciati. Ancora meglio, contrariamente a quanto si pensa il rapporto di subordinazione pende dalla parte della conoscenza di sé la quale si presenta di fatto come l'oggetto della cura di sé. Il principio della conoscenza di sé rappresenta il fulcro attorno al quale vengono riorganizzate le preesistenti pratiche del sé, come fondamento degli esercizi spirituali. Ciò è possibile, del resto, solamente se si tiene conto del fatto che fondandosi sulla conoscenza di sé, la cura di sé si basa sull'ignoranza come ricerca della sapienza.

Conoscere se stessi significa conoscersi come soggetti capaci di azione. Prendersi cura di sé significa prendersi cura di «qualcosa che si identifica con te stesso, che è la stessa cosa di te stesso, [la stessa cosa] del soggetto che “si occupa di”»: ti devi occupare di te stesso come oggetto»⁴⁴. Il soggetto è l'oggetto della cura e viceversa dal momento che non ci si rivolge a sé come ad un oggetto di conoscenza su cui imbastire un discorso di tipo scientifico ma in quanto soggetto capace di azione, di relazioni con altri.

Conoscere se stessi, inoltre, non si traduce semplicemente in un mettere tra parentesi, un lavoro di *epoché*, le conoscenze che precedentemente si possedevano o di riflettere consapevolmente sulle proprie idee irriflesse o inconse, come ritiene la consulenza filosofica. La vera posta in gioco riguarda, al contrario, la messa in questione di tutto ciò, valori, idee, credenze sul quale la nostra vita si fonda: «In lui avviene, dunque, una presa di coscienza di se stesso; mette ormai, da solo, se stesso in discussione. Il vero problema non è dunque il sapere questa o quella cosa, ma l'essere in questo o quel modo»⁴⁵. Il sapere, o meglio, la ricerca del sapere affonda le sue radici in un forte appello ad imparare ad essere, imparare, come direbbe Foucault, a condursi in una certa maniera piuttosto che in un'altra: «Nel dialogo “socratico” la vera posta in gioco non è quello di cui si parla ma [...] colui che parla»⁴⁶. L'unico vero oggetto del dialogo socratico è sempre il soggetto e tutto ciò che lo riguarda; per questa ragione Hadot e Foucault considerano entrambi il dialogo come il primo e il più importante esercizio

spirituale; o, ancora meglio, l'esercizio a partire dal quale gli altri assumono un significato specifico. L'esercizio quotidiano del ragionare forma il soggetto, lo converte, appunto, verso un'altra dimensione di vita, lo dispone ad accogliere possibilità altre di vivere diversamente.

La conversazione ha il vantaggio di non essere "un'elaborazione solitaria" ma un pensiero duale, che sorge insieme, tra la relazione tra persona e persona, e che in esso trova compimento e realizzazione. La discussione rappresenta un'esperienza di metamorfosi in cui apparentemente non accade nulla, dal momento che non si impara nulla, come scrive Hadot: «L'interlocutore è dunque tagliato in due: c'è l'interlocutore quale era prima della discussione con Socrate, e c'è l'interlocutore che, nel loro costante accordo reciproco, si è identificato con Socrate, e, d'ora in poi, non è più quello che era stato prima»⁴⁷.

Questo punto, sul quale si attarda lungamente Montanari, trasforma Socrate una specie di totem. Gli interlocutori di Socrate non sono più sapienti rispetto all'inizio della conversazione: al contrario, sono stati messi completamente in subbuglio e hanno perso qualsiasi certezza pregressa. Questo non sapere più nulla, tuttavia, rappresenta un evento inaspettato intorno al quale si raccoglie tutto il senso inedito del dialogo stesso. Si tratta di quella che Hadot denomina l'attività dello spirito, ossia il processo di interrogazione, la problematizzazione, l'allontanamento da sé, quello che in una parola si definisce la presa di coscienza.

In questo senso il "conosci te stesso" non può che essere saldato alla cura di sé: la vera «sapienza non fa solo conoscere, fa essere diversamente»⁴⁸. Il processo di conoscenza, insegnano gli antichi, è un processo di mutazione dello spirito. Una mutazione che passa attraverso il dialogo, ma non solo: «Socrate, è vero, è appassionato della parola, del discorso orale e del dialogo. Ma sta di fatto che non meno appassionatamente vuole mostrare i limiti del linguaggio»⁴⁹. In effetti il dialogo si infrange, è questo in fondo il grande insegnamento della grecità, nel momento in cui impatta con la concretezza dell'esistenza che ne costituisce il banco di prova. Il compito del dialogo, per essere veramente tale, è sempre una presa in carico personale, che ne costituisce il fine, dell'oggetto del dialogo stesso, il quale deve comprendere sempre un coinvolgimento in prima persona. Il dialogo quindi è sempre qualcosa oltre se stesso: è sempre una decisione, una scelta di vita, una presa di posizione. Vi è anche uno scarto inevitabile,

allora, tra ciò che nel dialogo viene detto o in qualche modo emerge e l'esperienza morale ed esistenziale che il dialogo, pur rappresentando, trascende: «Il dialogo stesso, in quanto evento, e in quanto attività spirituale, è già un'esperienza morale ed esistenziale»⁵⁰. Tuttavia il dialogo lascia sempre una certa insoddisfazione poiché esso non rappresenta ancora un agire. Come afferma molteplici volte Socrate, parlare della giustizia, per esempio, non corrisponde ancora a vivere la giustizia. Bisogna, ed è questa la scommessa, pensare ad un pensiero incarnato nell'azione, nella pratica, nell'agire.

La cura di sé è un monito a restare vigili, è un principio di agitazione, di movimento, di inquietudine: «La cura di se stessi rappresenta dunque una sorta di aculeo che dovrà essere piantato proprio nella carne degli uomini, che dovrà essere conficcato nella loro esistenza, destinato a fungere da principio di agitazione, di movimento, di inquietudine permanente per l'intero corso dell'esistenza»⁵¹.

Il sé, come soggetto-oggetto della cura può essere inteso anche in un altro senso che Foucault declina, suscitando delle perplessità da parte di Hadot, in senso estetico: «Si deve vivere per fare in modo di avere con sé il miglior rapporto possibile. In una parola, al limite, direi che si vive "per sé"»⁵². Nell'epoca antica e in particolare quella ellenistica, il sé diventa l'unico e solo obiettivo dell'attività di cura, il principio giustificativo e fondativo. Si tratta di quella che Foucault chiama un'estetica dell'esistenza. Naturalmente, però, il termine estetico che può trarre in inganno e suscitare polemiche e fraintendimenti come con Hadot⁵³. Si dà il caso che quando Foucault usa la locuzione estetica dell'esistenza non si riferisca a un piano artistico, al contrario, sarebbe custodito proprio in ciò il segreto dell'etica antica come messa alla prova di una possibilità di un'esistenza "altra"; oltre le dinamiche attuali del potere e del sapere⁵⁴.

Sebbene l'estetica dell'esistenza rimandi immediatamente all'idea di fare della propria vita un'opera d'arte ciò non deve trarre in inganno in quanto non ha nulla a che fare, e Foucault ci tiene a precisarlo, con una sorta di atteggiamento da dandismo estetizzante.

Arte ha infatti un senso eminentemente tecnico, procedurale, nel senso di ciò che serve per, una maestria da acquisire per plasmare la propria vita, come un materiale da scolpire:

«Un'espressione plotiniana simboleggia bene questa finalità degli esercizi spirituali, questa ricerca della realizzazione di sé: scolpire la propria statua. D'altronde spesso è fraintesa, poiché si immagina

facilmente che tale espressione corrisponda a una specie di estetismo morale; significherebbe: assumere una certa posa, scegliere un atteggiamento, costruire il proprio personaggio. Le cose non stanno affatto così. Infatti per gli antichi la scultura è un'arte che "leva, toglie", contrariamente alla pittura che è un'arte che "aggiunge": la statua preesiste nel blocco di marmo, e basta togliere il superfluo per farla apparire»⁵⁵.

Inventare se stessi significa comportarsi con la propria vita come un oggetto di sperimentazione artistica; fare della propria vita una vita bella, proprio come se fosse un'opera d'arte. L'estetica del sé non deve essere interpretata come un invito al ripiegamento egoistico nella vita privata, all'esaltazione dell'individualismo e della singolarità: «Un po' malinconica e triste, di un ripiegamento dell'individuo, incapace di continuare ad attribuire consistenza, per se stesso, a una morale collettiva (per esempio, quella della città), e al quale non resterebbe altra possibilità, dinanzi alle metamorfosi di tale morale collettiva, che occuparsi di se stesso»⁵⁶.

Quando Foucault parla di etica, come estetica dell'esistenza, considera l'etica come il dare forma al proprio comportamento e alla propria esistenza; l'idea del *bios* come materiale di un'opera d'arte estetica. Laddove estetico va inteso nel suo senso letterale di mostrare e far vedere nei gesti le parole, nel senso di una loro piena e totale corrispondenza e trasparenza fino a una piena visibilità della verità nei discorsi e a un'invisibilità dei discorsi nella trasmissione della verità.

Si tratta di raggiungere, dunque, un rapporto pieno e per nulla narcisistico con sé stessi, mediante il quale ci si forma come soggetto dei propri atti e ci si attrezza per un'accurata preparazione nei confronti degli altri e del mondo.

L'estetica dell'esistenza è un modo di vivere che può essere definito auto-normativo poiché si dà da sé le norme con cui governare se stessi secondo un processo di auto-formazione, «una sorta di autofinalizzazione del rapporto con se stessi»⁵⁷. Questo aspetto auto-normativo della cura di sé rischia, in effetti, di essere frainteso nella misura in cui in questo modo la filosofia antica diventerebbe una filosofia delle regole personali di condotta, in cui il soggetto svincolato dalla comprensione della legge sociale e politica, è in grado di fornirsi una legge per se stesso, uno statuto radicato in una verità che si trova all'interno della propria natura. L'auto-finalità significa, invece, comportarsi nei confronti di «se stessi come verso il solo oggetto che è possibile volere liberamente, assolutamente, sempre»⁵⁸. Volere il proprio sé, volersi, avrebbe a che fare, come abbiamo visto, con il richiamo kantiano a prendersi in carico la propria ragionevolezza della propria obbedienza.

Divenendo un principio generale, incondizionato, un imperativo che può riguardare tutti, un'arte della vita «la cura di sé diventa, insomma, coestensiva rispetto all'intera vita»⁵⁹. Per vita si traduce, in questo caso, la parola greca *bios*, la vita qualificata, ben distinta dalla *zoè*, il semplice fatto biologico di essere un essere vivente. L'estetica dell'esistenza è ciò che conferisce qualità alla *zoè* trasformandola in una vita "formata", in una forma di vita modello, educata, addestrata dalle pratiche, secondo un principio di formazione permanente. Il *bios*, quindi, è l'esito di un processo di conoscenza, attraverso il quale il mondo diviene lo spazio in cui è possibile accedere alla conoscenza di sé; l'esercizio in virtù del quale ci troviamo trasformati, l'oggetto di «una *tekhné*, e cioè di un'arte ragionevole e razionale»⁶⁰. Attraverso la vita qualificata esteticamente appare possibile fare esperienza di noi stessi, condurre un rapporto vero e autentico con il proprio sé. Il soggetto vero è, quindi, colui che dà forma al proprio *bios*.

Proprio perché la cura di sé non consiste in un esercizio narcisistico ma nell'esito di una pratica duale e dialogica risulta fondamentale il rapporto con l'altro. Non esiste, quindi, cura di sé che non sia anche cura dell'altro.

La cura di sé apre immediatamente un piano inter-soggettivo che disegna in maniera etica la relazione tra maestro e allievo (anche se come vedremo non è così che andrebbero chiamate) proprio a partire dal reciproco mettersi alla prova e interrogarsi del dialogo. Foucault parla, infatti, a tal proposito di «etica del rapporto verbale con l'Altro»⁶¹.

L'altro che assume la figura del filosofo maestro non si prende semplicemente in carico del soggetto, bensì «è chi si prende cura della cura che il soggetto ha di se stesso, e che trova nell'amore che nutre per il proprio discepolo la possibilità di curarsi della cura che questi ha e deve avere di se stesso»⁶². In una sorta di rapporto di meta cura, il maestro è chi si occupa della cura che il soggetto deve avere di se stesso. È necessario, quindi, marcare la differenza rispetto alle pratiche con intento pedagogico, educativo, in quanto non consiste in una pratica che insegna a fare qualcosa o trasmette informazioni, né tanto meno che trasmette verità, dogmi, principi.

Il maestro si presenta, piuttosto, come una guida, un direttore e consigliere di condotta, attraverso cui si impara a essere, e non a sapere. Agisce attraverso la parola incarnata nell'esempio vivente della sua esistenza. Mostrando di saper-vivere, di riconoscere di non conoscere sostiene l'individuo nel suo processo di trasformazione.

Si capisce bene che anche questo aspetto, interamente ereditato dall'antico, riecheggia nella costruzione teorica dell'immagine del consulente filosofico, che si presenta a metà tra un maestro e la figura dell'altro.

Si coglie, anche, il percorso di eticizzazione della relazione sotto forma di cura, o, ancora meglio, allo stesso tempo etica e politica, dal momento che si tratta di una particolare forma di relazione di governo delle condotte basata sul governo del sé. La figura del filosofo assume, allora, un ruolo fondamentale in quanto prende in carico il governo di coloro che hanno deciso di governare loro stessi: «La filosofia, viceversa, coincide invece con l'insieme dei principi e delle pratiche che è possibile avere a propria disposizione, oppure mettere a disposizione degli altri, onde potersi prendere cura di se stessi, oppure degli altri, proprio come si deve»⁶³.

Non si pensi, tuttavia, a un'immediata identificazione tra consulenza e filosofia antica; le differenze sono, in realtà, molteplici dato che la figura del consulente non può essere equiparata a quella del precettore; la consulenza rifiuta un fine che possa dirsi pedagogico, o anche solo vagamente educativo. E soprattutto manca, elemento fondamentale nell'analisi di Hadot, l'orizzonte trascendente come legittimazione ideale delle pratiche filosofiche volte appunto al compimento di una Ragione universale.

Si noti, però, che moltissimi elementi sono stati comunque presi in prestito. Quando Foucault parla della filosofia del mondo ellenistico come di una tecnica estesa e universale, svuotata di qualsiasi sapere specialistico, e del filosofo come una specie di «consigliere d'esistenza destinato a fornire – a proposito di tutto e di niente»⁶⁴ consigli, indicazioni e così via, non si può fare a meno di rimarcare ancora una volta le affinità. Così descritta la filosofia assomiglia molto a una pratica quotidiana di comportamento e «i filosofi potranno effettivamente integrarsi al modo d'essere quotidiano»⁶⁵.

Si tengano a mente queste parole: avremo modo più avanti di vedere come si declina questa quotidianità per la consulenza filosofica. Ancora meglio, lo ribadiamo a rischio di essere pedanti, la posta in gioco della consulenza filosofica, e la sua credibilità, gravitano esattamente intorno alla concezione attuale di quotidianità o, parimenti, di attualità quotidiana. La decisione in merito al tipo di attualità rappresenta il discrimine essenziale che dobbiamo indagare per imbastire una seria critica della consulenza filosofica. Anticipiamo che il problema ristagna qui: la consulenza opta per una flessione quotidiana dell'attuale. L'attualità (della filosofia) è diventata una questione

del vivere quotidiano. Detto altrimenti: se la filosofia si deve occupare (perché deve) di attualità lo deve fare al modo della consulenza filosofica.

Ciò vuol dire, come abbiamo visto, critica, dialogo, linguaggio, relazione, cura e stile di vita. Vedremo nell'ultimo capitolo, come tutti questi elementi si concentrano in una precisa figura professionale e in un preciso contesto lavorativo. Quanto detto, quindi, ha l'obiettivo di convergere, a mio avviso, nell'odierno immaginario aziendale.

Facciamo un passo indietro. La cura di sé, dicevamo, funziona grazie alla figura del maestro che assolve una funzione di mediatore nel rapporto del soggetto con se stesso; figura che non sempre coincide con l'essere un filosofo di professione, «anche se, naturalmente, essere passati attraverso la filosofia, e possedere delle nozioni filosofiche, risulta indispensabile»⁶⁶.

Il filosofo è piuttosto, quindi, un maestro di vita che insegna ad abbracciare un preciso modo di vita, ma che non satura con la sua presenza la relazione con l'altro, che resterebbe, secondo Hadot e Foucault, in linea di massima, prescindendo in questa sede dalle pur necessarie precisazioni storico-filosofiche, che pure entrambi fanno, simmetrico e orizzontale. Di conseguenza il rapporto con il maestro non satura la presenza dell'altro, secondo la geografia di un polo attivo che domina e un polo passivo dominato. Il maestro, dovendo insegnare all'altro la libertà e l'autonomia, si limita a condividere la propria ricerca o il proprio "amore" per la sapienza: filo-sofia.

Configurandosi diversamente da una relazione pedagogica, che educa e impartisce conoscenze, Foucault introduce di conseguenza il concetto di psicagogia. Con questo termine Foucault intende dire che il fine della pratica non è la trasmissione di competenze specifiche, ma la trasformazione profonda del soggetto al fine di renderlo in grado di condursi autonomamente occupandosi di sé: «Credo si possa allora definire "psicagogica" la trasmissione di una verità che non ha la funzione di dotare un soggetto qualunque di attitudini, eccetera, ma che ha piuttosto la funzione di modificare il modo d'essere del soggetto al quale ci si rivolge»⁶⁷. Si tratta quindi di una forma di conoscenza e di un sapere che non educa ma trasforma.

La cura di sé rappresenta, quindi, una pratica eminentemente sociale, che "prolifera" e si diffonde nella società oltre l'istituzione e l'accademia. Per estensione per cura di sé si intende la relazione tra gli individui. Anche questa idea, è amata dalla consulenza: l'unico modo, vero e autentico, di stare nella relazione con l'altro è quello filosofico.

Il rapporto di alterità in quanto tale coincide, possiamo dire, con la relazione di cura, a partire dall'idea della generalizzazione dell'estensione del bisogno della cura rispetto al proprio modo di vita. La cura di sé oscilla sempre all'interno di questo pericoloso confine tra la specificità del proprio stile e l'insegnamento di esso come generalizzazione e pratica: cosa significa che il mio modo di vita sia praticato anche da altri? Che modificazioni comporta ciò nella mia stessa pratica di vita? Una consapevolezza, allora, nelle parole di Foucault, da parte dei governati di prendersi in carico la decisione di essere governati diversamente.

Pratica di sé e pratica sociale dicono, quindi, il medesimo «la costituzione di un rapporto di sé con se stessi si connette ormai, in modo manifesto, alle relazioni di sé con l'Altro»⁶⁸.

Il maestro non crea un dominio, un governo basato sulla sorveglianza, sull'obbedienza, come sarà invece nella pastorale cristiana, ma è un rapporto basato sulla dimostrazione della propria esperienza. Si innesca, in questo modo, un processo positivo poiché il rapporto con gli altri diventa funzionale al raggiungimento della buona cura di sé e viceversa la cura di sé è la chiave per il rapporto con gli altri.

5. *L'Allenamento dello spirito*

La filosofia antica consiste in un apparato di esercizi (in greco *askesis*) sia fisici che mentali, come vedremo, che non sono altro che tecniche in grado di forgiare un equipaggiamento idoneo ad affrontare le contingenze della vita. Attraverso queste pratiche ci si può inoltrare su di un cammino consistente in un lavoro su di sé e di trasformazione costante. Vale la pena precisare, rappresenta il motivo per il quale ha senso soffermarsi a esaminarli, che gli esercizi spirituali sono trasferiti nella quotidianità attuale sotto forma di modulo delle pratiche filosofiche. Al pari della *philosophy for children* o del *café philo*, per esempio, gli esercizi spirituali costituiscono una delle (molteplici) forme che le pratiche filosofiche assumono.

Sia per Foucault sia per Hadot la filosofia antica può essere considerata «una terapia delle passioni»⁶⁹. Nonostante la diversità delle scuole filosofiche e di metodi, sono concordi nel considerare necessarie unire la terapia filosofica alla trasformazione del

mondo di essere dell'individuo: «Gli esercizi spirituali avranno per obiettivo precisamente la realizzazione di questa trasformazione»⁷⁰.

La consulenza filosofica, allora, riesuma, praticamente in toto, i discorsi e gli esercizi filosofici dell'antichità convinta di trovare in essi la risposta per la malattia spirituale che affligge la nostra contemporaneità. La crisi della filosofia non è altro, per la consulenza, che una manifestazione della crisi esistenziale, più grande e generalizzata da cui saremmo tutti colpiti. Della filosofia c'è bisogno, perché siamo tutti esistenzialmente malati e la filosofia, in quanto modo di esistenza virtuoso, cura.

La consulenza, quindi, abbraccia il concetto antico della “filosofia-terapia delle passioni” trasformandola in terapeutica dell'esistenza. La nostra malattia, beninteso, è l'inconsapevolezza: «Condurre la propria vita come disamina di sé e ricerca del senso, per guarire dalla patologia più comune che è quella di vivere inconsapevolmente»⁷¹, scrive Màdera.

In questo modo, introdotto il tema della cura di sé, essa riabilita quella connessione tra pensiero e vita che, come sappiamo, Achenbach considera l'origine del problema.

Bisogna naturalmente precisare, ma va da sé, che la necessità di un costante esercizio sul sé nasce dalla constatazione di una costitutiva fragilità dell'uomo che, per la sua condizione originaria, abita in uno stato di vulnerabilità nei confronti degli eventi e delle rappresentazioni esterne, tormentato dalle passioni, dai desideri, dalle sofferenze e dall'infelicità. Presupposto all'elaborazione delle tecniche di sé è appunto questa considerazione di un uomo condannato a una esposizione totale al mondo, in balia di ogni genere di desideri e timori, che gli bloccherebbero la strada della saggezza e della felicità. Ancora più in generale: ciò non gli permette di esercitare in maniera libera la propria volontà.

Si tratta, però, di uno stato temporaneo, e non permanente, dal quale, appunto è possibile fuoriuscire per accedere a quella che Hadot chiama la “vita vera”, il benessere, uno stato di perfezione: «Gli esercizi spirituali sono precisamente destinati a questa educazione di sé, a questa paideia, che ci insegnerà a vivere non già conformemente ai pregiudizi umani e alle convenzioni sociali (poiché la vita sociale è essa stessa un prodotto delle passioni), ma conforme alla natura dell'uomo, che non è altro che la ragione»⁷². Gli esercizi spirituali, dunque, hanno proprio il compito di condurre l'uomo a vivere secondo ragione, a imparare a auto-governarsi in nome del proprio libero

volere, e a imparare a volersi, migliorandosi e realizzandosi. La cura di sé si configura quindi come un percorso di uscita da questo stato, reso possibile dalla pratica quotidiana di esercizi volti a un riorientamento della volontà, il cui scopo è la padronanza di sé nei confronti della realtà esterna.

Il concetto di *askesis* si accompagna, allora, con quello di “equipaggiamento” in greco *paraskue*, che restituisce esattamente l’idea di costruire intorno al proprio sé una sorta di fortificazione, la costituzione di sé e il conseguimento di un rapporto pieno e autosufficiente con se stessi. La *paraskue* consiste in una forma di preparazione aperta, in una forma di attrezzatura razionale che fornisce un’appropriata risposta nei confronti del presente imprevedibile.

Il raggiungimento di questo stadio consiste naturalmente nell’ottenimento della felicità. Essere felici in ultima istanza coincide quindi con il filosofare. L’azione del filosofare poi si identifica perfettamente con quello del «prendersi cura della propria anima»⁷³.

In difesa della funzione terapeutica della filosofica come cura e non come terapia, contro il paradigma della medicalizzazione si pone naturalmente Montanari nel suo libro. La filosofia non cura, non prescrive farmaci, ma si prende a cuore delle sorti dell’altro, cercando di creare le condizioni affinché il singolo abbia cura di sé, ossia rifletta sulla propria esistenza, decidendo autonomamente cosa vuole essere. Curarsi di sé significa allora, imparare a interrogare e a interrogarsi, per raggiungere un’esistenza piena e autentica, eudaimonica. La filosofia, quindi, non si pone come obiettivo solamente il sapere come conoscenza della verità e dell’errore, ma si propone di guidare verso il raggiungimento consapevole dell’*eudaimonia*, inteso come il benessere e la realizzazione delle proprie qualità. Il principio, infatti resta “divieni ciò che sei”, un cambiamento che è inteso come una presa in carico di se stessi all’interno delle possibilità che si è e che si hanno. La felicità però non consiste in una guarigione, un riparo dai rischi e dai problemi, una fittizia beatitudine, bensì il raggiungimento di uno stadio che insegna a riflettere e a problematizzare gli aspetti dell’esistenza, anche i più negativi, affrontandoli criticamente. Si aprono così nuove visioni della propria esistenza e la possibilità di elaborare un progetto autonomo sulla propria esistenza.

Indipendentemente da qualsiasi fine professionale specifico la pratica di sé punta direttamente alla formazione etica del soggetto, alla ricerca della via per la felicità in quanto strategia di assicurazione e di protezione di fronte agli eventi della vita.

La felicità quindi corrisponde alla saggezza proprio secondo l'idea di matrice aristotelica. Scrive Giacometti: «La filosofia, in questo esercizio, “èleva” verso una condizione di saggezza intesa come tolleranza della contraddizione reale, facendo del proprio stesso esercizio non più solo un mezzo per risolvere questo o quel problema, ma una nuova “condizione esistenziale”, più o meno stabilmente raggiunta»⁷⁴.

L'esercizio stesso, quindi, non rappresenta tuttavia solamente un mezzo per raggiungere uno scopo esterno, ma configurandosi come una pratica educativa e formativa che modella il soggetto, forgiandolo nel suo nuovo stile di vita, costituisce parte integrante del risultato stesso. Ancora una volta, quindi, la consulenza filosofica tiene a ribadire che il percorso si presenta importante quanto l'obiettivo da raggiungere. In questo modo, proprio alla maniera greca, lo stile di vita sta proprio nel condurre un cammino spiritual-filosofico attraverso le pratiche di consulenza. Possiamo dirlo con una battuta: per vivere bene, oggi (come ieri), serve la filosofia, cioè la consulenza filosofica. Vale la pena insistere su questa coincidenza: la consulenza filosofica rappresenta lo spirito autentico della filosofia. Senza questo assunto l'architettura delle pratiche non si reggerebbe.

Come dicevamo, gli esercizi spirituali del mondo antico si differenziano dalle semplici tecniche di apprendimento, essi, piuttosto, devono essere “assimilati”. Il concetto di assimilazione, poi, si distingue dalla semplice memorizzazione dei principi filosofici di base, da richiamare alla memoria in caso di necessità e nelle situazioni in cui si richiede padronanza di sé. Si tratta di operare, invece, sui discorsi filosofici nella loro concreta esistenza materiale, ed una volta enunciati, ascoltati e letti farli divenire una parte integrante del soggetto in un processo di interiorizzazione. La posta in gioco dell'antico si trova proprio in questo nodo spinoso: nel concetto di *logoi* matrici di azione, da applicare a tutte le circostanze dell'esistenza. Si tratta di prescrizioni formulate come principi di verità, discorsi fondati secondo ragione, dal carattere persuasivo e prescrittivo. Sono indicazioni di comportamento, precetti d'azione. Ma non solo.

Dal momento che questi *logoi* regolano il modo di condursi dell'individuo che si occupa di sé, la sua condotta si mostrerà come il luogo in cui si mostra in maniera evidente l'azione di questi discorsi: nella sua vita stessa deve apparire il campo di visibilità dei *logoi*: «Questi dogmi, queste regole di vita, occorrerà sforzarsi di “averli sottomano”, per poter tenere un comportamento filosofico in tutte le circostanze della vita»⁷⁵. I

discorsi considerati nella loro materialità di enunciati effettivamente esistenti che vengono resi visibili nella loro praticità all'azione. Il discorso induce all'agire e fanno corpo unico con la libertà, la volontà, la ragione del soggetto. Ancora meglio: la costituiscono. La *paraskeuè* consiste in qualche modo in un apparato di trasformazione permanente dei discorsi veri in principi di comportamento: trasforma dunque il *logos* in *ethos*, permettendo, così, che il dire-vero si trasformi nel modo d'essere del soggetto.

Questa del resto, come abbiamo detto all'inizio, la novità che Hadot tiene a far emergere nelle sue ricerche: l'idea secondo cui nella filosofia antica le teorie filosofiche sono subordinate alla vita. La vita filosofica si serve delle teorie proprio sotto forma di brevi e concentrati compendi che sintetizzano in pochi ma efficaci precetti la via da seguire per raggiungere la felicità. Per questo devono essere estremamente maneggiabili, proprio per poter essere praticati, vissuti.

Si tratta una "dotazione" di discorsi da avere sempre sottomano ma non ovviamente come un libretto da imparare a memoria: «Sostenere che è necessario averla sottomano, significa che occorre che sia penetrata, in un certo senso, fin dentro i muscoli. Occorre averne un possesso tale, da poterla riattualizzare immediatamente, e senza indugi, in modo automatico»⁷⁶. Ciò comprende un continuo esercizio di rammemorazione, ripasso e revisione grazie ai quali i *logoi* vengono riattualizzati nella quotidianità. È proprio il *logos* ad essere il soggetto dell'azione, i discorsi imparati, appresi e fatti carne che riecheggiano nella vita dell'individuo che di conseguenza impara ad agire e sa farlo senza dover tornare sull'esempio acquisito.

L'esercizio su di sé in quanto preoccupazione e cura serve a dare forma alla vita del soggetto che se ne occupa, che gli permette di raggiungere l'autonomia: «L'ascesi è anche ciò che permette a ciascuno di diventare a sua volta il soggetto di tali discorsi veri, ovvero di diventare il soggetto che dice il vero e che, proprio in virtù dell'enunciazione della verità, ossia proprio per il fatto di dire il vero, risulta per ciò stesso trasfigurato»⁷⁷. La cura di sé risulta, dunque, la forma di rapporto a sé che permette all'individuo di raggiungere una perfetta padronanza di sé, di adottare uno stile di vita temperato, saggio, libero. Laddove libero in questo caso si connette direttamente alla padronanza di sé, all'auto-controllo, all'autogoverno e alla decisione in merito al proprio sé.

Abbiamo detto quindi che la cura di sé consiste generalmente nell'assunzione di un atteggiamento, in un modo di vedere e di vivere le cose, di stare nel mondo, di agire nei confronti di sé e degli altri: «*Epimeleia heautou* è un atteggiamento: verso di sé, verso gli altri, verso il mondo»⁷⁸. Questo atteggiamento comporta già un agire e in qualche modo già un esercizio che può essere declinato secondo un ampio spettro di interpretazioni: ha a che fare tanto con una «una certa forma di attenzione, di sguardo»⁷⁹ dall'esterno verso se stessi, nel senso di porre l'attenzione di sé; con una diversa tipologia di azioni che Foucault, in maniera dettagliata analizza: «Quelle azioni esercitate da sé su di sé, quelle attraverso le quali ci si fa carico di sé, quelle per mezzo delle quali ci si modifica, ci si purifica, ci si trasforma e ci si trasfigura»⁸⁰. Una serie di pratiche come «tecniche di meditazione, alle tecniche di memorizzazione del passato, alle tecniche per l'esame di coscienza»⁸¹. Costante osservazione di sé, l'esame di coscienza, l'esame dei sogni, ritiro spirituali, preparazione al sonno, esercizio della morte, pratiche di astinenza. L'elenco degli esercizi sarebbe molto lungo: si va da quelli tesi a migliorare l'apprendimento e la memoria, alle tecniche volte al miglioramento delle capacità espressive, della postura dell'ascolto, alle pratiche di scrittura e racconto ed esame, fino alla vera e propria contemplazione di sé. Vale la pena precisare che si tratta di esercizi che coinvolgono il corpo e non solo la mente in quanto agiscono su quella che si può chiamare l'incorporazione dei discorsi: «I mezzi impiegati sono le tecniche dialettiche e retoriche di persuasione, le prove di padroneggiamento del linguaggio interiore, la concentrazione mentale»⁸². Non mancano esercizi fisici e pratiche affini alla medicina e alla dietetica.

La cura di sé fornisce, quindi, un certo regime di vita basato appunto su questi *corpus* di esercizi che allenano lo spirito, lo rinvigoriscono, lo fanno crescere e potremmo dire con Kant giungere alla soglia adulta. La filosofia viene paragonata a una palestra di vita e il filosofo o meglio colui che si concede ad essa ne diviene l'atleta. Il paragone con l'allenamento fisico è attestato dallo stesso Hadot (e di conseguenza anche da Foucault): «Come, con esercizi fisici ripetuti, l'atleta dà al suo corpo una forma e una forza nuove, così, con gli esercizi spirituali, il filosofo sviluppa la sua forza d'animo, trasforma la sua atmosfera interiore, cambia la sua visione del mondo e infine l'intero suo essere»⁸³. È legittimo parlare proprio in virtù di una connessione spirituale tra mente e corpo che fa lavorare insieme tutto lo psichismo del soggetto di «ginnastica spirituale»⁸⁴. Gli esercizi

devono essere dunque meditati, memorizzati, messi alla prova, sperimentati, immaginati, esaminati in un lavoro complesso e articolato che occupa infatti l'intera esistenza, vivificati attraverso il proprio comportamento e "scolpiti" nel proprio animo. Naturalmente il richiamo all'allenamento, oltre al paragone con il corpo, richiama l'idea della necessità di costanza e impegno sempre nuovo che comprende appunto il sacrificio di un'esercitazione quotidiana faticosa e impegnativa: «Si tratta di un genere di vita che presuppone d'altronde uno sforzo considerevole, che ogni giorno dovrà essere rinnovato»⁸⁵. Oltre ad occuparsi della vita quotidiana la filosofia diventa anche un'attività quotidiana, frutto di un'esercitazione giornaliera e regolare. Tuttavia, precisa Hadot, l'esercizio più importante resta la meditazione: «Diversamente dalle meditazioni di tipo buddistico dell'Estremo oriente, la meditazione filosofica greco-romana non è legata a un atteggiamento corporeo, ma è un esercizio puramente razionale o immaginativo o intuitivo»⁸⁶. Attraverso l'esercizio della meditazione «la visione del mondo di colui che si sforza di progredire spiritualmente sarà interamente trasformata»⁸⁷. Non si può fare a meno di notare qui come perfino la terminologia della consulenza filosofica sia interamente presa in prestito dalle parole di Hadot.

6. Cura della verità

Da quanto detto finora risulta che l'accesso al sé rappresenta l'obiettivo di una cura costante, che accompagna tutta l'esistenza, che non è data a priori ma è l'esito di un lavoro continuo in modo da avere accesso alla verità del sé. Il soggetto classico nelle analisi di Foucault e Hadot è capace di verità solamente operando su stesso. Esiste quindi un legame strettissimo, una vera e propria identità, tra la conoscenza della verità e la conoscenza di se stessi.

Una volta interiorizzati gli esercizi spirituali, infatti, sono in grado di mutare lo statuto del soggetto, e ad agire sul suo *ethos*; Foucault li definisce etopoietiche: «*éthopoiein* significa fare dell'*éthos*, produrne, modificare o trasformare l'*éthos*, il modo d'essere, la modalità di esistenza di un individuo»⁸⁸. Di conseguenza etopoietiche significa ciò che è capace di trasformare lo stile di vita di un soggetto, un altro modo di dire, in fondo cura di sé. Pensarsi eticamente significa, quindi, fare della propria vita lo spazio di

costruzione di un ordine il cui unico principio è la coerenza interna tra i comportamenti e il pensiero. Scevra da ogni normatività moralistica o pretesa universalità il mondo antico avrebbe conosciuto una continua produzione di forme di soggettività capaci di costituirsi autonomamente ed in maniera creativa attraverso un continuo lavoro del sé su di sé: «La conoscenza utile, la conoscenza al cui interno l'esistenza umana viene messa in questione, è piuttosto una modalità di conoscenza relazionale, al contempo assertiva e prescrittiva, capace di provocare, insieme, un cambiamento nel modo d'essere del soggetto»⁸⁹. Lo si deve trasformare in un soggetto-oggetto di volontà, e renderlo in grado di desiderare se stesso e di curarsi di sé. Come dovrebbe essere chiaro la cura di sé sta a indicare le condizioni spirituali di trasformazione di sé grazie alle quali è possibile accedere alla verità. Attraverso la cura di sé il soggetto antico si lega a una verità e quindi accede a una certa concezione del vero che comporta una trasformazione di sé. Si tratta di quelli che Foucault chiama «gli effetti di "ritorno" della verità sul soggetto»⁹⁰. In cui è in gioco la questione della relazione tra la verità e il soggetto nella misura in cui non è possibile, per il pensiero antico avere accesso alla verità senza mettere in gioco l'essere stesso del soggetto. La verità non appare estrinseca al modo d'essere di un soggetto.

La cura di sé ridisegnando il rapporto tra sé e verità pone come proprio obiettivo precisamente la verità. Essa deve essere intesa alla maniera di Foucault come un processo di veridizione capace di tradurre il *logos* in *ethos*; in comportamenti di vita. È in tal modo che anche l'*aletheia* diventa *ethos* la verità ascoltata, appresa, discussa assieme ad un maestro, a una guida, ad un amico diventa la propria condotta, il proprio modo di vivere: «Dire quello che si pensa, pensare quello che si dice; far sì che il linguaggio sia in accordo con il comportamento»⁹¹. In questo modo il *logos* è trasformato in principio d'azione; l'attitudine critica si trasforma in incorporazione attiva capace di indirizzare e condurre i comportamenti. Il *logos* diventa noi stessi e noi stessi diventiamo *logos*, in questo movimento di totale identificazione: «La vita filosofica non può fare a meno del discorso filosofico, a condizione che questo discorso sia ispirato e animato da essa. Il discorso è parte integrante di questa vita»⁹².

La verità è quindi un *ethos* perché la verità che si pronuncia ha un'evidente corrispondenza nella conduzione dell'esistenza di chi parla. La verità la si vede agire in chi la dice. Il dire vero è un modo di essere del soggetto: «Con una sorta di causalità

reciproca, la scelta di vita determina il discorso e il discorso determina la scelta di vita giustificandola teoricamente»⁹³. In questo modo i discorsi veri diventano materialmente parte della soggettività, dettando le regole di quello che può essere definito uno schema di comportamento etico in cui il soggetto si trasforma dello spazio di manifestazione della verità. Allo stesso modo il discorso filosofico legittima dal punto di vista teorico lo stile di vita.

Si parla, allora, di corrispondenza tra il soggetto dell'enunciazione e il soggetto del comportamento: l'*adaequatio* da conseguire non è quella tra il pensiero e l'oggetto ma quella tra un soggetto che dice il vero e lo stesso soggetto che lo mostra nel suo modo d'essere, nel suo agire quotidiano. In questo punto Foucault introduce il concetto di *parresia* – da *pan-rhema* dire-tutto – che può essere tradotta con libertà di parola, o meglio la parola libera che ingaggia e impegna se stessi e l'altro che la ascolta in un processo di trasformazione. *Parresia* è il coraggio di dire la verità in totale franchezza e trasparenza. La parola parrestiasica fonda un legame tra soggetto dell'enunciazione e soggetto del comportamento:

«La franchezza, la libertà, l'apertura, tutto ciò che fa sì, insomma, che si dica quel che si ha da dire, e nel modo in cui si ha voglia di dirlo, quando si ha voglia di dirlo, e nella forma in cui si ritiene sia necessario dirlo. Il termine *parresia* è a tal punto legato alla scelta, alla decisione, all'atteggiamento di chi parla, che i Latini lo hanno tradotto con il termine *libertas*. Il dir-tutto della *parresia* è reso per mezzo della *libertas*: la libertà di colui che parla»⁹⁴.

La *parresia* non riguarda solo un tipo particolare di conduzione dei discorsi ma è anche un atteggiamento, che proprio come l'illuminismo, si basa sul coraggio e sul rischio, ed è volto alla modifica dell'esperienza del sé di se stessi, proprio a partire dall'indagine critica del nostro modo attuale di essere. La *parresia* rappresenta un certo modo di dire il vero e che nel dirlo compie un'azione, esattamente come l'enunciato performativo. Con una differenza notevole, tuttavia: se, infatti, il performativo sorge in una situazione già strutturata e codificata, che con Virno chiameremmo un rituale, che impone le condizioni entro cui ciò che viene detto assuma senso e crei un effetto, nella *parresia*, invece: «L'introduzione, l'irruzione del discorso vero determina una situazione aperta, o piuttosto apre la situazione e rende possibile un certo numero di effetti che non sono propriamente conosciuti. La *parresia* non produce un effetto codificato. Essa apre la possibilità di un rischio indeterminato»⁹⁵. Anche la *parresia*, quindi, è in grado, proprio

come l'enunciato performativo, di avere una presa sul reale, di compiere un'azione, di avere un ruolo pragmatico che agisce direttamente sulla soggettività dell'altro: «Ma che è destinato però a essere un sapere che ha come risultato, e come funzione, la trasformazione dell'essere del soggetto. È necessario, cioè, che la verità investa il soggetto, ma il problema non è far sì che il soggetto divenga l'oggetto di un discorso vero»⁹⁶.

Trattandosi di un tipo di declinazione del rapporto tra il maestro-filosofo (che adesso possiamo chiamare *parresiastes*) e l'interlocutore, la *parresia* è legata direttamente alla pratica della cura di sé e ancora più in generale alla pratica della filosofia. Non si tratta di un rapporto qualsiasi, tuttavia, quello *parresiastico* che salda i due interlocutori l'uno all'altro nella verità, rappresenta il rapporto filosofico per eccellenza. Si tratta di un rapporto di obbligazione e di impegno temporaneo, che non ha nulla a che vedere con un'obbedienza illimitata e irragionevole: il fine della *parresia* è la sua fine. Bisogna fare in modo, infatti, che colui nei confronti del quale si pratica *parresia* venga condotto fino al punto in cui non avendo più bisogno dei discorsi dell'altro, diventa capace di condursi da sé, ragionando criticamente e autonomamente. È una questione di transito, dice Foucault, non una mera trasmissione di conoscenze o di informazioni ma l'essere in grado di mostrare la verità attraverso i discorsi rivolti all'altro e fare in modo che l'altro se ne impregni. Foucault definisce questo processo anche «soggettivazione del discorso vero»⁹⁷ che transita, cioè, attraverso i discorsi. Secondo Foucault il processo di soggettivazione nell'antichità passa attraverso la produzione della verità declinata come *parresia*. La verità, insomma, realizza un processo di soggettivazione: «La *parresia* è lo strumento di una simile trasmissione, e dunque non fa nient'altro che mettere in funzione, in tutta la sua forza essenziale, senza orpelli e ornamenti, la verità del discorso vero»⁹⁸.

I discorsi di verità assumono senso solamente in funzione della condotta con cui un individuo si assume la responsabilità dire il vero. Secondo una specie di autoscopia «il soggetto deve insomma percepire se stesso nella verità del suo proprio essere»⁹⁹. La verità acquista la sua forza unicamente dalla forma e dallo stile dell'esistenza che se ne fa testimonianza: «Coincidenza che egli realizza tra il soggetto dell'enunciazione e il soggetto dei suoi propri atti: “La verità che a te io dico, tu puoi vederla in me”. Ecco il modo della sua presenza»¹⁰⁰.

Affinché ci sia *parresia* ci deve essere una totale trasparenza, oltre la franchezza o la mera sincerità, in cui chi parla deve essere presente non solo con la sua voce ma con la sua persona; la sua presenza deve risuonare all'interno di ciò che dice. Ciò che dice deve essere visto, lo si deve vedere in ciò che fa, in ciò che vive: «Nel momento stesso in cui afferma “io dico la verità”, si impegna a fare quello che dice, e a essere il soggetto di un comportamento che sarà un comportamento che obbedisce punto per punto alla verità che egli formula»¹⁰¹. Se ammettiamo che il parlar-franco del maestro debba essere un discorso sempre teso al fine di far sviluppare al suo allievo un rapporto completo con se stesso, che vuol dire di sovranità su sé stesso e di autentica conoscenza di se stesso. Atteggiamento fondamentale per tale predisposizione, costituisce, naturalmente, l'ascolto. Si tratta, senza dubbio, di una tecnica specifica, una specie di “retorica senza retorica”, un'arte che deve rispettare alcune regole per poter svolgere efficacemente il proprio compito: rendere l'ascoltatore un soggetto capace di verità.

Nell'etica ellenistica, allora, la verità non rappresenta una realtà trascendente e sovrumana, ma ciò che ha a che fare con l'intimità della conoscenza di se stessi. Una linea impalpabile di coincidenza del sé con sé: «Sono, in altri termini, i pensieri di chi li esprime, e pertanto quel che occorre mostrare è non solo che in questo consiste la verità, ma anche che chi parla è esattamente colui il quale ritiene che tali pensieri siano effettivamente veri, colui per il quale essi sono veri»¹⁰².

Attraverso la verità del discorso, l'esempio di vita diviene qualcosa di contagioso, in grado di trasformare il giudizio che gli altri hanno su di sé e sul mondo, spingendoli a interrogarsi profondamente su loro stessi, a mettere in discussione la loro conoscenza dei fenomeni estetici (vale a dire i loro giudizi sulle rappresentazioni del mondo esterno), e di conseguenza a ripensare e trasformare anche le loro reti di relazioni sociali. Una pratica in grado di sviluppare contemporaneamente libera produzione di sé e produzione di nuove modalità di relazione. Anche la cura di sé parresiastica è un compito etico e politico poiché esercitando questo coraggio il filosofo non si propone di provocare un ascendente sugli altri o di conquistare un potere. Ciò di cui la filosofia deve occuparsi non è la politica in quanto esercizio della sovranità, ma la posizione del soggetto all'interno della politica e il modo in cui il soggetto è coinvolto in un determinato rapporto di potere. Così, aldilà delle ricostruzioni storiche, ciò che Foucault intende mettere in luce, a questo punto, è soprattutto la funzione particolare della

filosofia, intesa come critica del potere, che può ancora essere da guida nella condizione attuale.

La filosofia parresiastica deve essere una filosofia che dice la verità attraverso l'esempio (tuttavia non esemplare) di una forma di esistenza, di una pratica del governo del sé che inaugura un altro rapporto tra pensiero e vita e tra questi e il potere. Un nuovo rapporto tra ciò che pensiamo e ciò che accade attorno a noi. Una filosofia parresiastica non si configura come ricerca della verità ma come pratica di verità nei confronti di se stessi e degli altri. Questo nesso tra vita e pensiero passa, fondamentalmente, attraverso il rischio che il parresiaste (colui che dice il vero) si assume parlando, in quanto esponendosi in prima persona mette a repentaglio la propria esistenza, la relazione con l'altro, e, ancora più in generale, un pericolo indeterminato, provocando, in generale una rottura e una differenza. È ciò su cui bisogna puntare l'attenzione in vista della nostra indagine sul destino della filosofia. La linea di demarcazione tra vera e cattiva *parresia* sta proprio nella consapevolezza del pericolo che si corre. Una "cattiva" *parresia*, infatti, sarà quella in cui chi parla dà vita a una sorta di sfogo gratuito in cui si permette di dire la verità sapendo bene di non incorrere in nessuna conseguenza negativa. Il punto, in effetti, non sta tanto nel contenuto della verità in se stesso, come puro *logos*, ma nella forza delle conseguenze che la parola di verità ha sulle condotte altrui. Ciò accade perché la *parresia* è un pensiero che crea, un pensiero che agisce e provoca qualcosa. Di conseguenza un pensiero, fosse anche un pensiero critico, che non corre dei rischi, che non attenta al potere, che non mette in discussione radicalmente il principio dell'obbedienza ma che resta sulla soglia della superficie in un schiuma di neutralità, non sarà un vero pensiero critico, una vera *parresia*. Bensì un pensiero pacificato e sereno della sua ragionevolezza che non è realmente coinvolto nelle profondità delle relazioni esistenti.

Per questo motivo il pensiero critico, veramente parresiastico, è fittamente intrecciato con la dimensione politica nella misura in cui il dir-vero penetra direttamente il gioco dei rapporti di potere e pone come proprio oggetto una loro riproblematizzazione alla luce, ovviamente, della cornice del presente. Colui che parla in maniera veritiera mette in gioco tutto se stesso, si prende la responsabilità di ciò che dice fondando un legame tra se stesso che parla e se stesso che comportandosi parla e parlando si comporta. Egli si impegna, si lega alla verità che pronuncia. È come se in qualche modo, la presenza di

chi parla dovesse risuonare nelle parole che pronuncia: non si tratta di parole anonime, esse devono essere incarnate, le parole devono avere un corpo. Ogni parola allora deve essere garantita dal comportamento e dal modo in cui vive. Si deve vedere la coerenza tra atteggiamenti e parole e, ancora più precisamente, un'aderenza totale tra *logos* e *bios*, tra verità pensata e verità vissuta; una perfetta homologia tra le proprie parole e il proprio comportamento. In questo senso allora le parole devono essere fondate nell'esperienza. Questa forma di adeguazione tra parole e azioni è talmente impegnativa e totalizzante da coinvolgere l'intera persona che parla, tutta la sua vita, il suo corpo. La vita stessa, allora, se è vera vita filosofica si configura come testimonianza e manifestazione della verità e il parresiaste come il «testimone vivente della verità»¹⁰³.

Si badi bene che anche questa concezione viene completamente introiettata dalla consulenza filosofica. Questa idea di adeguazione pensiero e vita è direttamente allacciata al concetto di filosofia come atteggiamento «un'attitudine, che può essere propria di ogni limitato ambito professionale, quell'attitudine a pensare la propria attività e a metterla in rapporto con la propria esperienza generalmente umana»¹⁰⁴.

Secondo Achenbach, infatti, l'intreccio tra vita e pensiero prende la forma di pratica di vita non nel senso del semplice mettere in pratica nella vita ciò che si pensa.

Questo primo movimento, per quanto essenziale, non appare comunque sufficiente. L'ulteriore livello, genuinamente filosofico, «il secondo pensare» consiste nel sottoporre al vaglio del proprio pensiero, della critica, la propria vita. Il monito a porre sotto esame la propria esistenza, concetto traslato da Socrate, ripone la legittimazione della vita stessa nel pensiero, nella riflessione. In questo senso saremo già un passo oltre il monito kantiano del *sapere aude*, poiché non si invita solamente a vivere consapevolmente bensì a prendersi cura del proprio pensiero: «Si può, piuttosto, provare ancora a vivere ciò che si pensa (cioè: a vivere come si ritiene di dover vivere, ossia a sperimentare le proprie ipotesi di vita buona, esercitando una certa *enkràteia*, un certo controllo razionale, come suggeriscono gli antichi filosofi), salvo poi a (ri)pensare ciò che si vive (cioè: a verificare se il vissuto conferma o smentisce l'ipotesi formulata)»¹⁰⁵.

Ancora meglio, allora, mettere in pratica ciò che si pensa appartiene solamente a un primo stadio, non ancora o non del tutto filosofico del vivere, momento che subentra quando si ri-mette nuovamente in discussione la vita. D'altronde come dice Socrate e la consulenza ripete, una vita non esaminata non ha senso di essere vissuta. Ecco, dunque,

che appare sensato “il salto” all’indietro nell’antico: lì sarebbe conservato il “segreto” del buon vivere. Non vi è nulla di originale, dunque, nella consulenza filosofica: provengono dal pensiero antico gli elementi della definizione autentica di filosofia.

Lo stile di vita del filosofo parresiaste, per Foucault invece, deve essere l’epifenomeno della propria verità; in una sorta di pratica di incorporazione della verità è il corpo stesso, con i suoi atteggiamenti l’incarnazione della verità, la superficie di emergenza della verità: «La chiave dell’atteggiamento politico personale di un filosofo non bisogna domandarla alle sue idee, come se da quelle si potesse dedurre, ma alla sua filosofia, come vita, alla sua vita filosofica, al suo *ethos*»¹⁰⁶. Sono, quindi, gli atteggiamenti, il modo di vivere, i gesti a suggellare la veridicità della verità, ad esserne, quindi, testimonianza concreta. In questo modo, verità ed esistenza finiscono per coincidere, il pensiero filosofico, che è sempre pensiero della verità diventa una prova di vita, una pratica di esistenza, una forma di vita.

Una filosofia critica allora si occupa delle relazioni che il soggetto, in nome della verità, stabilisce con se stesso, della relazione che intercorre tra il modo in cui vive e il *logos*, la ragione come sua giustificazione: «Laddove c’è obbedienza non può esservi *parresia*»¹⁰⁷. La critica sarebbe veramente tale se abbandonasse la ragionevolezza dell’obbedienza e si facesse scandalosa esperienza della verità. La critica non può fare a meno di porsi la questione del rapporto tra ragione ed obbedienza.

Questo concetto, peraltro studiato dai consulenti, li mette in condizione di dover accettare una grossa sfida che tuttavia, a mio avviso, non vincono. La parola di cui sarebbero portatori, non sarebbe una vera *parresia*, poiché è sì, una parola performante, che agisce e che ottiene dei risultati, che “fa cose” parafrasando un loro famoso libro¹⁰⁸. Si tratta, però, di una parola che agisce ma che non rischia veramente, che non corre pericoli e che né perdendo né vincendo in ultima istanza non si mette veramente in gioco. Forse questa idea apparirà più chiara quando affronteremo il discorso della consulenza in azienda, di cui questo capitolo tesse un po' le condizioni preliminari. Vedremo, infatti, che utilizzare il *logos* filosofico in azienda non è solo un’autentica parola di verità perché non sputa addosso al potere ma si insinua in esso. Si compromette con esso. La verità è un rischio e non conosce compromesso. La consulenza filosofica confonde invece il comprometersi con il compromesso. Come scrive Pollastri in un’intervista l’idea del compromesso

«va applicato in tutti gli ambiti della consulenza filosofica. Nel mondo filosofico, il timore della compromissione è molto forte. Io invece quest'idea di comprometersi ormai la impugno molto perché secondo me se non ti comprometti non capisci perché le cose funzionano in un certo modo. Poi il tuo giudizio sarà comunque quello che sarà, non è detto che cambi, che sposi la posizione dell'altro, però almeno avrai finito di ragionare per categorie, dando giudizi di valore estremi. La mia concezione di conflitto è legata a questo: “entrare” nelle situazioni in prima persona e discutere, anche animatamente, e mai nascondendo quello che si pensa, ad esempio che un'azienda non può mirare esclusivamente a far crescere i profitti. Questo conflitto però, per praticarlo, bisogna comprometersi, il che non equivale a fare finta di nulla ma a mettersi in gioco, mettendoci la faccia e rischiando anche di perderla. E' questo che, secondo me, dovrebbe fare il filosofo al giorno d'oggi»¹⁰⁹.

Si torni con la mente al primo capitolo, in cui si discute del mercato, come l'epifenomeno della natura umana; luogo di veridizione capace di produrre e di riprodurre la verità dei comportamenti umani e delle relazioni sociali; principio di intelligibilità e di decifrazione dei rapporti e dei comportamenti sociali. Tenendo insieme questa riflessione con la *parresia* come il discorso aleturgico intorno a se stessi si ottiene questa citazione di Pollastri. L'unico discorso di verità possibile è quello per il mercato, con il mercato e dentro il mercato. La *parresia* della consulenza filosofia si spoglia dell'atteggiamento “antagonista”, “sovversivo” e “conflittuale” tentando di agire dall'interno, non “contro” ma “con”. Dal momento che il discorso vero diventa il nucleo della produzione e allo stesso tempo il centro della razionalità del governo democratico neoliberale, tuttavia, è possibile avanzare l'ipotesi che la *parresia*, come discorso di verità intorno a se stessi, sia diventata una infinita ingiunzione a dire la verità al mercato? È possibile che il discorso vero sia diventato il nucleo della produzione e allo stesso tempo il centro della razionalità di governo neoliberale?

Ciò segna il confine tra una filosofia concepita come applicazione teorica alla pratica e la pratica filosofica che deve essere intesa, invece, come un'attività attraverso cui è possibile fare un'esperienza filosofica della realtà, del mondo, di se stessi e degli altri:

«Quando si allude alla dimensione sapienziale della consulenza e delle pratiche filosofiche si fa riferimento allo stile di vita – non solo intellettuale – del filosofo. Se noi riconosciamo che “parliamo” non solo con quello che diciamo ma anche con quello che facciamo, la coerenza tra pensiero e vita non è altro che una legittima estensione della coerenza interna di una “visione del mondo” filosoficamente ispirata. La ragione per la quale chi “parla bene e razzola male” non ci convince è che egli confuta con il suo comportamento ciò che afferma a parole»¹¹⁰.

Giacometti parla, in questo caso, di “coerenza esistenziale” del consulente, il quale deve essere effettivamente capace di corrispondere con la propria vita, i propri gesti, i propri

comportamenti a ciò che effettivamente predica a parole. Si tratta di un'aspettativa obbligatoria e dovuta che gli fa guadagnare non solo in credibilità, in fiducia e in responsabilità nei confronti del consultante ma che determina la buona riuscita della consulenza e ancora più in generale della relazione. Il consulente, quindi, non deve costituire solamente un esempio, senza dubbio c'è anche questo aspetto, bensì dovrebbe declinare la sua intera esistenza in virtù di questa coerenza. Con tutto ciò che questo comporta in termini di contraddizione, di difficoltà, di trasparenza.

Questa idea corrisponde esattamente alla elaborazione del concetto di *parresia*, recuperato per l'appunto, dal mondo antico. Il consulente dovrebbe essere un filosofo in ogni momento della sua vita, facendo coincidere la propria vita professionale con quella personale. Una specie di *parresia* professionale in cui non esiste più una separazione di ruolo tra il professionista della consulenza filosofica e l'uomo che vive e pratica filosofia nella sua quotidianità. Dovrebbe però essere ormai chiaro che è proprio questa identificazione totale tra professionalità e personalità a risultare estremamente problematica nella contemporaneità. Non si può, infatti, promuovere una trasparenza totale tra pensieri e parole senza tenere adeguatamente in conto le conseguenze politiche di tale gesto. Essere buoni *parresistes*, come insegnano i cinici, comporta necessariamente un prezzo elevatissimo, finanche la vita stessa.

La parola della *parresia* in quanto parola di verità coraggiosa e rischiosa che rende nudi di fronte al potere consiste in una parola veramente critica e interamente filosofica. Per questo ha una carica integralmente politica: ha la funzione di smascherare l'ipocrisia del potere. Un potere che ha fatto del linguaggio e della verità, il principale dispositivo di governo della vita.

La verità della *parresia* è una verità contingente completamente incastrata nella frattura dell'attualità, dell'*hic et nunc*. La verità ha un ruolo decisamente performativo è un'azione verbale incarnata in un corpo, in un atteggiamento, in un comportamento, in un modo di vita. Quando la libertà rappresenta il più efficace dei dispositivi di controllo bisogna, allora, come suggerisce Foucault ripensare nuove forme di soggettivazione e di formazione del sé, attraverso il rifiuto dell'attualità. In questo senso troviamo uno scarto con la critica poiché la dimensione della ragione non è sufficientemente per contrastare quella dell'obbedire. Ovvero l'assoggettamento. Criticare in qualche modo non basta quando come nel caso del potere neoliberale contemporaneo la critica è sussunta

completamente in esso e si dispone un governo delle condotte. Essere coscienti, responsabili, autonomi, critici, “filosofici” non basta. Conversare, dialogare, pensare, condividere pensieri e parole sono diventati i nuovi modi di produrre ricchezza oggi.

L’affermazione di massima secondo cui si tratta «non solo di pensare in un certo modo, ma anche di vivere in un certo modo»¹¹¹ rischia di non sufficiente se ciò non comporta una messa a rischio della propria attualità e se non instaura un rapporto impossibile e scandaloso con il potere e la vita – bio-potere.

-
- 1 In particolare prendiamo in esame M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto, Corso al Collège de France 1981-1982*, tr. it. M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2011 e P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica*, tr. it. E. Giovanelli, Einaudi, Torino 1998; Id., *La filosofia come modo di vivere. Conversazione con J. Carlier e A. I. Davidson*, tr. it. A. Peduzzi – L. Cremonesi, Einaudi, Torino 2008; Id., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, tr. it. A. Marietti, Einaudi, Torino 2005. È abbastanza noto che Hadot, pur dovendo una certa riconoscenza a Foucault, il quale di fatto ne ha promosso l'approdo al Collège de France, ne prenda le distanze in diverse occasioni, marcando le differenze e rivolgendo delle critiche anche importanti al suo lavoro. Al contrario, Foucault non manca di palesare quanto la lettura di Hadot sia essenziale per le sue ricerche. In generale si può dire che il rimprovero mosso da Hadot ha a che fare con una certa svogliatezza e imprecisione filologica che rendono le conclusioni foucaultiane imprecise e poco rigorose dal punto di vista "storico". Tuttavia ciò che a parere di Hadot li accomuna sarebbe una ricerca di un modello di vita attuabile per l'uomo contemporaneo. Gli esercizi spirituali, secondo Hadot, avrebbero un enorme valore per la nostra attualità e potrebbero essere tuttora applicati in modo da fornire da esempio per una ri-scoperta etico-politica. Dello stesso avviso sarebbe Foucault, il quale, secondo Hadot, vuole suggerire leggere la filosofia alla maniera degli antichi come esercizio spirituale, estrapolandoli dal contesto originario e riproponendoli come pratiche attuali. È chiaro che si tratta, come vedremo più avanti, di un grosso abbaglio dato che Foucault in diverse interviste ribadisce di considerare i Greci «non un granché» (M. Foucault, *Il ritorno della morale*, in *Archivio Foucault III*, cit., p. 264), per nulla un modello da imitare, né tanto meno ammirevoli. Vale la pena riportare una "dichiarazione" che vale su tutte: «Diffidare dalle somiglianze tra passato e presente che rendono per principio inattuabile ogni tentativo di riattualizzare concetti o pratiche solo nominalmente coincidenti con i bisogni dell'attualità» M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., p. 150. Cfr. P. Hadot, *Réflexions sur la notion de "culture de soi"*, in AA. VV., *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, cit., pp. 261-270. Per il rapporto Hadot – Foucault si veda A. Davidson, *Ethics as Ascetics: Foucault, the history of ethics, and ancient thought* in G. Gutting (a cura di) *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, New York 2005, pp. 123-148.
- 2 G. Achenbach, *La Philosophische praxis*, in AA.VV., *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cit., p. 162. Un altro riferimento è in Id., *Saper vivere*, cit., p. 65.
- 3 Si tratta di P. Calandrucchio – A. Tommasoli – G. Traversa, *Storia della filosofia per consulenti filosofici*, Mimesis, Milano 2016.
- 4 M. Montanari, *Hadot e Foucault nello specchio dei Greci*, Mimesis, Milano 2009. Dello stesso Cfr. *La filosofia antica come esercizio spirituale e cura di sé nelle interpretazioni di Pierre Hadot e Michel Foucault*, disponibile all'indirizzo <http://ojs.uniurb.it>, pp. 343-353.
- 5 Giacometti cita sia Hadot che Foucault, per quanto bisogna ricordare che, in generale, chi scrive di consulenza filosofica preferisce Hadot, lasciando in ombra, come il invitato di pietra, Foucault. Tuttavia non si può fare a meno di notare che anche di quest'ultimo moltissimi aspetti sono spesso misconosciuti e l'analisi lascia il posto a una tanto generica quanto indeterminata manifestazione di comunanza di intenti. Bisogna ricordare, però, che Giacometti nel suo recente libro *Platone 2.0* studia il mondo antico in maniera per così dire diretta. Ciò non rappresenterebbe, tuttavia, un'eccezione a quanto detto poiché sono le scuole ellenistiche e Socrate a costituire l'antecedente pratico della consulenza filosofica.
- 6 Possamai, ipotizzando un Foucault affascinato dai nuove forme di vita che la consulenza filosofica sperimenta, si interroga sulla possibilità di una corrispondenza e di un dialogo fecondo con la consulenza filosofica dal momento che, in un certo qual modo la volontà è la medesima: "Prendere le distanze da una certa filosofia tradizionale", un'alternativa alle questioni tradizioni della filosofia in vista di una riflessione storica su noi stessi. T. Possamai, *La pratica filosofica di Michel Foucault*, in "Aut-Aut", n. 362/2014, pp. 137-147. Non lascia spiragli, invece, Dal Lago: «Ho l'impressione che, se Foucault fosse vivo, si interesserebbe, forse marginalmente, in una nota a piè di pagina, al counseling, e a quello filosofico in particolare. Chissà, forse vi vedrebbe la caricatura o l'attualizzazione di quel "governo di sé" che andava studiando nei suoi ultimi anni di vita, quel luogo teorico-pratico in cui poteri e soggetti sono inestricabilmente avvinti» (A. Dal Lago, *Il business del pensiero*, cit., p. 118). Non esiste una comunanza possibile né una comunicazione possibile: le pratiche promulgate dalla consulenza hanno per Dal Lago un intento edificante, terapeutico e consolatorio e si inseriscono perfettamente in quella microfisica delle relazioni di potere che tutto il lavoro di Foucault intende smascherare. Nella consulenza filosofica non ci sarebbe traccia della preoccupazione, tutta foucaultiana, di decostruire i dispositivi di sapere-potere all'interno dei quali si

-
- originano i processi di formazione del soggetto. Non è assolutamente legittimo, inoltre, accostare il progetto dell'ontologia storica di noi stessi al lavoro filosofico svolto nella consulenza filosofica, rischiando, per lo più, di incappare in imbarazzanti inciampi. Cfr. anche M. Peroni, *Foucault tra pensiero antico e consulenza filosofica*, in "Materiali foucaultiani", disponibile su <http://www.materialifoucaultiani.org/it/editoria/recensioni.html>.
- 7 P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 161.
- 8 *Ivi*, p. 162.
- 9 *Ivi*, p. 164.
- 10 R. Lahav, *Comprendere la vita*, cit., p. 80.
- 11 M. Montanari, *Hadot e Foucault nello specchio dei Greci*, cit., p. 184.
- 12 R. Màdera, *Filosofia come esercizio e conversione*, in R. Màdera – L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita*, Mondadori, Milano 2003, p. 1.
- 13 *Ivi*, p. 73. Vale la pena citare l'esperimento portato avanti da Madera e da Tarca. Essi si propongono un esempio pratico di esercizi filosofici antichi ri-adattati allo spirito contemporaneo. La pratica creata da Màdera si chiama analisi biografica ad orientamento filosofico, e consiste in un percorso di ricerca personale che mescola insieme gli strumenti della psicoanalisi e della psicologia analitica, con le pratiche della scrittura e del racconto di sé antiche con i metodi della filosofia. L'ambizione è di ottenere un sapere biografico su di sé attraverso l'aiuto «di un testimone privilegiato con il quale si condivide l'esperienza della ricerca e della costruzione». L'obiettivo riconosciuto e ribadito è rinnovare la vocazione terapeutica della filosofia, in special modo antica. Terapia è in questo caso sinonimo di cura, nel senso di aver cura di qualcuno, di aiutarlo a crescere, di farlo divenire responsabile. L'elemento autobiografico viene accentuato per mostrare come la filosofia consista in un discorso "in prima persona", un'esperienza che coinvolge i vissuti personali di ognuno, ed è naturalmente portato al confronto con le esperienze altrui. Si tratta quindi di una prima persona aperta e plurale. Proprio a partire dall'idea che non esiste cura di sé che non sia cura di noi, Tarca tenta di far emergere l'autorealizzazione della persona attraverso la dimensione collettiva, comunitaria e solidale. A questo proposito promuove esperienze di gruppo ispirate al principio della libera "con/divisione", del consenso e della concordia. Si tratta di realizzare una "comunità di pratiche", idea maturata in un ritiro con Màdera, in cui si promuove la ricerca della conoscenza e la sua condivisione spontanea e orizzontale, scevra da gerarchie e meccanismi di potere. Ciò avviene attraverso la pratica di una "dieta quotidiana", composta da esercizi psico-fisici come la meditazione, lo yoga, la preghiera, esercizi spirituali, etc. Elemento fondamentale resta, tuttavia, l'autonomia e la libertà di scelta che non deve essere mai sacrificata in virtù della comunità. L'impegno reciproco si sposa alla autodeterminazione personale. In questa comunità si realizzerebbe uno spirito veramente filosofico poiché tiene conto del contesto pratico ed esistenziale rappresentato dalle domande e dai bisogni del vissuto concreto di chi intende filosofare i cui vantaggi ricadono, però anche sugli altri membri della comunità: «Il vero compimento dell'autobiografia consiste nella collocazione della propria singola esperienza all'interno di una storia collettiva e addirittura in qualche modo universale, all'interno cioè di quella che possiamo chiamare una mitobiografia» (*ivi*, p. 195). La narrazione personale non può prescindere da quella collettiva che viene descritta come la promozione, la valorizzazione e la cura delle "belle persone", espressione con la quale si intende il raggiungimento della realizzazione personale: «La cura e l'attenzione per il sé vanno di pari passo con la cura e l'attenzione per gli altri e per l'intera società: la filosofia consiste tanto nell'annuncio e nella realizzazione dell'individuo integralmente soddisfatto quanto nella costituzione e nella crescita di società pacifiche e armoniche. Questo è il "senso" della pratica filosofica» (*ivi*, p. 215). Cfr. L. V. Tarca, *La filosofia come pratica sapienziale*, in "Pratiche filosofiche", n. 2/2003, pp. 11-26; R. Màdera, *Il nudo piacere di vivere. La filosofia come terapia dell'esistenza*, Mondadori, Milano 2006; R. Màdera, *Le pratiche filosofiche come pratiche formative*, in "Le pratiche filosofiche nella formazione", "Adulità" n. 27/2008, pp. 162-172; L. V. Tarca, *Esercizi filosofici per dare "verità" alle relazioni tra esseri umani* in G. Goisis – M. Ivaldo – G. Mura, *Metafisica, Persona, Cristianesimo. Scritti in onore di Vittorio Possenti*, Armando, Roma 2010, pp. 319-337; Id., *L'esperienza filosofica come terapia dell'anima* in "Rivista di psicologia analitica", n. 31/2011, pp. 261-279.
- 14 G. Giacometti, *Filosofia come stile di vita?*, disponibile su <http://www.platon.it/pdf>, p. 18. Anche per Giacometti bisogna evitare un eclettismo astratto che non tiene conto delle specificità di ciascun esercizio e del rapporto che questi intrattengono con la visione del mondo di chi li pratica. Cfr. G. Giacometti, *Platone 2.0*, cit.
- 15 R. Màdera, *La filosofia come stile di vita*, cit., p. 113.

-
- 16 P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., pp. 31-32.
- 17 *Ivi*, p. 164. Si tratta di ciò che Foucault chiama, durante il corso del 1982 il “momento cartesiano” per segnare una profonda cesura tra l’antico e il moderno. L’antico rappresenta, infatti, uno spazio di differenza rispetto al moderno e alla sua concezione del soggetto come Cogito fondamento trascendentale della conoscenza. Il soggetto moderno è capace di “padroneggiare” il mondo in grado di conoscere e di dire la verità apriori senza cioè che ciò comporti una trasformazione di sé. Nella modernità il soggetto proprio in quanto tale è perfettamente in grado di giungere alla verità attraverso un semplice atto cognitivo. Il vantaggio della conoscenza sta nella conoscenza fine a se stessa ed essa non ha nessun effetto di ritorno su colui che pensa. Si verifica in questo modo una totale espulsione della sfera della filosofia e della conoscenza proprio della spiritualità dal momento che la verità è accessibile attraverso un semplice procedimento conoscitivo razionale. Per il pensiero antico, invece, la verità mette in gioco se stesso la vita stessa del soggetto. Foucault ne parla anche in D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, cit.:. Su questo punto, assai problematico, si rimanda V. Sorrentino, *Le ricerche di Michel Foucault*, in M. Foucault, *Antologia. L’impazienza della libertà*, a cura di V. Sorrentino, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 4-20; F. Gros, *À propos de L’Herméneutique du sujet*, in *Foucault au Collège de France. Un itinéraire*, cit., pp. 149-163.
- 18 Cfr. M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto*, cit., p. 16 e sgg.
- 19 P. Hadot, *La filosofia come modo di vivere*, cit., p. 80.
- 20 P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 30.
- 21 P. Hadot, *Che cos’è la filosofia antica?*, cit., p. 101. «Potremmo accettare che la filosofia non solo, genericamente, *curi*, ma eserciti un vero e proprio *therapèuein* (termine che si riferisce anche al *culto* degli dei, cioè alla sfera del *sacro*), come nella concezione antica che ho appena evocato, qualora fossimo disposti ad ammettere che versiamo in una condizione di “malattia” o di “infermità” assai più radicale e profonda di quella che ha di mira – o magari ideologicamente “induce” – il dominante paradigma terapeutico (in termini esoterici, di ascendenza gnostica, si direbbe: una malattia *pneumatica* non *psichica*, *spirituale* non *animica*, oggetto, quest’ultima, delle pratiche *psico-terapeutiche*)» (G. Giacometti, *La filosofia può curare?*, in <http://www.platon.it/pratica/tag/foucault/>). La risposta che propone Giacometti, alla questione del rapporto tra filosofia e cura e profondamente debitrice della filosofia antica, in quanto cerca di pensare la consulenza filosofica da una prospettiva che può definirsi mistica. Il punto di partenza è che ciascuno di noi è portatore di una visione del mondo che è personale e universale allo stesso tempo perché partecipa dei valori collettivi, in una visione ecologica del sapere e della conoscenza. La filosofia, allora, come presa in carico della propria anima non può essere separata dalla cura del Tutto in cui abitiamo e siamo immersi e dell’universo di cui partecipiamo. L’altro, gli altri, e la loro cura, in quanto parte di me, mi aiutano a comprendermi e a conoscermi. In questo senso non si avrebbe un approccio paternalistico ma interessato, nel senso dell’altro di cui mi prendo cura poiché mi riguarda. Per questa ragione per Giacometti, che si discosta da Pollastri, è necessario utilizzare il concetto di cura poiché quest’ultima schiude il piano etico. E non solo. Come nel mondo antico aprirebbe all’Universale. «Prendendomi cura di te, mi prendo anche cura dell’universo nella tua prospettiva, nel modo in cui esso si *rispecchia* in te, cioè del modo in cui tu ne hai *conoscenza*. Ma se tu *sei* la tua visione del mondo, curarmi di te è curarmi di una *prospettiva* sull’universo, è compiere *anche sempre* un esercizio di *conoscenza*» (*ivi*). Dunque, ancora una volta non c’è esercizio di conoscenza senza esercizio di trasformazione etica nella forma della cura di sé. Cfr. G. Giacometti, *Platone 2.0*, cit. pp. 114-120.
- 22 M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto*, cit., p. 274. Cfr. Hadot, *Ricordati di vivere. Goethe e la tradizione degli esercizi spirituali*, tr. it. A. Peduzzi, Cortina, Milano 2009.
- 23 Montanari, *Hadot e Foucault nello specchio dei Greci*, cit., p. 19.
- 24 M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto*, cit., p. 17.
- 25 *Ivi*, p. 18. Il corso *Ermeneutica del soggetto* deve essere inquadrato all’interno della progetto della storia dei modi di soggettivazione: «Il problema cioè di una soggettività, di un io che non è né soggetto grammaticale, né un io empirico o psicologico ma un effetto di superficie, una funzione che parla o meglio che è parlata e fatta parlare, che è costituita ed identificata nelle pratiche di scrittura, letterarie o linguistiche, messe in atto dai dispositivi del potere/sapere che definiscono la cultura occidentale» (C. Di Marco, *Critica e cura di sé. L’etica di Michel Foucault*, Franco Angeli, Milano 1999, p. 13). L’ultimo Foucault si concentra sulla autocostruzione del soggetto, attraverso l’indagine sulle pratiche filosofiche finalizzate alla cura di sé. All’indagine condotta nei termini dei dispositivi del potere che mettono in luce le tecniche di dominio e gli effetti di normalizzazione disciplinare, si insinua un’analisi etica volta alla problematizzazione della nozione del soggetto in termini di pratiche

di sé e processi di auto-soggettivazione. A onor del vero Foucault studia da sempre il modo in cui un uomo si fa soggetto. Che il campo di indagine fosse la linguistica, la medicina, l'istituzione carceraria o la sessualità, l'interesse di Foucault è sempre incentrato sui "giochi di verità" che danno vita attraverso la direttrice potere-sapere a una soggettivazione dell'individuo, vissuta come interiorizzazione di una norma che lo determina dall'esterno. Nel mondo antico Foucault scorge un modello di produzione della soggettività non più passivo, che non dà luogo a un processo di assoggettamento, ma attivo che punta a costituire uno stile di vita orientato a una 'vita buona'. Se negli studi precedenti il soggetto era visto come il prodotto o il correlato di dispositivi di dominio, l'esplorazione delle 'tecniche di sé' e delle pratiche capaci di istituire rapporti di dominio di sé fungono da procedimenti di auto-fondazione del soggetto proprio attraverso l'istituzione di un governo di se stessi. L'identità non risulta solo ascritta e assegnata dall'esterno, ma è anche frutto di un'operazione di auto-selezione riflessiva, di una tecnica. Sulla nozione di soggettività nel pensiero greco vedi anche J. P. Vernant, *L'individuo, la morte, l'amore*, tr. it. A. Ghilardotti, Raffaello Cortina, Milano 2000. Su questo tema, inutile dirlo, ci sono fiumi di biblioteche. Si rimanda ad alcuni più canonici: A. Bruno, (a cura di) *La crisi del soggetto nel pensiero contemporaneo*, Milano, Franco Angeli 1988; A. Renaut, *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Gallimard, Paris 1989; B. Sichère, *Eloge du sujet*, Grasset, Paris 1990; A. Grillo – F. Riccio (a cura di), *A partire da Foucault. Studi su potere e soggettività*, La Zisa, Palermo 1994; AA. VV., *Soggetto e verità. La questione dell'uomo nella filosofia contemporanea*, Mimesis, Milano 1996; G. Ferretti, *Soggettività e intersoggettività*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997.

26 P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 61.

27 *Ivi*, p. 31. «Non mi piace l'espressione "pratiche di sé" che Foucault ha reso di moda e ancor meno l'espressione "scrittura di sé". Non è "sé" che si pratica, non più di quanto è di "sé" che si scrive. Si praticano esercizi per trasformare l'io e si scrivono frasi per influenzare l'io» (P. Hadot, *La filosofia come modo di vivere*, cit., p. 141). Anche Hadot riconosce nell'esercizio di trasformazione di se stessi un aspetto fondamentale della vita filosofica, ma rimprovera a Foucault di concentrarsi fin troppo sulla figura del sé. Se il fine della conversione è senza dubbio l'interiorizzazione finalizzato alla padronanza di sé esiste tuttavia un altro momento altrettanto importante e di cui Foucault non si occupa. Gli esercizi spirituali hanno come obiettivo l'universalizzazione, il superamento di sé che consiste nell'identificazione del saggio nella Ragione universale. Dunque obiettivo costituisce il riconoscimento in se stesso di una traccia della Ragione interna agli uomini e al cosmo, la connessione con il tutto, l'appartenenza alla totalità, che può essere declinata a seconda delle scuole anche come Natura. In questo senso parlare di costituzione del sé a proposito degli esercizi spirituali, non è appropriato, poiché puntano a elevare il sé all'universalità, dissolvendolo in questa congiunzione con la razionalità del mondo. Cfr. P. Hadot, *Réflexions sur la notion de "culture de soi"*, in AA.VV., *Michel Foucault philosophe*, cit., p. 262. Per la differenza tra la conversione nel periodo ellenistico, e quella platonica e cristiana, si veda A. Cutro, *Michel Foucault, tecnica e vita. Bio-politica e filosofia del bios*, Bibliopolis, Napoli 2004.

28 P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 59.

29 M. Montanari, *Hadot e Foucault nello specchio dei Greci*, cit., p. 57. Naturalmente il rapporto tra filosofia e cura è problematico, poiché, come abbiamo visto, è quasi unanimemente riconosciuto il rifiuto dell'analogia tra consulenza filosofica e terapie d'aiuto. Paladini di questa posizione sono soprattutto Pollastri e Cavadi, per i quali sarebbe preferibile abbandonare l'analogia tra filosofia e cura in quanto rischia di cadere perennemente in scivolose analogie con le psicoterapie. Il paradigma terapeutico, si sa, per Pollastri, deresponsabilizza, rende l'altro un oggetto vulnerabile e emotivamente fragile, comporta un coinvolgimento emotivo e una pre-occupazione per l'altro che non suppone sia legittima. Sebbene nel mondo antico la filosofia fosse tranquillamente paragonata alla medicina, una terapia dell'anima, Pollastri e Cavadi sono convinti che tra i compiti della filosofia non sia contemplato quello di guarire da una malattia, né tanto meno di alleviare sofferenze bensì di cercare la conoscenza attraverso una relazione dialogica. Che la relazione comporti necessariamente una cura non risulta per i due autori immediato né legittimo, poiché da semplice strumento del dialogo essa si trasformerebbe in un obiettivo dello stesso. Se di cura si deve parlare, è preferibile farlo in riferimento alle idee e ai concetti, non come cura di qualcuno ma di qualcosa come ricerca disinteressata universale della conoscenza. Come se durante il dialogo fossero le idee e i concetti a parlare piuttosto che persone. Dello stesso avviso Regina la quale parla di personalismo del concetto, pensato quest'ultimo come un «personaggio invisibile [...] in cerca della sua verità» (L. Regina, *Consulenza filosofica: un fare che è pensare*, Unicopli, Milano 2006, p. 36). Cfr. A. Cavadi, *Quando*

-
- ha problemi chi è sano di mente. Un'introduzione al philosophical counseling*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003; N. Pollastri, *Il pensiero e la via*, cit.; Id., *Una nozione da usare con cura*, in A. Volpone (a cura di) *Filosofare, cura e orientamento al valore*, Liguori, Napoli 2009, pp. 119-135; *La filosofia può fare bene solo quando non se lo propone. Idee e agiti*, in <http://www.augustocavadi.com>.
- 30 M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault III*, cit., pp. 293-294.
- 31 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 84. La cura di sé foucaultiana, insiste Rovatti, è prima di tutto una critica del potere in qualunque sua forma. Non esiste cura di sé che non sia «una lettura davvero critica dell'attualità» (P. A. Rovatti, *La filosofia può curare? La consulenza filosofica in questione*, Cortina, Milano 2006, p. 33). Prendersi cura di se stessi corrisponde a assumere un atteggiamento critico; questo avvertimento deve essere profondamente colto da chiunque si voglia approcciare alla consulenza filosofica dal momento che quest'ultima rischia costantemente di scivolare nel lessico terapeutico e di perdere la sfida di essere un'esperienza veramente filosofica che sovverte il consueto modo di intendere e di insegnare la filosofia. La consulenza filosofica non può, secondo Rovatti, prescindere dalla cura di sé foucaultiana e quest'ultima non può fare a meno di tessere un preciso rapporto col potere e con la soggettività i quali, dice Rovatti, come Foucault ci insegna appartengono alla stessa questione: «La filosofia è una particolare cura, è un prendersi cura di se stessi che implica il prendersi cura degli altri. È una pratica di pensiero ma, appunto, è essenzialmente una pratica, un esercizio da applicare costantemente alla propria esistenza. Come tale è anche governo, un modo di governare se stessi. È una politica della soggettività» (*ivi*, p. 64). Si tratta, dunque, di un esercizio senza fine, paziente di decostruzione meticolosa dei dispositivi di sapere/potere, degli apparati discorsivi e concettuali, del fondamento dell'idea stessa etica e verità, delle pre-codificazioni del proprio io. La filosofia è uno stare sempre all'erta nella capacità di auto-sorveglianza circa il proprio potere e la propria verità. Curarsi di se significa sentirsi spiazzati, spaesati, senza appigli né garanzie né fondamenti: «Questa cura filosofica non è un calmante per sedare il sintomo. Non c'è alcuna guarigione staccata dal percorso di trasformazione di sé: la padronanza non è un esito» (*ivi*, p. 79). La consulenza filosofica sarebbe davvero all'altezza di questo compito oneroso se si assumesse la responsabilità di raccontare, di vivere, di far vivere e di l'esperienza trasformatrice della soggettività in un continuo gioco tra identità e alterità.
- 32 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 104. Cfr. *infra* cap 1.
- 33 *Ivi*, p. 117.
- 34 G. Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 62.
- 35 P. Hadot, *La filosofia come modo di vivere*, cit., p. 248. Come sottolinea Righetti se è vero che l'interpretazione di Foucault è eccessivamente individualistica e troppo sbilanciata sull'idea estetica, piuttosto che su quella di saggezza hadotiana, bisogna riconoscerne la maggiore sfaccettatura valutativa e la superiore lucidità di analisi rispetto alla contraddizione, tutta interna alla cultura antica, tra la scelta individuale e la generalizzazione della morale come vera posta in gioco critica del potere. Così il modo con cui Foucault interroga la cura di sé va oltre la radice individualistica e diventa una scommessa critica per ripensare il proprio presente. S. Righetti, *Pierre Hadot e Michel Foucault: two readings on self-care in the ancient philosophy*, in http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Hadot_Foucault.pdf; S. Righetti, *Lecture su Michel Foucault. Forme della "verità": follia, linguaggio, potere, cura di sé*, Liguori Editore, Napoli 2011, in particolare il cap. 5. Dello stesso avviso L. Cremonesi, *Cura di sé e askesis nell'ultimo Foucault: sulle possibilità di un'etica attuale*, in P. B. Vernaglione, (a cura di), *Michel Foucault. Genealogie del presente*, Manifestolibri, Roma 2015.
- 36 P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 195.
- 37 M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit. p. 42. Che Foucault concepisca in maniera lineare l'attitudine critica dell'illuminismo in quanto coraggio a pensare da sé con lo studio della cura di sé è lui stesso ad autorizzarci a pensarlo. Come fa notare Di Marco, infatti, in quanto decisione volontaria di non credere più a ciò che siamo e ciò che pensiamo l'uscita dallo stato di minorità «è, nella riflessione di Foucault espressione della pratica di una libertà di pensiero, l'esperienza di quel diritto alla parola – *parresia* – che si ottiene attraverso l'esercizio della cura di sé [...] una pratica che è, nello stesso tempo, critica e problematizzazione infinita della verità. Il termine cura indica in Foucault il senso di un'attività del soggetto, di un lavoro etico che si compie su se stessi, un'attività che, in quanto *epimeleia heautou*, esprime l'attenzione verso qualcosa, un lavorare su qualcosa che implica, nello stesso tempo, sia una conoscenza, un certo sapere, ma anche una tecnica che ne

permette l'applicazione pratica» (C. Di Marco, *Critica e cura di sé*, cit., p. 179). Questa attività è intrinsecamente legata alla facoltà critica della ragione poiché se l'uomo è l'essere delegato alla cura di sé (espressione che Foucault mutua direttamente da Epitteto), ciò accade «poiché, diversamente dagli animali, deve badare a se stesso e può farlo proprio nella misura in cui è dotato della ragione, una facoltà assolutamente unica in quanto “capace di pensare da se stessa”» (ivi, p. 180). Esiste poi, secondo Ferrando, un altro elemento di congiunzione tra illuminismo e gli studi sulla cura di sé, fortemente connesso con quanto appena detto e ha a che fare con «il problema di pensare diversamente che cosa possa essere una *vita filosofica*» (S. Ferrando, *La politica presa a rovescio. La politica presa a rovescio*, cit., pp. 85-86). Entrambi sarebbero dunque il tentativo di ripensare diversamente il rapporto tra pensiero e vita: «Un modo di legare insieme il pensiero, la presa di parola e la maniera di agire e di vivere» (ivi, p. 87). Ciò fa dire all'autrice che sono entrambi un modo di prendere la politica a rovescio, nel senso di un vera e propria torsione in cui la filosofia considerata come una modalità di (auto)gestione delle condotte, come modo di (auto)governo, e come modo di vivere, diviene intrinsecamente politica. Un modo di essere politico essenziale seppur trasversale visto che una presa indiretta su un modo di essere come esperienza singolare che riguarda ciascuno e tutti singolarmente. Il senso della politica tramandata dall'invito alla cura della propria ragione sarebbe proprio racchiuso in questo punto. E se fosse, ancora una volta questa, l'eredità catturata dal neoliberalismo contemporaneo?

- 38 M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 43. Quello di Foucault è un tentativo etico e non impolitico, al contrario: è proprio il tentativo di ripensare la politica. L'etica è per Foucault non «l'altro della politica, ma un'altra maniera di fare politica» (F. Gros, *Sujet moral et soi éthique chez Foucault*, in “Archives de philosophie”, n. 2/2002, p. 235). Cfr. M. Fimiani, *Erotica e retorica. Foucault e la lotta per il riconoscimento*, La città del Sole, Napoli 1997.
- 39 M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, p. 44.
- 40 Si tenga conto, *en passant*, che gli studi di Foucault sulla filosofia greca classica e ellenistica sono, quindi, profondamente connesse agli scritti su Kant e alle ricerche che dal progetto della *La volontà di sapere* lo conducono al confronto con il mondo antico.
- 41 Vale la pena segnalare che negli ultimi anni della sua vita Foucault sposta i suoi interessi sull'antico al movimento cinico. Quanto detto sulla forma di vita parresiasistica è reso iperbolicamente vero nella figura del cinico che incarna questa co-implicazione tra vita e verità fino alla sua estensione più estrema: «Martire della verità sta qui per “testimone della verità”: testimonianza data, manifestata, resa autentica tramite un'esistenza, una forma di vita intesa nel senso più concreto e materiale del termine; testimonianza di verità offerta nel corpo e attraverso il corpo: attraverso l'abbigliamento, il modo di fare, la maniera d'agire, di reagire e di comportarsi. Il corpo stesso della verità è reso visibile, e risibile, attraverso un certo stile di vita: una vita concepita come presenza immediata, eclatante e selvaggia della verità» (M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France 1983-1984*, tr. it. M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2012, p. 171). Il fatto che il corpo del parresiasista cinico diventi teatro vivente della verità rende il suo stile di vita, in qualche modo militante, il suo corpo, i suoi atteggiamenti un campo di battaglia in cui si svolge una vera e propria guerra in nome della verità e, contro, lo status quo di un potere attuale mai necessario e, quindi, potenzialmente ogni volta criticabile. Contrariamente all'immagine del filosofo che pacificamente dialoga e porta avanti in maniera ragionevole le proprie convinzioni e le proprie critiche il filosofo parresiasista, e, quindi, veramente critico è il filosofo che ha la guerra dentro, sempre in lotta contro tutto e tutti, anche contro se stesso: «Il cinico è un filosofo in guerra. È colui che porta avanti, per gli altri la guerra filosofica» (ivi, p. 284). Il filosofo è, quindi, un combattente, sempre in rivolta, percorso da un crocevia di atteggiamenti sovversivi, di protesta, scandalosi. Il filosofo, quindi, non educa ma scuote, converte bruscamente gli uomini, agita gli animi, scandalizza, inquieta, non produce consenso bensì ostilità; rompe la normalità del presente e instaura una differenza. La vita del filosofo cinico si presenta, quindi, come una vita anticonvenzionale, rivoluzionaria, una pratica di “resistenza combattiva”, aggressiva e rivoltante che ha lo scopo, chiaramente di immaginare e anche meglio di mostrare, attraverso i gesti, gli atteggiamenti inediti, l'apertura a un altro modo di essere, pensare, agire; in una parola ad un altro potere, o governo. Per questa ragione la filosofia e, di conseguenza, la vita di chi si assume questo compito, diviene una missione, non in senso escatologico né filantropico, né umanitario; la vita del filosofo non deve avere una natura normativa e prescrittiva poiché rischierebbe di perdere quel carattere limite che ne salvaguarda lo spirito vigile e critico. Si tratta, piuttosto, di fare professione di filosofia, come un'esperienza di conversione a uno stile di vita, interamente critico. Si noti bene che, come vedremo, la posta in gioco

- sta proprio nel passaggio dalla professione di filosofia alla filosofia come professione. In maniera inedita, quindi, la filosofia serve a fare la guerra, a lottare contro il potere e le sue verità, allo scopo di dare vita a una trasformazione di abitudini, convenzioni, modi di vivere. Si tratta di «mostrare che il mondo non potrà raggiungere la sua verità, non potrà trasfigurarsi e divenire altro per ricongiungersi con ciò che è nella sua verità, se non al prezzo di un cambiamento, di un'alterazione completa, il cambiamento e l'alterazione completa nel rapporto che si ha con se stessi» (ivi, p. 280). Il dir-vero del *parresia* è, quindi, una nuova modalità di rapporto con se stesso e con gli altri tramite l'instaurazione di un nuovo modo di vivere radicalmente diverso dagli altri, in cui la parola assume un ruolo creativo e performante. Attraverso la parola-vera, infatti, il parresiaste supera gli angusti confini della realtà presente, limite insuperabile di ogni azione critica, attraverso un esercizio di alterazione che schiude la possibilità di una differenza: «Non vi è instaurazione della verità senza una posizione essenziale dell'alterità; la verità non è mai il medesimo; non può esserci verità che nella forma dell'altro mondo e della vita altra» (ivi, p. 321). La *parresia*, come l'ontologia del presente, in fondo, insegna che la filosofia è sempre una maniera di essere rispetto al proprio presente, ma uno specifico modo di essere che ha nella forma del rifiuto etico verso «ciò che siamo diventati» il suo specifico compito. Il cinismo radicalizza, quindi, la questione del rapporto tra vita e filosofia legandola indissolubilmente al suo rapporto con la verità: «La vita, per essere veramente vita di verità, non deve forse essere una vita altra, una vita radicalmente e paradossalmente altra?» (ivi, p. 236). La vita cinica, in quanto vera vita filosofica, si presenta come una vita di lotta e di resistenza essenziale e allo stesso tempo continua apertura di spazi di attualità, alla luce di una considerazione radicalmente contingente del potere e della verità. In questo senso lo spazio attuale della quotidianità diventa un campo di battaglia in cui la posta è in gioco è la trasformazione di sé e della vita quotidiana stessa attraverso la rottura de sé con il sé e allo scopo di inventare sempre nuove possibilità di (r-)esistenza al potere. Sul grande tema del cinismo si veda anche P. Sloterdijk, *Critica della ragione cinica*, a cura di A. Ermano – M. Perniola, Raffaello Cortina, Milano 2013. Dello stesso anche Id., *Devi cambiare la tua vita*, a cura di P. Peticari, Raffaello Cortina, Milano 2010.
- 42 Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 12.
- 43 P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 45.
- 44 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 47. Si verifica, allora, la fondazione del soggetto: «Tu devi occuparti di te; ma in che consiste questo se stesso (*auto to auto*), dato che è di te stesso che devi occuparti? Siamo, pertanto, di fronte a una questione che non verte tanto sulla natura dell'uomo, ma su quella che noi, ai giorni nostri - dato che l'espressione non compare nel testo greco - chiameremmo la questione del soggetto» (ivi, p. 35). Il soggetto è, allora, l'esito di un processo.
- 45 P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, cit., p. 31.
- 46 Ivi, p. 30. «Ognuno pensa che il fatto di vivere significa già saperlo fare» (J. Patocka, *Socrate*, Bompiani, Milano 2003, p. 369, citato in C. Croce, *L'ombra di polemone, i riflessi del bios. La prospettiva della cura a partire da Jan Patocka e Michel Foucault*, Mimesis, Milano 2014, p. 41). Vivere non significa essere capaci di farlo. Vivere è qualcosa che si impara.
- 47 P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 96. Foucault rintraccia l'origine della cura di sé, nell'*Alcibiade I* di Platone. Sono due gli elementi fondamentali del dialogo: in primo luogo la cura di sé possiede un legame indissolubile con la politica e come cura degli altri; in secondo luogo è concentrata in un periodo ben preciso della vita ossia nel momento del passaggio dall'età adolescenziale a quella adulta. In epoca socratica la cura di sé riguarda coloro che hanno ambizioni politiche e desiderano svolgere funzioni di governo. Su questo punto anche Pierre Hadot: «La cura di sé è dunque indissolubile dalla cura della città e dalla cura degli altri, come si può vedere dall'esempio che offre Socrate stesso che identifica la sua ragione di vita con l'occuparsi degli altri» (P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, cit., p. 39). La concezione socratica-platonica subisce una profonda mutazione nell'epoca imperiale attraverso il fiorire delle molteplici scuole filosofiche che incitano, invece, ad occuparsi di sé costantemente e per tutto l'arco della propria esistenza. Cfr. L. Cremonesi, *Michel Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell'attualità*, Edizioni ETS, Pisa 2008.
- 48 P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 156.
- 49 Ivi, p. 97.
- 50 Ivi, p. 108.
- 51 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 10. Figura chiave, simbolo e paradigma della cura di sé, intorno a Socrate si gioca la scommessa della filosofia concepita come discorso che possiede un'esistenza materiale, come *logos* che agisce. Questa performatività del dir vero socratico è capace

-
- di problematizzare la relazione tra verità e governo attraverso l'esperienza personale della sua vita: «Foucault riconosce, in Socrate particolarmente, una verità intrecciata alla vita, ma anche, insieme, una vita intrecciata alla verità e all'esercizio del pensiero come costante riattivazione delle forme di messa in questione della realtà e di problematizzazione» (S. Ferrando, *La politica presa a rovescio*, cit., p. 107). In qualche misura, come suggerisce l'autrice, Socrate rappresenta una sorta di uomo dell'illuminismo *ante litteram*, poiché riproblematizza e configura in maniera nuova il nodo che lega potere, soggetto e verità.
- 52 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 401-402. Queste affermazioni di Foucault fanno avanzare delle perplessità sull'idea di estetica dell'esistenza: «Ho un certo timore che Foucault, incentrando in modo troppo esclusivo la propria interpretazione sulla cultura di sé, sulla cura di sé, sulla conversione verso di sé e, in termini generali, definendo il proprio modello etico come un'estetica dell'esistenza, finisca per proporre una cultura del sé esclusivamente estetica, cioè, temo, una nuova forma di dandismo versione fine Novecento» (P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., pp. 174-175). L'estetica dell'esistenza, risentirebbe troppo dell'influenza del clima culturale e delle istanze individualiste degli anni '60 e '70, e del venir meno delle grandi narrazioni collettive della storia e delle utopie collettive. Per questo ragione i riferimenti all'estetica dell'esistenza risultano, secondo Hadot, piuttosto ambigui: «La parola estetica evoca per noi moderni dei significati molto diversi da quelli che la parola bellezza (*kalon, kallos*) aveva nell'Antichità. In effetti, i moderni hanno la tendenza a rappresentare la bellezza come una realtà autonoma e indipendente dal bene e dal male, laddove invece per i Greci la parola, applicata agli uomini, implica di solito un valore morale [...]. Ciò che i filosofi antichi ricercano, infatti, non è prima di tutto la bellezza (*kalon*), ma il bene (*agathon*) [...]. È per questo motivo che, invece di parlare di cultura di sé, sarebbe meglio parlare di trasformazione, di trasfigurazione, di superamento di sé. Per descrivere questo stato, non si può evitare il termine saggezza che, mi sembra, appare raramente, se non del tutto mai, in Foucault» (*ivi*, p. 178). Attraverso il concetto di estetica dell'esistenza Foucault reinterpreta quello di saggezza trascendente di Hadot, come suo equivalente immanente depurato da qualsiasi sfumatura trascendente. Cfr. A. I. Davidson, *Michel Foucault e la tradizione degli esercizi spirituali*, in M. Galzigna, (a cura di), *Foucault oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 175. Che Foucault non volesse, naturalmente, assumere una posa da dandy è noto da testimonianze di diversi autori. Ne valga una per tutte: «Con estetica non bisogna intendere in alcun modo una ricerca dell'eleganza, una cura del proprio modo di apparire, una posa per il pubblico; bisogna intenderla come avrebbero fatto i Greci, per i quali l'artista era in primo luogo un artigiano e l'opera d'arte un'opera» (P. Veyne, *È possibile una morale per Foucault?*, tr. it. di A. Dal Lago, in AA. VV., *Effetto Foucault*, cit., p. 34). Su tutta questa questione si veda P. Hadot, *Réflexions sur la notion de "culture de soi"*, in AA.VV., *Michel Foucault philosophe*, cit., pp. 261-270; E. Narducci, *L'archeologia del desiderio. Michel Foucault sulla sessualità degli antichi*, "Quaderni di storia", n. 22/1985, pp. 185-211; J. F. Pradeau, *Le sujet ancien d'une éthique moderne. A propos des exercices spirituels anciens dans l'Histoire de la sexualité de Michel Foucault*, in F. Gros, (a cura di), *Foucault. Le courage de la vérité*, Presses Universitaires de France, Paris 2002, pp. 131-154.
- 53 Lecrecq adduce come spiegazioni delle sue sviste la scarsa conoscenza delle opere di Foucault, che non citerebbe mai per intero e sempre altrove in altre opere. Cfr. J. Lecrecq, *Morte dell'uomo ed emergenza del sé: ri-leggere Michel Foucault*, in E. De Conciliis, (a cura di) *Dopo Foucault. Genealogie del postmoderno*, Mimesis, Milano 2008, pp. 271-272. Dello stesso avviso M. Montanari, *Hadot e Foucault nello specchio dei Greci*, cit.
- 54 Si deve alla magistrale lettura di Deleuze la consapevolezza che la cura di sé e l'etica in generale sia per Foucault una "piega del fuori": «È come se i rapporti del fuori si piegassero, si curvassero per formare un ripiegamento e lasciar sorgere un rapporto a sé, costituire un dentro che scava e si sviluppa secondo una direzione propria» (G. Deleuze, *Foucault*, tr. it. P. A. Rovatti – F. Sossi, Cronopio, Napoli 2009, p. 133). Il movimento definito dal governo di sé è esattamente l'opposto di un ripiegamento nell'interiorità come nucleo segreto e intimo in cui il soggetto si trova "fondato". Al contrario, la cura di sé, che schiude una "nuova" etica, disegna un rapporto di exteriorità a sé, in un gioco di forza in cui le azioni del governo (in quanto azione di una condotta su un'altra) si piegano verso il soggetto. In questo modo l'esteriorità tra i due punti di forza della relazione di governo è piegata in modo tale da far coincidere l'oggetto dell'azione di governo con il soggetto della condotta. Si crea, dunque, uno spazio di "interiorità" completamente rivolto verso il fuori, senza fondo, in quanto esito di un movimento di alterità fra governante e governato su di sé. In questo punto c'è la distanza siderale da Hadot, il quale sposa l'idea che dialogare con sé abbia come fine lo svelamento

-
- dell'autenticità del proprio io. Si veda anche G. Deleuze, *Il sapere. Corso su Michel Foucault (1985-1986)/I*, tr. it. L. Feltrin, Ombre corte, Verona 2014; J. Butler, *Critica della violenza etica*, tr. it. F. Rahola, Feltrinelli, Milano 2006.
- 55 P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 60.
- 56 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 15. Hadot non è l'unico a pensare che Foucault volesse riattualizzare l'antico. Vegetti, per esempio, è convinto che Foucault sopravvaluti eccessivamente il mondo greco mettendo in secondo piano tutti i limiti e le contraddizioni delle strutture di potere di quella società. M. Vegetti, *Foucault e gli antichi*, in AA. VV., *Effetto Foucault*, cit., pp. 39-45. Dello stesso avviso G. Cambiano, *Il ritorno degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 127-144. Sebbene la questione sia complessa bisogna comunque affermare che il senso complessivo dell'attraversamento del pensiero antico da parte di Foucault non può essere liquidato semplicisticamente come un "ritorno ai Greci". Anche Cremonesi (L. Cremonesi, *Michel Foucault e il mondo antico*, cit.) è convinta della "buona fede" di Foucault nell'analizzare il pensiero antico di per se stesso e non a partire dal confronto con la prospettiva cristiana e moderna come mancanza e luogo di un'assenza. In questo senso, Foucault non proietterebbe, come in fondo pensa Hadot, sull'antichità categorie inappropriate e anacronistiche, ma sarebbe, al contrario convinto della sua alterità rispetto all'oggi. Gli studi sulla filosofia antica, inoltre, non costituiscono all'interno del percorso foucaultiano né una svolta né un movimento di sottrazione dalle questioni attuali, al contrario rappresentano un'operazione genealogica che trova il suo punto di forza proprio nell'attualità: «L'interesse dell'ultimo Foucault per il rapporto che la trattazione greca, ellenistica e romana della epimeleia heautou (o cura sui) e della pratica della parresia istituisce tra soggetto, verità e potere nasce dalle sue analisi del governo in età moderna: al pari dei più grandi filosofi del Novecento, dell'antichità classica Foucault indaga la possibilità di modi di pensare e di praticare la politica che la modernità avrebbe tentato di estinguere, riuscendo in realtà solo a rarefare» (L. Bernini, (a cura di), *Michel Foucault. Gli antichi e i moderni*, ETS, Pisa 2011, p. 6). Vi sarebbe una coerenza interna alla ricerca di Foucault che dagli studi sulla microfisica del potere e sulle forme della governamentalità giunge fino al "terzo asse" rappresentato dalle forme attraverso le quali gli individui si costituiscono e si riconoscono come soggetti. Quindi quello che guida effettivamente Foucault, come dichiara ne *L'uso dei piaceri*, è indagare genealogicamente i processi, le pratiche gli strumenti attraverso i quali gli uomini costituiscono il rapporto con il proprio sé per diventare soggetto. Cfr. M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 11. Proprio perché il soggetto non è solo il correlato di dispositivi di potere ma il frutto di una prassi autopoietica, l'intenzione di Foucault consiste nello scrivere una storia della soggettività che non cancelli il piano del potere e del sapere ma che ne complichino il quadro. Perché il mondo greco allora? Perché a partire dalle analisi del governo neoliberale come campo strategico del potere che satura qualsiasi spazio di resistenza il mondo antico rappresenta uno spazio etico di libertà che declina in un modo altro il rapporto tra governo di sé e governo degli altri. Cfr. M. Foucault, *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress*, in H. L. Dreyfus – P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit; C. Taylor, *Foucault, la libertà, la vérité*, in AA. VV., *Michel Foucault. Lectures critiques*, Editions Universitaires, Paris 1990; A. Pandolfi, *L'etica di Foucault e le sue fonti*, in M. Foucault, *I corsi al Collège de France. I Résumés*, cit., p. 123-141; A. I. Davidson, *Sulla fine dell'ermeneutica del sé*, in M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Cronopio, Napoli 2012, pp. 99-114;
- 57 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 74.
- 58 *Ivi*, p. 117.
- 59 *Ivi*, p. 76. «Perché la vita di tutti gli individui non potrebbe diventare un'opera d'arte? Perché una lampada o una casa potrebbero essere un'opera d'arte, ma non la nostra vita?» (M. Foucault, in H. L. Dreyfus – P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., p. 309). Cfr. M. Foucault, *Subjectivité et vérité, Cours au Collège de France 1980-1981*, Gallimard, Paris 2014, in particolare la lezione del 14 gennaio. Sull'interesse foucaultiano per la nozione greca di *bios* come materiale di un'opera d'arte Cfr. M. Foucault, *A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, in DE II, n. 326, p. 263: «L'idea del bios come materiale per un'opera d'arte estetica è qualcosa che mi affascina». È importante precisare che la nozione di bios antica non può minimamente essere comparata a quella moderna. Prima della modernità «la vita non esisteva. Esistevano soltanto esseri viventi» (M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 143). Si veda anche Id., *L'écriture de soi*, in DE II, n. 329. Su questo tema si rimanda all'analisi di D. Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- 60 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 435.

-
- 61 Ivi, p. 146. «La morale greca è senza dubbio morta e lo stesso Foucault non riteneva certo auspicabile e possibile farla risorgere. Un dettaglio, tuttavia, di quella morale, l'idea di un lavoro del sé sul sé, gli parve suscettibile di recuperare un significato attuale [...]. L'io nell'assumere se stesso come opera d'arte da portare a compimento, può sorreggere una morale che né la tradizione né la ragione sono in grado di supportare; artista di se stesso, l'io godrebbe quindi di quella autonomia di cui la modernità non può fare a meno. "Tutto è scomparso", affermava Medea, "ma una cosa mi resta: io". In fin dei conti, se l'io ci libera dall'idea che fra la morale e quella che si è soliti definire società esiste un legame analitico e necessario, non sarà più necessario attendere la Rivoluzione per iniziare ad attualizzarci: l'io come nuova possibilità strategica» (P. Veyne, *Michel Foucault. La storia, il comunismo e la morale*, tr. it. M. Guareschi, OmbreCorte, Milano 1998, pp. 76-77). Foucault è senza dubbio attratto dalla concezione etica degli antichi in cui vi scorge la possibilità di un'uscita dalla morale cristiana che satura lo spazio della soggettivazione. Al contrario gli antichi pensano l'esperienza della soggettivazione a partire dall'assenza di un codice morale che predetermina un ethos e che organizza in modo unilaterale la vita dei soggetti. L'etica antica disegna uno spazio che non sarebbe sovra-determinato da un ordine superiore ma che è l'esito di una *techné* che ha come oggetto la vita individuale (il *bios*), e che deve essere costantemente ricercata ed esercitata. L'etica rappresenta dunque la declinazione delle modalità del vivere attraverso l'instaurazione di un tipo di rapporto di sé a sé in cui il soggetto, a differenza della moralità cristiana, non è soggettivato da linee di forza esterne ma dall'attività di creazione del proprio sé. Definita come una forma da dare alla propria condotta e alla propria vita, l'etica, allora, consiste in una conquista quotidiana attraverso la prassi, la messa in questione de sé, del proprio modo di vivere. Proponendosi di formare negli individui la loro capacità di auto-determinarsi in quanto sé, l'etica costituisce un'esperienza formativa nei confronti di se stessi e degli altri. La letteratura in merito è anche in questo caso sterminata. Si faccia riferimento tra gli altri: J. Rajchman, *M. Foucault. L'éthique et l'œuvre*, in AA.VV., *M. Foucault philosophe. Rencontre Internationale*, cit., pp. 249-260; A. Pandolfi, *L'etica come pratica riflessa della libertà. L'ultima filosofia di Foucault*, in *Archivio III*, cit.; J. Revel, *La pensée verticale: une éthique de la problématisation*, in F. Gros, (a cura di), *Foucault. Le courage de la vérité*, cit.; J. Davila, *Ethique de la parole et jeu de la vérité* in F. Gros – C. Levy (a cura di), *Foucault et la philosophie antique*, Editions Kimé, Paris 2003; P. Cesaroni, *La distanza da sé. Politica e filosofia in Michel Foucault*, Cleup, Padova 2010.
- 62 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 54.
- 63 Ivi, p. 119-120.
- 64 Ivi, p. 129.
- 65 *Ibidem*. Se tutti i consulenti filosofici, in generale, sottolineano il legame con il mondo antico, Dipalo, in particolare, accentua la necessità di attingere dagli esempi della filosofia antica per "fare filosofia" oggi. Ancora meglio: premessa fondamentale all'agire consulenziale deve essere un modo di fare scettico, declinato come un radicale anti-dogmatismo, e una totale epoché. La competenza principale del consulente deve essere la capacità di affrontare e prendere in esame la visione del mondo del consultante (che è l'esito del suo vissuto) in maniera seria e senza pregiudizi ma anche in maniera critica, secondo quello spirito ironico tramandatici da Socrate. Si tratta quindi di utilizzare la cassetta degli attrezzi degli antichi responsabilmente sapendo dosare con equilibrio le emozioni e il pathos, esercitando un distacco consapevole ma allo stesso tempo mostrando cura e interesse, incitando all'auto-responsabilità senza rinunciare a una certa vocazione filantropica. Si vede come in uno specchio deformato la caricatura del ruolo del maestro-filosofo dell'età ellenistica in un gioco fragile (come direbbe Dal Lago) tra cura di sé e terapia degli altri. Cfr. F. Dipalo, *Consulenza filosofica e scetticismo antico*, in AA. VV., *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cit., pp. 17-23; Id., *Consulenza filosofica e saggezza antica*, in AA.VV., *Filosofia praticata*, Di Girolamo, Trapani 2008, pp. 35-48; Id., *Le pratiche filosofiche nel mondo antico. Voci e spunti per la pratica oggi*, in "Comunicazione filosofica" 2008, <http://www.sfi.it>, pp. 17-30.
- 66 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 136.
- 67 Ivi, p. 365.
- 68 Ivi, p. 137. Cfr. F. Gros, *Sujet morale et soi éthique*, cit., p. 233.
- 69 P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 32.
- 70 Ivi, p. 32.
- 71 R. Madera, *Che cos'è l'analisi biografica a orientamento filosofico?*, disponibile su <http://www.scuolaphilo.it/docs/Madera-abof.pdf>, p. 9.
- 72 Ivi, p. 59.

- 73 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 78. Cfr. M. Montanari, *La filosofia come cura. Percorsi di autenticità*, Unicopli, Milano, 2007. Sulla filosofia come forma della cura volta al benessere e al ben-vivere si può consultare anche G. Balistreri, *Prendersi cura di se stessi. Filosofia come terapeutica della condizione umana*, Apogeo, Milano 2006.
- 74 G. Giacometti, *stile di vita*, p. 18. Bencivenga afferma che la filosofia non è una materia esclusiva per pochi eletti, bensì una possibilità aperta per chiunque, una potenzialità ignorata che deve trasformarsi in una scelta praticata. L'invito è che la filosofia divenga una pratica costante e permanente comune e quotidiana come l'esercizio fisico. Sembra riecheggiare dappertutto il rimprovero kantiano sulla pigrizia e l'indolenza irragionevole dell'uomo "minorato". Cfr. E. Bencivenga, *Filosofia: nuove istruzioni per l'uso*, Mondadori, Milano 2000.
- 75 *Ibidem*, p. 15.
- 76 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 288-289. Vale la pena notare che su questo punto Foucault riprende quasi alla lettera Hadot: «La teoria filosofica senza esercizi spirituali è vuota ma gli esercizi spirituali senza riflessione sono ciechi» (M. Montanari, *Hadot e Foucault nello specchio dei Greci*, cit., p. 175). Cfr. M. Montanari, *Hadot e Foucault. Per una filosofia del profondo*, in "Rivista di psicologia analitica", n. 76/2007, pp. 63-74.
- 77 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 292.
- 78 *Ivi*, p. 12.
- 79 *Ibidem*.
- 80 *Ibidem*.
- 81 *Ivi*, p. 13. Queste pratiche sono riportate in auge dalla consulenza filosofica attraverso gli esercizi diaristici, il lavoro sulla sfera immaginativa ed emotiva, una ricerca mitobiografica di se stessi, la meditazione mescolata allo yoga (come propone per esempio Raabe), l'analisi biografica ripensata attraverso l'introspezione psicologica (come Mådera). Per tutto questo vedi M. Bardin, *Esercizi spirituali filosofici*, in M. Montanari, (a cura di) *Consulenza filosofica: terapia o formazione?*, cit.; M. Lo Russo, *Pratiche di esercizi spirituali. La "Compagnia di ognuno"*, in AA.VV., *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cit., pp. 199-209; S. Zampieri, *L'esercizio della filosofia*, Apogeo, Milano 2007; Id. *Quaderno della sera*, Lampi di stampa, Milano 2008. Sugli esercizi spirituali e autonarrazioni: D. Demetrio, *Autoanalisi per non pazienti. Inquietudine e scrittura di sé*, Raffaello Cortina, Milano 2003.
- 82 P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 59.
- 83 *Ibidem*.
- 84 *Ibidem*.
- 85 P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, cit., p. 65. «Peculiarità di un'arte dell'esistenza che non vuole irregimentare la vita, ma fornire a ciascuno degli strumenti perché possa trovare il proprio stile. Si tratta di una techné che non obbedisce a una regola, ma promuove una forma. [...] L'arte dell'esistenza, potremmo dire, fornisce gli strumenti necessari affinché ciascuno possa divenire un virtuoso della propria vita. Il virtuoso, infatti, è colui che può sganciarsi dall'obbedienza pedissequa alla regola per tentare soluzioni originali e produrre risultati inattesi» (C. Croce, *L'ombra di polemos*, cit., p. 224). Ciò apre la possibilità, come è noto, per Foucault, di un nuovo percorso etico a partire da una problematizzazione estetica fondata sulla libertà. Cfr. M. Foucault, *Tecnologie del sé*, a cura di L. H. Martin – H. Gutman – P. H. Hutton, Bollati Boringhieri, Torino 1992; E. Stimilli, *Per una "governamentalità" dell'esistenza*, in AA. VV., *Forme di vita*, n. 2-3/2004, p. 209-222.
- 86 P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 15.
- 87 *Ibidem*.
- 88 *Ivi*, p. 209.
- 89 *Ivi*, p. 210. Si tratta di inventarsi appunto possibilità di vita. Non cosa devo ma cosa posso all'interno di un quadro di esistenza. Ancora una volta l'etica apre lo spazio delle condizioni di possibilità.
- 90 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 18.
- 91 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 359. Foucault chiama questo processo la «soggettivazione della verità», oppure l'«intensificazione della soggettività». (M. Foucault, *Tecnologie del sé*, cit., p. 55).
- 92 P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, cit., p. 169.
- 93 *Ivi*, p. 169.
- 94 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 331.
- 95 M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 67. Cfr. P. Virno, *Quando il verbo si fa carne*, cit.

-
- 96 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 216. Per essere precisi Foucault si occupa esclusivamente della *parresia* ne *Il governo di sé e degli altri*, cit., e Id., *Il coraggio della verità*, cit. Per una dettagliata analisi della *parresia* foucaultiana: F. Gros, *La parrhesia chez Foucault (1982-1984)*, in AA. VV., *Foucault et le courage de la vérité*, cit., pp. 155-166; C. Levy, *Foucault et la parrhesia*, in L. Bernini, (a cura di), *Michel Foucault. Gli antichi e i moderni*, ETS, Pisa 2011.
- 97 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 293.
- 98 *Ivi*, p. 342.
- 99 *Ivi*, p. 274. La *parresia* non ha nulla a che vedere con la verità estratta durante la concezione cristiana della confessione. Per confessione, si può dire in maniera molto generale, Foucault intende un meccanismo di esposizione verbale che inaugura l'ermeneutica del soggetto, ossia un processo analitico della propria interiorità. In questo senso il titolo *Ermeneutica del soggetto* si riferisce, piuttosto, alle pratiche diffuse a partire dalla prima cristianità e non all'antichità che non conosce l'idea di una esplorazione interiore, né tanto meno quello di un obbligo all'estrazione della verità di sé. Le pratiche di verità, come l'esame di coscienza stoico per esempio, non sono paragonabili alla confessione cristiana poiché chi è incitato all'esame non deve farsi oggetto, oggettivarsi, in un discorso vero, quanto quello di predisporre, di creare le condizioni di possibilità, per potersi trasformare in un soggetto di verità, cioè in un soggetto capace di discorsi veri. La verità, quindi, non è un obbligo ma un modello della propria condotta di vita. Quindi non si tratta di decifrare o scoprire una verità recondita e nascosta nelle profondità dell'interiorità ma di costruire un soggetto morale indipendente e padrone di se stesso attraverso la forza della verità. Quello della confessione cristiana è un sistema di verità indotta che inchioda e si trasforma in obbedienza e assoggettamento al potere dei discorsi. Nel mondo antico invece, secondo Foucault, la narrazione di sé, la *parresia* è un atto riflesso di verità caricato del ruolo di produrre libertà e salvezza in chi la dice. Per questo motivo Foucault parla di soggetto di verità o di soggettivazione della verità. Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 60-63. Id., *Il combattimento per la castità*, in *Archivio Foucault, III*, cit., p. 183. Id., *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France 1979-1980*, tr. it. D. Borca – P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 2014. Su soggettivazione e obbedienza B. Karsenti, *La politica del fuori. Una lettura dei corsi di Foucault al Collège de France (1977-1979)*, in S. Chignola, (a cura di), *Governare la vita*, cit., pp. 82-87. Per una lettura della pastorale cristiana in Foucault anche M. Senellart, *La pratique de la direction de conscience*, in AA. VV., *Foucault et la philosophie antique. Actes du Colloque international du 21-22 juin 2001*, a cura di F. Gros – C. Levy, Kimé, Paris 2003, pp. 153-174. Cfr. M. Foucault, *Mal fare dir vero*, cit.; L. Cremonesi – A. I. Davidson, O. Irrera – D. Lorenzini – M. Tazzioli, *Da dove viene il sé? La forza del dir-vero e l'origine dell'ermeneutica del sé*, in "Aut-Aut", n. 362, cit., pp. 119-136. Per una lettura dettagliata dell'interpretazione foucaultiana dell'antichità e del primo cristianesimo cfr. A. Pandolfi, *Tre studi su Foucault*, Terzo Millennio Edizioni, Napoli 2000.
- 100 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 367. L'esatta citazione tratta da Seneca è «Se fosse possibile, preferirei lasciarti vedere i miei pensieri, piuttosto che tradurli per mezzo del linguaggio» (*ivi*, p. 359). Commenta Cremonesi: «In questa frase è, infatti, contenuta l'idea di una trasparenza del discorso che deve far transitare il vero nel modo più diretto possibile verso l'interlocutore, senza che niente venga ad aggiungersi. l'idea di trasparenza deve essere intesa, qui, in due sensi: come corrispondenza esatta tra le parole, il loro ordine ed il pensiero, ma anche come una sorta di invisibilità del discorso, che deve essere ridotto al minimo, nella sua elaborazione e costruzione, per permettere la *paradosis*, la trasmissione della verità. Seneca desidererebbe mostrare i suoi pensieri senza ausilio di alcuna costruzione retorica, come se il discorso fosse un semplice elemento grazie al quale il vero, nella sua essenza, passa dall'uno all'altro dei due interlocutori» (L. Cremonesi, *Michel Foucault e il mondo antico*, cit., p. 140).
- 101 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 364.
- 102 *Ivi*, p. 362.
- 103 M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 316.
- 104 R. Mådera, *C. G. Jung come precursore di una filosofia per l'anima*, in "Rivista di psicologia analitica", n. 76/2007, p. 53.
- 105 G. Giacometti, *Filosofia come stile di vita?*, cit., p. 18.
- 106 M. Foucault, *Politique et éthique: une interview*, in DE II, cit., pp. 1404-1405.
- 107 M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 317.
- 108 AA. VV., *Fare cose con la filosofia*, cit.

-
- 109 N. Pollastri, *Intervista*, in C. Arbini, *La consulenza filosofica. Pratiche filosofiche per le organizzazioni: origini, sviluppi, prospettive*, disponibile su <https://www.tesionline.it/v2/thesis-detail.jsp?id=36815>.
- 110 G. Giacometti, *Filosofia come stile di vita?*, cit., p. 16.
- 111 *Ivi*, p. 17. In ciò sarebbe contenuto secondo Achenbach la differenza tra arte di vivere e capacità di saper vivere: «L'arte di vivere concepisce la vita come un problema estetico, e per questo sensibile. La vita viene guardata, e la vita perfetta è la vita bella. Al contrario, la capacità di saper vivere non guarda la vita e non si fida dei sensi. Il suo organo, se lo si può chiamare così, è quell'orecchio interiore che si dischiude e quell'occhio della fronte che si apre: quest'altro occhio non vede ma percepisce» (G. Achenbach, *Saper vivere*, cit., pp. 75-76). Pur non condividendo la polemica di Hadot sull'artista della vita come un dandy foucaultiano, alla concezione di vita come arte, Achenbach predilige quella di vita come sapere e quindi ricerca: la vita è qualcosa che si impara, è qualcosa su cui ci si esercita. L'accostamento estetico, invece, fa pensare troppo repentinamente al tentativo di raggiungere la perfezione o di farne un capolavoro. Non si tratta di ottenere risultati, la felicità o il piacere di vivere ma di raggiungere la capacità di essere se stessi: «Cerca di essere degno della felicità» (*ivi*, p. 78). All'unicità e all'originalità dell'opera d'arte preferisce l'autenticità, alle soluzioni per vivere bene la domanda sul senso della vita. La filosofia non insegna l'arte della vita perché è imprescindibile dall'esperienza, dal contesto, dalla situazione. Ancora una volta appare evidente l'eredità di Hadot «per parte mia, credo nella possibilità che l'uomo moderno viva non già la saggezza [...] ma un esercizio sempre fragile, sempre rinnovato, della saggezza» (P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 181).

CAPITOLO V

Capitalismo filosofico

1. Prologo

Un'analisi rigorosa dell'esperienza della consulenza filosofica, che sia veramente critica, non può prescindere dal prendere in esame il ruolo che la filosofia ricopre nel momento in cui entra in azienda. Nel sodalizio con l'organizzazione aziendale sarebbe contenuta la vera posta in gioco dell'esperienza di consulenza filosofica e in qualche misura anche la sfida attuale della filosofia.

Non si tratta di credere a un'adesione neutrale della filosofia all'ideologia del capitalismo contemporaneo, che abbiamo chiamato post-fordista e che integrerebbe all'interno del rapporto di produzione il discorso filosofico per mistificare la sua realtà.

Vi sarebbe, a mio avviso, una più stretta connessione tra il discorso della consulenza filosofica e quello che chiamiamo il contesto manageriale del lavoro contemporaneo.

La filosofia del *management*, ormai da trent'anni a questa, concepisce un discorso di razionalizzazione dell'organizzazione aziendale basato su programmi di formazione e di sviluppo del carattere personale, della produzione, in modo da sviluppare delle soggettività autoimprenditoriali che abbiano perfettamente introiettato le tecniche manageriali di organizzazione del lavoro postfordista: flessibilità e concorrenza. Il cosiddetto paradigma toyotista comporta un coinvolgimento totale; autonomia ed *empowerment*: in una parola la governamentalità neoliberale funziona attraverso l'autogoverno degli individui in quanto manager di se stessi e imprenditori del proprio capitale umano. La diffusione e la generalizzazione della forma impresa, come forma di vita, inaugura un inedito sodalizio tra la formazione manageriale e i processi di soggettivazione. Come intravede Foucault, si assiste a una totale interiorizzazione della razionalità neoliberale tramite la creazione della nozione di risorsa umana intesa come correlato di una precisa tecnologia di potere, nozione, quindi, tutt'altro che neutrale.

Ancora meglio: i temi della consulenza filosofica costituiscono in qualche modo la condizione di possibilità del discorso e delle pratiche del management aziendale nel

campo della gestione e dello sviluppo delle risorse umane. La consulenza si intreccia e si impasta con i temi letteratura aziendale riguardante la formazione, la gestione, lo sviluppo e la valorizzazione del capitale umano, o risorse umane.

La consulenza filosofica fornisce, allora, la giustificazione discorsiva alla tessitura del discorso post-fordista incentrato, come abbiamo visto, sulla necessità del cambiamento del paradigma del lavoro, basandosi, all'interno di una mutata incertezza dei mercati, sulla continuità tra capitale e lavoro. E non solo: la filosofia, rappresentata dal consulente filosofico, sarebbe investita del compito di operare una conversione etica all'interno del mondo del lavoro.

Anche in questo caso, non potendo prendere in esame la vastità della produzione teorica anche soltanto italiana, europea e americana delle pratiche filosofiche nelle aziende, scegliamo di analizzare solo alcuni autori e ancora più specificamente quei luoghi in cui si mostra evidente, ai nostri occhi, l'emergere della nostra tesi: un'adesione completa e totale, quanto probabilmente inconscia, delle pratiche filosofiche all'attuale paradigma economico-politico. Ci rimettiamo, in pratica, alle analisi di Pollastri e Cervari, che in un testo di circa dieci anni fa, *Il filosofo in azienda*, espongono la necessità e rivendicano l'utilità della filosofia in azienda; e soprattutto al lavoro di Stefania Contesini, che in un libro di recente pubblicazione, *La filosofia nelle organizzazioni*, tratta in maniera lucidissima – forse più di chiunque altro – i pro e i contro di questo fenomeno. Proprio perché la sua ricerca si pone alla fine di un lungo percorso di accumulazione teorica, Contesini coglie tutti gli attriti e i nodi problematici della questione, non rifiutandosi di dialogare perfino con “il nemico” e con i suoi critici. Inoltre, vale la pena di prendere in considerazione anche un altro testo dedicato più precisamente alla formazione della figura del manager, *Leadership riflessive* di Andrea Vitullo, in cui si mostra palesemente l'adesione del management al paradigma foucaultiano della cura¹.

È chiaro che il contesto della filosofia nelle organizzazioni è molto più ampio del quadro italiano e meriterebbe senza dubbio un'attenzione specifica, fermo restando che la base teorico-concettuale fondante è la medesima².

Tuttavia la nostra scelta dovrebbe essere sufficiente alla definizione del quadro teorico che s'intende circoscrivere.

2. *La filosofia in azienda*

Pollastri e Cervari, immaginando di essere dei consulenti filosofici redarguiti da un poco avveduto manager aziendale, sintetizzano l'emarginazione del ruolo sociale della filosofia con il monito utilitaristico dell'efficienza: «Qui si lavora, non si fa filosofia!»³. Se, quanto detto riuscirà ad essere dimostrato, e si giungerà a affermare che la filosofia non solo ha introiettato ma è diventata essa stessa il paradigma lavorativo dominante, molla di produzione della ricchezza capitalistica, allora verrà naturale rovesciare l'esclamazione per far dire a quel manager: “Qui si lavora, si fa filosofia!”.

Il sodalizio tra la filosofia e l'organizzazione aziendale non è un fenomeno recente e rientra nell'orizzonte della trasformazione in senso manageriale del lavoro che prevede proprio un ripensamento della gestione e dei rapporti all'interno delle aziende. L'introduzione della filosofia all'interno delle aziende, i cui primi esperimenti risalgono più o meno alla metà degli anni '80, va inquadrata all'interno di un più vasto movimento che ha, per esempio, nel *coaching*, nel *mentoring* e nel *counseling* i suoi principali richiami⁴.

Queste attività di consulenza all'interno dell'organizzazione industriale post-fordista, proprio in quanto esito del processo di trasformazione neoliberale del lavoro, si concentrano non sull'aspetto tecnico-specialistico di problemi specifici, ma su quelle che chiameremo, competenze trasversali che spaziano dall'area cognitiva a quella relazionale, e infine etica. Alla luce della trasformazione flessibile della produzione postfordista, allora, è bene precisare che queste forme d'esperienze di consulenza pre-consulenza filosofica sono già iscritte nel paradigma postfordista e quindi estranee a un modello rigido e gerarchicamente strutturato che richiede consulenze di “esperti”. Mentre, come abbiamo visto, il sistema taylorfordista conosce una netta distinzione sia spaziale sia temporale tra la sfera del lavoro e quella del non lavoro, il paradigma postfordista di contrario non opera questa separazione, dal momento che la forma-impresa è ricollocata esattamente nella soggettività e il rapporto del soggetto con se stesso diventa una questione di management. Si tratta, in altre parole, di quella che abbiamo chiamato, con Foucault, la teoria del capitale umano e del soggetto-impresa.

Il lavoratore post-fordista trasformatosi in capitale umano, e quindi in risorsa per l'impresa, investito del ruolo di imprenditore della sua persona, converte il suo lavoro in una prestazione volta allo sviluppo, accrescimento, arricchimento del suo potenziale prima di tutto personale e quindi professionale. Abbiamo visto che il lavoro si trasforma in un processo di crescita personale applicabile ad uno spazio senza confini in cui la distinzione tra un tempo e uno spazio del non-lavoro perde ragione di essere. Il mutamento in senso immateriale del lavoro pone, allora, l'accento sulla realizzazione personale, sulla centralità della conoscenza di sé, sulle proprie competenze "naturali", sul proprio talento. L'azienda si configura come lo spazio di realizzazione di questa crescita, a essa spetta il compito di fare del lavoro un'esperienza di vita, di offrire al suo lavoratore, divenuto, come vedremo, un collaboratore, un'esperienza di partecipazione coinvolgente e formativa. Si realizza, in questa maniera, una commistione tra il progetto dell'azienda e quello di vita individuale del singolo lavoratore, nella misura in cui la prima plasma e assorbe la seconda. In questo senso si richiede un'inedita partecipazione – è questo il capolavoro del neoliberalismo – in termini di energia e motivazione da parte del lavoratore e il suo coinvolgimento in prima persona: con il taylorismo l'impresa aziendale diviene un luogo di autentica promozione dell'individuo⁵.

Alla luce di ciò, appare chiaro che il lavoro è lo spazio in cui il sé manifesta se stesso e la propria libertà proprio nella misura in cui il lavoratore smette di essere un impiegato salariato, mera forza lavoro e diventa un imprenditore attivamente coinvolto nell'impresa di se stesso.

A partire dalla mutazione post-fordista del lavoro si avvia, quindi, nella seconda metà del Novecento, un vasto movimento teorico di ristrutturazione delle strutture interne alla azienda, adattabili alla nuova concezione della relazione di lavoro basata, possiamo dirlo anche senza indugi, sul ripensamento in senso non conflittuale del rapporto tra capitale e lavoro. Questa nuova "visione" aziendale si fonda, appunto, sull'idea che la ricerca della produttività non ostacoli una forma di umanizzazione del lavoro. Allo stesso modo, la nuova riorganizzazione aziendale, che apre all'ormai vastissimo campo del management, fa emergere la figura, fondamentale inedita nel panorama fordista, del manager: come una specie di terzo elemento fra capitale e lavoro.

La teoria del management, che non possiamo trattare in maniera estesa qui, ci serve come una costellazione entro cui collocare l'emergenza della consulenza filosofica, e

deve essere in questo senso considerato, proprio alla maniera foucaultiana, come una modalità di gestione governamentale del potere.

Tutto ciò apre degli scenari nuovi caratterizzati, da un'insolita connessione tra l'efficienza produttiva e benessere dei lavoratori, fino, di fatto, alla simultaneità negli obiettivi: accrescendo il benessere dell'individuo aumenta la performance dell'organizzazione stessa. Per la prima volta la produttività si abbina con l'agio dei lavoratori in una, come vedremo, problematica interiorizzazione a livello della soggettività dei processi di produzione.

Proprio alla luce della metamorfosi del lavoro, di cui abbiamo parlato, subentra una concezione organicistica dell'azienda vista come l'ambiente in cui i lavoratori trascorrono la maggior parte della loro esistenza, in cui vivono e si formano interagendo con altri. Essenziale risulta, allora, instaurare relazioni solide e serene al fine di raggiungere il cosiddetto benessere lavorativo: «Un'organizzazione all'interno della quale le relazioni reciproche non siano buone e un'azienda che arranca, nella quale nessuno lavora bene, perché ciascuno è frustrato, timoroso, guardingo»⁶.

La grande famiglia delle consulenze aziendali, quindi, ha come obiettivo prendere in esame e risolvere problematiche organizzative, migliorare l'ambiente e il clima lavorativo, coadiuvare nell'accettazione e nella comprensione dei cambiamenti lavorativi, strategici, produttivi, tecnologici, aiutare a motivare i lavoratori, collaborare nella riprogettazione dei processi. Introduce «un cambiamento che cura situazioni disfunzionali o introduce condizioni migliorative in grado di perfezionare processi, prodotti e servizi in vista di migliori performance dell'organizzazione»⁷. Attraverso le pratiche di *coaching*, *mentoring*, *counseling* si acquisiscono le modalità con le quali è possibile ottenere la motivazione e le abilità necessarie per affrontare, risolvere e gestire una nuova situazione o far fronte al cambiamento. Atteggiamenti indispensabili ed essenziali per la realizzazione lavorativa e personale degli individui.

Benessere organizzativo, sviluppo e miglioramento delle persone, valorizzazione e realizzazione di sé, incremento della qualità della vita: «Se le persone sono più soddisfatte e realizzate, anche il clima lavorativo migliora, la produttività aumenta e i risultati per l'organizzazione sono tangibili a tutti i livelli»⁸. Circolazione di valori condivisi nello spazio di lavoro collettivo e percepibili all'esterno. È questo il grande obiettivo delle risorse umane: rendere i dipendenti soddisfatti. Non bisogna dimenticare

il legame tra il programma delle risorse umane e quello della consulenza filosofica: essa nasce infatti esattamente nell'orizzonte delle risorse umane che hanno come obiettivo mantenere gli equilibri all'interno dell'organizzazione e ancora più in generale allineare gli obiettivi dell'azienda con quelli delle persone. Il benessere «dovrebbe riguardare il modo stesso di stare al lavoro. Solo così il lavoro può diventare una dimensione che favorisce l'espressione di sé e il luogo in cui mettere a frutto le proprie capacità»⁹.

La trasformazione dei lavoratori è direttamente proporzionale al grado di considerazione e di incisione che possiedono all'interno dei processi e delle modalità di lavoro. Questa nuova riconsiderazione del lavoratore darebbe vita a un modello circolare in cui i destinatari del cambiamento sono invitati a «esprimere idee, proposte, soluzioni a partire dalla percezione dei bisogni e delle urgenze avvertite nello svolgimento dell'attività quotidiana»¹⁰. Essi ricoprono un ruolo attivo, retroagendo l'una sull'altra, e non solo di mero adeguamento al contesto che muta.

A partire dagli anni Ottanta del secolo scorso la riorganizzazione taylorista del lavoro passa attraverso una riorganizzazione della struttura aziendale, un ripensamento di tutte le figure all'interno dell'azienda attraverso un sistema non gerarchico e non verticistico ma manageriale.

L'azienda, divenendo uno spazio di crescita e di formazione, riveste un ruolo che possiamo definire in senso ampio "culturale": apparato organico di significati condivisi, di valori, credenze, linguaggi, norme, rituali, e perfino leggende e miti relativi agli "eroi aziendali"¹¹. Il cambiamento organizzativo passa attraverso un cambiamento nell'ordine del simbolico: la svolta immateriale del capitalismo post-fordista.

Ed ecco il punto: in un sistema produttivo immateriale, quindi, il livello più propriamente tecnico, procedurale, strategico lascia il posto a quello del sapere e della conoscenza, dei valori, dei simboli. Si parla a tal proposito di filosofia aziendale.

La riorganizzazione passa attraverso un cambiamento culturale: il sistema taylorista impone una torsione prospettica dello sguardo per cui le stesse aziende diventano sistemi culturali; vale a dire: un dominio di significati unanimemente accettati, condivisi, interiorizzati, e trasformati in comportamenti quotidiani. L'organizzazione aziendale, nell'epoca taylorista, diviene un universo di senso che organizza, orienta e influenza i comportamenti, il modo di vita, il modo di essere del lavoratore.

L'organizzazione nella modalità di lavoro contemporaneo imbastisce una capillare forma di razionalizzazione dei comportamenti, influenzando direttamente le condotte degli individui che ne fanno parte. Ma non solo: vi è anche una tessitura simbolica estremamente strutturata che permette di impostare le aziende come “micro-società”, comprensive appunto di un raffinato sistemi di credenze, e di valori condivisi. Tutto ciò appunto è definito “cultura organizzativa” e costituisce la vera e propria posta in gioco del *management*.

L'organizzazione aziendale appare, dunque, il centro propulsore della produzione, l'unità di misura che tiene insieme tutti gli elementi: la gestione del potere, il ruolo e l'importanza della gerarchia, le modalità di comunicazione e di trasmissione delle informazioni. Il perseguimento degli obiettivi pianificati passa attraverso la condivisione di schemi di significato, attraverso un impianto “culturale” che diviene essa stessa performante.

Le pratiche di *counseling* e *coaching* servono alla condivisione della *mission*, intesa come piattaforma di intenti di obiettivi, sentita e compartecipata che definisce l'identità di un'azienda. La *mission* è anche il fine, lo scopo, la ragion d'essere di un'azienda. Queste pratiche sono adibite esattamente alla chiarificazione della “missione” d'impresa proprio perché «una *mission* sempre meno chiara e sottomessa al successo fine a se stesso, l'accantonamento dei principi e la riduzione del senso dell'agire organizzativo al mero raggiungimento di obiettivi economici portano al venir meno del senso di appartenenza e della motivazione degli individui e della coesione del team»¹². Educando alla riflessione e alla consapevolezza del lavoratore, e quindi all'interiorizzazione, del significato, del ruolo e del valore sociale dell'azienda l'obiettivo diventa quindi «l'allineamento dei valori e degli obiettivi delle persone a quello dell'organizzazione»¹³. Nella misura in cui l'organizzazione diventa, un apparato discorsivo di sapere, risulta essenziale che essa si doti, oltre che di un alto compito, anche di una visione ampia e trasparente d'impresa (la cosiddetta *vision*). Questa nozione ricopre effettivamente una vasta gamma di significati, che non possiamo esplicitare, ma che in linea generale coincide con l'universo di valori sui quali l'organizzazione si fonda: «All'interno dell'organizzazione, la *vision* è più di un progetto strategico: è una nobile vocazione suscettibile di fare proseliti tra i dipendenti di ogni livello, nel nome di un ideale morale e di una visione del mondo “a cui tendere”»¹⁴. In questo senso lo spazio di azione della

vision è ad ampio raggio: rientrano in tale concezione le idee, le prospettive, le regole di comportamento, i codici, i linguaggi, i modi di relazionarsi, le rappresentazioni sociali, l'immaginario collettivo dell'azienda. Essa consiste di fatto nel modello comportamentale dell'impresa. Svolge, in questa maniera, un intento essenzialmente etico che assolve il ruolo di legare gli obiettivi di un'impresa a un obbligo e a una responsabilità morale. E non solo: nella *vision* rientra anche una sorta di proiezione delle prospettive e delle aspettative future calibrate in base alla *mission*.

La *vision* deve comprendere tutto, il fine e il percorso da intraprendere: «Il dove e come andare, il cosa diventare»¹⁵ dettando in questo modo le coordinate per fondare l'identità dell'azienda. Essa ne rappresenta senza dubbio l'orizzonte ontologico, etico, ideologico e in un'ultima istanza spirituale. La *vision*, infatti, rispecchia lo spirito di un'organizzazione che, in un sistema post-fordista, ne diventa naturalmente la molla principale della produzione della ricchezza. È per questa ragione che risultano essenziali le figure dei vari *coachs* che lavorando sulla consapevolezza dei dipendenti, sulla condivisione etica dei valori, sulla responsabilità personale contribuiscono a creare quella che Vitullo chiama la responsabilità sociale dell'impresa: «La nostra prima responsabilità etica è dunque la responsabilità del riconoscimento e cioè accorgersi della presenza dell'altro, l'essere sensibili alle sue richieste e il prendere posizione»¹⁶.

Queste operazioni di consulenza hanno quindi l'obiettivo di aprire varchi etici all'interno del lavoro aziendale, non solo attraverso la definizione di valori e obiettivi ma anche attraverso la elaborazione della cosiddetta carta etica: «Lo spazio etico in azienda infatti non è un dato a priori cui aderire, ma il risultato di un processo nel quale si costruisce un mondo comune fatto di valori, principi e regole in cui le persone possano riconoscersi»¹⁷. Queste operazioni di *counseling*, tuttavia, risultano, come vedremo diffusamente fallimentari poiché intrinsecamente subordinate a una logica strategica legata in ultima istanza all'accrescimento del profitto. A partire dall'assunto di base che «tanto più i valori sono condivisi tanto più è probabile che tutti vi aderiscano»¹⁸ il rimprovero principale che i consulenti filosofici muovono alle esperienze in azienda antecedenti a quella filosofica è, allora, di strumentalizzare l'aspetto etico per un fine esterno a se stesso, che è appunto il profitto.

Motivazione, *mission* e *vision*, devono essere, invece, come afferma Vitullo, fini per se stessi e non mezzi. Devono rappresentare l'esito di un'adesione spontanea, consapevole, motivata e non imposta dall'alto.

A questo serve la filosofia in azienda: a ragionare diffusamente sulle ragioni della propria obbedienza.

La consulenza filosofica prende le distanze dalle altre esperienze di *counseling* per un altro fattore importante che merita di essere citato. Basandosi su una ragione di tipo strumentale, le esperienze consulenziali all'interno delle organizzazioni servono a risolvere i problemi eminentemente relazionali intervenendo nello spazio di azione delle risorse umane¹⁹. Non competono, dunque, in quella gamma di problemi di tipo tecnico-specialistico in cui è richiesto l'intervento di un esperto, ma in quella macro-categoria in cui rientrano le frizioni interne all'ambiente del lavoro, tra personale e dirigenti, alla comunicazione tra dipendenti e manager, alla gestione della cooperazione, dell'interazione tra i lavoratori, dell'emotività propria e altrui e via dicendo.

Queste esperienze di consulenza aziendale sono inevitabilmente connesse alla "cultura terapeutica" che, come abbiamo visto, da Achenbach in poi diviene il principale bersaglio polemico della consulenza filosofica, uniformando, anche nel caso del contesto aziendale, qualsiasi questione a un disagio di tipo psicologico e in ultima istanza a un disturbo. Si diffonde «una psicologia di massa come soluzione e rimedio ultimo di tutti i disagi e le fragilità emotive»²⁰.

L'eccessivo interesse per l'aspetto psicologico si manifesta in una sorta di estremizzazione sintomatologica che fa rientrare nel quadro clinico-analitico di un disturbo psicologico tutta la sfera riguardante i rapporti con il proprio sé e con gli altri e di conseguenza anche di essi nell'ambiente più strettamente lavorativo.

La critica alla eccessiva psicologizzazione di tutti comportamenti umani comporta, come sappiamo, una generalizzazione di un modo di essere e di agire improntato alla terapia che Contesini chiama giustamente *ethos* terapeutico. Questa inclinazione porterebbe, come vedremo meglio più avanti, all'insorgenza di un atteggiamento passivo e deresponsabilizzato che «crea un *habitus* mentale e comportamentale che depotenzia i soggetti delle loro risorse. Chi chiede una consulenza filosofica è spesso qualcuno che non si sente malato ma incapace di autonomia nella gestione di se in relazione con il mondo»²¹. Oltre il binomio normalizzante della malattia-sanità, che

agisce entro una cornice inevitabilmente terapeutica, la consulenza filosofica, smarcandosi dalla dimensione psicologica, si concentra su altri aspetti, che tra poco analizzeremo nel dettaglio e che possiamo sintetizzare come “capacità critica”.

La consulenza filosofica, infatti, esercita il controllo su una sfera esistenziale dell'essere umano che trascende l'ambito della gestione emotiva o della disfunzione psicologico-cognitiva. Evitando di impelagarsi nella dimensione inconscia dei vissuti e di scavare nel passato, come il metodo della psicologia prevede, la filosofia, imprime un inedito atteggiamento riflessivo volto all'interpretazione, la comprensione e la risoluzione delle questioni. La prima consapevolezza su cui assicurarsi sta nel fatto che «la filosofia nel nostro contesto epocale possa costituire una forma di interlocuzione tra soggetti e tra soggetto e mondo con una competenza diversa dalla razionalità scientifica e da quella che caratterizza le scienze umane, in *primis* la /le psicologie»²².

All'interno delle organizzazioni in cui domina una forma di ragionamento di tipo strumentale legato esclusivamente al profitto, allora, la filosofia può incaricarsi del ruolo di elaborare un'analisi concettuale che sia precedente a quella dei paradigmi operativi. Bisogna superare questo reciproco disinteressamento:

«Cosa farebbe Socrate oggi? Con ogni probabilità Socrate andrebbe nel cuore del centro economico e politico delle nostre città, nei luoghi dove incontrare mercanti, banchieri, politici, cittadini e manager affannati con i loro business; luoghi che hanno sostituito le piazze ma che contengono le riunioni, i consigli di amministrazione, le conferenze, le discussioni. Entrerebbe nei nostri uffici, nelle aziende [...] nei luoghi del business, dove si prendono le decisioni e si scambiano idee intorno al dio denaro»²³.

Proprio come in Grecia, secondo Vitullo, la filosofia recupera un ruolo pratico inserendosi nella quotidianità, che nell'epoca contemporanea è rappresentata dalle aziende, che diventano imprescindibili momenti del reale e che, proprio per questa ragione, non possono essere ignorati dal pensiero teoretico. La filosofia rappresenta quindi il momento e il luogo per rielaborare e problematizzare l'attualità. Trovando la sua ragione d'essere nelle organizzazioni, la filosofia è «la migliore amica del manager»²⁴. Bisogna, come dicono Pollastri e Cervari, fare della filosofia una disciplina su cui investire, «investire in filosofia»²⁵.

Per le sue caratteristiche, che avanti vedremo nel dettaglio, la filosofia costituisce

«un imprescindibile momento del nostro vivere nel mondo, capace di favorire una migliore comprensione della realtà e la scoperta di nuovi modi di affrontarla, allora il fatto che essa possa trovare spazio nel

mondo delle organizzazioni dovrebbe essere salutato con grande entusiasmo. Specie in un momento di grave crisi generalizzata come quello che stiamo attraversando in questi anni»²⁶.

3. *Le competenze filosofiche*

Il nostro scopo, conviene ribadirlo, è analizzare le ragioni per le quali la filosofia, secondo i consulenti filosofici, lungi dall'essere morta o finita, debba essere considerata tanto essenziale nella nostra attualità da risultare la garanzia etica dell'organizzazione aziendale²⁷. O per lo meno se non di legittimazione si deve parlare, dal momento che ai fini del nostro discorso è ancora troppo presto per farlo, bisogna pur insistere sulla netta rivendicazione della necessità della filosofia per il nostro tempo e della sua riconosciuta affermazione di utilità pratica e sociale. La consulenza filosofica rivendica questo interesse, o meglio, questo amore per l'attualità – Vegleris parla proprio di filosofia del quotidiano – circoscrivendo lo spazio della nostra quotidianità all'ambiente dell'azienda²⁸. Una filosofia che si occupa del quotidiano è una filosofia che ha come compito la descrizione del lavoro concreto che il filosofo può svolgere in azienda. Agire dentro un'organizzazione aziendale: questo il modo in cui la consulenza filosofica pensa il modo di essere attuale della filosofia.

Premessa generale di questo discorso è la considerazione della filosofia come un esercizio del pensiero critico rigoroso caratterizzato da un'alta capacità di astrazione, dall'immediato concreto e dalla contingenza, «abitudine al libero confronto delle idee, desiderio di approfondire e chiarire le implicazioni dei pensieri e dei discorsi»²⁹.

Vale anche per l'esperienza della consulenza filosofica in azienda, insomma, quanto detto per la consulenza in ambito privato. Si potrebbe dire meglio che quella "aziendale" rappresenta una sotto-categoria della consulenza filosofica adattata ad un contesto più circoscritto e definito e quindi meno aperto alla variabilità di occasioni e di situazioni che la innescano. Inserendosi in un ambito ben determinato risulta più agevole definire la funzione del consulente e soprattutto i destinatari (lavoratori e dirigenti o manager). Per quanto riguarda la funzione si può effettivamente affermare che sono due i compiti che la filosofia può svolgere in un'azienda: formare e fornire una consulenza. Questi due compiti «formazione e consulenza, pur con accenti differenti – la prima focalizzata sull'apprendimento di conoscenze e capacità, la seconda sulla

risoluzione di eventi critici della vita organizzativa – si qualificano come risposte specifiche alle diverse problematiche organizzative e professionali»³⁰.

Sul secondo aspetto, e sul significato ben specifico che il termine consulenza assume per le pratiche filosofiche non credo sia necessario soffermarsi ulteriormente anche se avremo modo di parlarne ancora più avanti. Basti dire che «con il termine consulenza ci si riferisce a un'azione svolta ad affrontare e risolvere con metodi e strumenti diversificati problematiche organizzative (processi, definizione dei ruoli, organizzazione del lavoro, sistemi di gestione»³¹. Si tratta di fornire mezzi per rispondere alle innovazioni e ai cambiamenti, a organizzare meglio le risorse e correggere le disfunzioni delle relazioni contribuendo a creare un migliore spazio lavorativo. Anche in questo caso, come nella consulenza a privati, si può trattare di esperienze *vis-à-vis* o di gruppo, volte a puntare l'accento sull'aspetto inter-attivo delle due parti in gioco.

In realtà, come vedremo, le due funzioni finiscono sostanzialmente per equivalersi poiché non rappresentano due momenti separati all'interno della pratica della consulenza filosofica: il momento della consulenza che si configura come dialogo è sempre formativo e viceversa il momento formativo è intrinsecamente dialogico. La natura intrinsecamente “consultiva” della filosofia si sposa e ancora meglio coincide con la sua natura intrinsecamente formativa.

Beninteso formativo non ha in questo caso nulla a che vedere con un'operazione didattica o pedagogica. Al contrario, come abbiamo già visto, la consulenza filosofica osteggia la filosofia tradizionale proprio per la sua inclinazione a presentarsi “solamente” come insegnamento, scolastico o universitario non importa, come indottrinamento, mero travaso di informazioni e conoscenze, in senso eminentemente nozionistico e volto alla mera erudizione. Al contrario la consulenza filosofica si propone di inaugurare «un nuovo spazio il cui fine sia l'agire-in-comune, il pensiero, il dialogo, la creazione di una comunità di ricerca nella quale ci si sforza di non riprodurre le asimmetrie presenti nei luoghi tradizionali di produzione della conoscenza»³². Il ruolo formativo della consulenza filosofica in generale e nelle aziende in particolare, deve essere declinato in una prospettiva anti-accademica, inoltre, nel senso di provare a ricercare altri spazi (oltre ad altri modi) in cui “fare filosofia” diversi da quelli tradizionali. Questi spazi servono anche per sperimentare un altro modello di relazione, diverso da quello “classico” insegnante-allievo, dentro la quale la filosofia “si fa”. Ci

sarebbe una stretta connessione, o forse ancora meglio un vero e proprio riadattamento del concetto antico di formazione, che abbiamo visto nel capitolo precedente e che mal si adatta alla concezione moderna di insegnamento:

«Formarsi significa dotarsi di una *forma mentis*, di capacità e caratteristiche personali che permettono di affrontare una realtà in costante mutamento, sempre più interconnessa, aperta al nuovo e al possibile, in una condizione di forte spaesamento, precarietà e incertezza che tocca tutti gli ambiti del vivere; significa essere aperti e attivi nella messa in discussione e ridefinizione dei molteplici aspetti – operativi, cognitivi, affettivi e sociali – che caratterizzano le nostre esistenze»³³.

Si tratta di “fare apprendere” a costruire i propri percorsi di vita e i percorsi formativi, contribuendo a far sviluppare nelle persone le capacità necessarie per affrontare la vita, in ambito lavorativo e ed extra-lavorativo (pur non avendo senso una tale separazione), a reggere le imprevedibilità della vita e di quella lavorativa in generale, a essere capaci di re-inventare se stessi e la propria condizione di lavoratore escogitando alternative per “restare al passo con i tempi”. Formazione non è addestramento bensì «formazione sul soggetto delle sue qualità/capacità di orientarsi e di agire nel mondo del lavoro postindustriale»³⁴.

Conseguentemente con la metamorfosi post-fordista del lavoro e la gestione manageriale dell'impresa, le organizzazioni aziendali acquistano esse stesse una dimensione intrinsecamente formativa nella misura in cui divengono l'orizzonte di senso della vita degli individui. Si incaricano, allora, del compito di fare dei propri lavoratori degli esseri capaci di orientarsi, di interagire, di progettare la propria esistenza continuamente, in modo autonomo e flessibile, attraverso una equilibrata gestione di saperi, conoscenze e esperienze personali. Il ruolo formativo è, in questo senso, perfettamente in linea con il sistema post-fordista vigente, con quel *lifelong learning* o “apprendimento durante il corso della vita” che caratterizza la “società della conoscenza” che abbiamo analizzato nel secondo capitolo.

In quel capitolo abbiamo focalizzato l'attenzione sulla centralità che la “vita della mente”, la capacità intellettuale dei lavoratori assume per la produzione della ricchezza attuale: «Le organizzazioni, nella cosiddetta società dell'apprendimento continuo, del *life long learning*, sono chiamate ad essere luoghi nei quali, oltre alle tradizionali capacità tecnico-specialistiche, sia possibile esercitare e incrementare altre capacità più generaliste»³⁵. In questo senso le organizzazioni si presentano come il luogo in cui si

produce ricchezza proprio perché in esse le capacità più generali e allo stesso identificative dell'essere umano (che con Virno chiamiamo specie-specifiche) non solo sono messe al lavoro ma sono anche create e educate. Attraverso di esse l'essere umano si realizza come persona: va da sé, allora, l'equazione tra impresa e realizzazione personale.

Il ruolo formativo assolve, dunque, il compito greco. Dovrebbe cominciare a profilarsi in maniera chiara come quanto detto nel secondo e nel quarto capitolo converga perfettamente nel discorso che stiamo imbastendo.

Consapevole di questa trasformazione, allora, anche la formazione deve essere in grado di saper adattare la capacità cognitiva e la soggettività dei lavoratori ai cambiamenti tecnologici e più in generale economici. Anche la formazione deve declinarsi in senso "esperenziale", configurandosi quindi come un'esperienza distesa lungo tutto l'arco della vita. Si tratta, quindi, di un «modello di apprendimento fondato sull'esperienza cognitiva, emotiva e sensoriale del soggetto, facilitato e reso più proficuo dalla relazione e dal confronto vissuti all'interno di un gruppo in apprendimento»³⁶. Un modello di apprendimento basato sull'esperienza verte sul primato dell'azione e della ricerca come forma principale di conoscenza.

All'interno di questo contesto niente di meglio della filosofia!

Se essa, infatti, alla maniera antica si presenta come stile di vita, la filosofia risulta necessaria dato che adempie all'ambizione formativa della società della conoscenza contemporanea. La filosofia in quanto sapere razionale e riflessivo, riesce a rispondere come nessun'altra disciplina allo spirito del tempo. L'esercizio della razionalità filosofica è utilizzato come sguardo critico sulla realtà delle organizzazioni contemporanee e sulla visione emancipativa proposta dalle teorie manageriali umanistiche e progressiste³⁷.

Formare deve essere inteso, dunque, come la capacità di attivare delle abilità complesse di tipo relazionale, analitiche, intellettive, che chiamiamo competenze: «Con il termine formazione si intende qualsiasi attività con la quale ci si propone intenzionalmente di fare apprendere competenze (conoscenze, capacità e atteggiamenti da attivare in un contesto professionale e non)»³⁸. Formare significa in una parola creare competenze. Ritorna qui l'idea della formazione come mezzo per valorizzare il capitale umano. La creazione di percorsi formativi all'interno dell'azienda determina l'analisi dei cosiddetti

“fabbisogni formativi” e la definizione degli obiettivi della formazione che si possono suddividere in aree delle conoscenze (sapere), delle capacità (saper fare) e della personalità (saper essere). Proprio alla dimensione del saper essere si dedicano le attività formative in azienda. L’approccio formativo mira all’esperienza, al vissuto emotivo, ai problemi quotidiani.

In effetti, abbiamo già visto precedentemente che le esperienze extra lavorative forniscono competenze in contesti formali e non formali che meritano di essere riconosciute e certificate e che su tali competenze si basa l’attuale organizzazione del lavoro. Se competenza significa «cosa serve alle persone e alle organizzazioni in termini di dotazione di risorse immateriali (conoscenze, risorse, capacità, atteggiamenti, condizioni d’azione) per affrontare le situazioni problematiche e le richieste che i diversi contesti di volta in volta avanzano»³⁹; è legittimo parlare per Contesini di vere e proprie competenze filosofiche. Le chiama anche *soft skills* o competenze intangibili.

Se già di per sé il termine competenza racchiude un universo di abilità che fornisce al soggetto l’equipaggiamento necessario per rispondere adeguatamente agli stimoli e alle difficoltà dell’ambiente lavorativo odierno, l’attributo filosofica attribuisce ad esse, secondo Contesini, una qualifica in più. Grazie al filtro del sapere filosofico, infatti, acquisiscono «uno statuto diverso e diventano le condizioni per un modo di agire di qualità, più sfaccettato e carico di valore»⁴⁰.

Competenza non è tanto riferibile alla capacità del soggetto lavoratore di essere produttivo ed efficace, di essere, cioè, abile nell’adeguarsi alle repentine trasformazioni economiche. Il concetto è diametralmente opposto rispetto all’idea di competenza come esecuzione impeccabile di un’operazione, una serie di operazioni conseguite con efficacia a partire dal rispetto di standard predefiniti. Per questo motivo entra in gioco la filosofia che avrebbe il merito di caricare la nozione meramente strumentale di competenza di una sfumatura critico-riflessiva: «Le competenze filosofiche rappresentano i costituenti fondamentali per l’affermazione, l’apprendimento e lo sviluppo di queste competenze trasversali (progettare, collaborare, gestire, risolvere), nella misura in cui esse vengono considerate nella loro accezione più ricca grazie all’apporto e alla mediazione della riflessività»⁴¹.

Al di là delle attitudini specifiche che è in grado di trasmettere, e che pure vedremo nel dettaglio, è importante precisare che la filosofia prima di tutto (e per questo è tanto

necessaria) fornisce un metodo di comportamento, d'interpretazione, di analisi di se stessi e del mondo. È piuttosto «quello che una persona *fa e sa fare quando fa* ma anche *il come lo fa, che cosa sa di quel che fa* e soprattutto *che cosa potrebbe fare* in base alle sue conoscenze e risorse e *che cosa dovrebbe apprendere* per colmare eventuali lacune»⁴². La filosofia è in grado di fornire le categorie interpretative che permettono di riflettere in maniera critica «sui sistemi di categorizzazione attraverso i quali il pensiero struttura e governa il reale»⁴³. La filosofia si configura, allora, come una guida al comportamento umano, utile o per meglio dire necessaria nei luoghi e nei momenti in cui si fa essenziale l'interazione tra i soggetti che agiscono. Garantendo un supporto all'interpretazione, alla valutazione del problema. Grazie alla sua natura, la filosofia rispetta e rispecchia la complessità della realtà attraverso la sua capacità di intervenire sulle categorie di analisi, di giudizio, di riflessione, di deliberazione.

Grazie ai suoi strumenti la filosofia offre le competenze per affrontare, impostare e risolvere le sfide complesse che l'organizzazione pone. Problemi che possono essere di varia natura: la necessità di una ri-motivazione dei lavoratori, la risoluzione di diverse forme di possibili attriti o conflitti, anche morali, la compartecipazione alle responsabilità in un'azienda a carattere orizzontale, ecc. Senza etichettare i problemi né catalogarli, l'obiettivo è quello di ideare nuovi termini per nominarli, di modo che diventi possibile assumere uno sguardo differente su di essi.

Si tratta, quindi, di «attivare una serie di capacità distintive che la filosofia, in qualità di pratica, è particolarmente titolata a esercitare e allenare»⁴⁴. Imparare a pensare in maniera critica, imparare a giudicare una scelta, instaurare un dialogo costruttivo, imparare a interpretare correttamente una situazione, imparare a valutare se stessi e gli altri. Riabilitare il pensiero facendo disimparare ad agire, parlare, a concepire se stessi e gli altri e vivere in maniera irriflessa. Avere in una parola una «cura filosofica del linguaggio»⁴⁵.

Le competenze filosofiche «rappresentano sia lo sguardo e il metodo con cui lavorare con tutte le competenze importanti per la riuscita lavorativa sia uno specifico oggetto di allenamento degli interventi formativi»⁴⁶. Nel contesto organizzativo si lavora, allora, con le competenze filosofiche su un doppio livello: fanno parte della cassetta degli attrezzi necessaria a dipendenti e managers per interfacciarsi quotidianamente con il mondo dell'organizzazione (che è poi di fatto il *Mondo*), e allo stesso tempo ciò su cui è

necessario lavorare quotidianamente. Si tratta, potremmo dire, allo stesso tempo del mezzo e del fine della formazione. La formazione nell'organizzazione ha come scopo ottenere competenze filosofiche tramite le competenze filosofiche.

Si dovrà indagare, allora, come questa auto-referenzialità della filosofia fa esattamente il gioco dell'imperativo critico della ragione di governo neoliberale fino a servirne in qualche modo la causa⁴⁷. Oppure, all'opposto, è il neoliberalismo post-fordista a essere diventato un governo perfettamente filosofico?

Ad ogni modo ora nostro obiettivo è vedere nel dettaglio le competenze filosofiche: relazionalità, riflessività, pensiero critico, dialogicità, senso, responsabilità, habitus etico.

1) Relazionalità

Tutte le competenze sono, innanzitutto, capacità che ci costituiscono come persone ancora prima che come lavoratori: «Trasferimento delle stesse competenze nella propria quotidianità lavorativa»⁴⁸.

Il lavoro è proprio quello di aiutare a rendere meno difficile trasferire le competenza dalla sfera personale a quella lavorativa, ad applicarle, cioè, in contesti diversi da quelli «nei quali le hanno apprese o in cui sono abituati a esercitarle»⁴⁹.

Autonomia, riflessività, capacità di fare domande, conoscenza di sé, empatia, interrelazionalità sono, lo dice esplicitamente Vitullo, le abilità indispensabili per muoversi all'interno del mondo lavorativo contemporaneo mostrando, così in maniera evidente come la vita personale e quella professionale siano indissolubilmente legate. Fino a una totale sovrapposizione.

Le competenze chiamano in causa delle abilità complesse capaci di assolvere compiti di vario genere e a richieste di varia natura la cui prima caratteristica è di essere socialmente condivise in un contesto organizzativo. In questo senso la competenza, specie quella filosofica, non è una cosa che si possiede come una proprietà, bensì si acquista all'interno di un processo e ancora più generalmente di una relazione, all'interno cioè di un rapporto individuo-contesto. La competenza non è un semplice attributo, una cosa che si possiede o non si possiede, essa «si dà nella relazione complessa soggetto-contesto»⁵⁰. Può essere identificata con «l'attivazione e la mobilitazione di tutte le risorse a disposizione dell'individuo in una situazione data»⁵¹.

Lungi dall'essere semplici comportamenti osservabili, le competenze, dunque, acquistano anche le caratteristiche immateriali di strategie cognitive e meta cognitive relazionali. Non a caso, Contesini le chiama "metacompetenze" poiché punta alla qualità riflessiva con cui si opera nei confronti della competenza:

«Agire (in modo competente) si costituisce come un'interazione complessa tra le risorse di un individuo (conoscenze generali e specifiche, rappresentazioni personali e sociali, valori, atteggiamenti, motivazioni, stima di sé, autovalutazione, prospettiva personale) e un contesto organizzativo di cui si tratta di fronteggiare le esigenze, interpretare gli orizzonti e in base al quale il soggetto deve mobilitare le proprie risorse in modo adeguato»⁵².

Per questo motivo la prima caratteristica è la trasversalità. La consulenza deve lavorare su due fronti: su quello delle persone e sul fronte delle prassi organizzative per creare le condizioni di possibilità per rendere operative, possibili e legittime le competenze filosofiche.

Dal momento che non sono qualità interne al soggetto bensì l'esito di una relazione tra l'individuo e il contesto, esse sono sempre in situazione. Allo stesso tempo però, e ciò ne costituisce una diretta conseguenza, le competenze filosofiche sono trasferibili, insegnabili e possono essere apprese. Nella misura in cui l'organizzazione viene vista come un preciso contesto caratterizzato da un complesso sistema di regole, norme, simboli, linguaggi non esplicitati, la filosofia si incarica del compito di decodificarne i significati portandone alla luce gli aspetti impliciti. L'entità di una tale operazione viene a più riprese ribadita: la maggior parte dei problemi che riguardano l'ambiente lavorativo ha a che fare con un'incomprensione di tipo relazionale, dal momento che tutto ciò che non passa al vaglio di una "corretta" esplicazione verbale influenza in maniera diretta, proprio perché sottinteso e non evidente, i comportamenti di chi lavora. Quei fattori, cioè, che condizionano in maniera positiva o negativa, favorendolo o contrastandolo, l'effettivo utilizzo delle conoscenze e delle risorse. Non si tratta quindi solamente della capacità di essere in grado di fare qualcosa, nel senso di realizzare una performance. Grazie alla consulenza filosofica le persone sono messe nella condizione «di agire le proprie capacità, ma, ancora più importante, esse devono persuadersi di poterle esercitare al meglio, credere che sia opportuno, utile e giusto farlo nella situazione data»⁵³. In un doppio movimento per cui il contesto è responsabile della creazione di azioni competenti. Dato che intervenire sull'individuo è chiaramente

sempre intervenire sul contesto, anzi sui contesti al plurale, è necessario, dunque, pensare la competenza non come esperienza individuale ma partecipata e riferita a un quadro specifico. Se l'individuo è definito come un pensiero in azione, la competenza è tale sempre in relazione. Questo spiega anche la fine di una certa rigidità nell'agire dal momento che «attraverso casi che riportano problematiche organizzative ed esempi tratti dalla vita lavorativa, si può mostrare come le stesse competenze si rivelino cruciali per affrontare situazioni problematiche con caratteristiche simili a quelle sperimentate»⁵⁴.

Allo stesso modo ciò rappresenta il motivo per il quale le competenze filosofiche possiedono una doppia matrice – naturale e sociale – in quanto provengono dalla capacità spontanea di ciascuno di essere un filosofo, (principio base della consulenza filosofica), ma possono anche essere apprese attraverso la formazione. In ogni caso qualsiasi comportamento umano-filosofico può tradursi in un comportamento lavorativo. Esistono, infatti, delle precondizioni in qualche modo imprescindibili benché aggirabili grazie a un'operazione di sensibilizzazione che l'intervento formativo è esattamente deputato a fare. La consulenza filosofica avrebbe proprio questo ruolo: fornisce stimoli, esercitazioni per far sviluppare e potenziare queste capacità. Interviene nel punto di innesto della natura. Questo giustifica del resto la formazione permanente: «alcune fra queste dimensioni sono talmente complesse che una persona impiega talvolta una vita intera a metterle in atto, senza peraltro riuscirci mai completamente a meno di un controllo costante sul proprio modo di agire»⁵⁵.

In un rapporto di tipo dinamico di creazione del sé tramite e grazie a un contesto colto ovviamente in tutta la complessità delle sue dimensioni «nel confronto attivo col contesto il soggetto modifica se stesso e di volta in volta contribuisce a co-costruire il contesto sul quale agisce»⁵⁶.

2) Dialogicità

La filosofia nella forma della consulenza filosofica si presenta come un pensiero intersoggettivo e cooperativo in quanto sorge sempre tra due o più soggetti che si mettono in discussione: cioè, che entrano in dialogo. La filosofia, quindi, consiste principalmente in un'interrogazione poiché si tratta di una continua problematizzazione e messa in questione: «Il dialogo è un momento della vita delle persone che vi prendono parte. È

per questo che la pratica del dialogo influenza i dialoganti: fornisce loro nuove esperienze, li abitua ad atteggiamenti e valori che il dialogo porta con se, li fa diventare diversi da quel che erano. Il dialogo è performativo, e perciò di per se stesso formativo»⁵⁷. La filosofia applicata in un contesto organizzativo insegna a dialogare, che non vuol dire imparare a esporre le proprie argomentazioni, a mostrare le proprie ragioni e avere la capacità di metterle alla prova, di farle accettare, smentire o confutare, dagli altri. Dialogare, piuttosto, appare come un altro modo di lavorare con i concetti in quanto attraverso di esso si comparano e si confrontano, si pongono le distinzioni, le differenze, le categorie, le connessioni. Questo rappresenta un modo di organizzare i pensieri collettivamente: «Nelle organizzazioni, attraverso il dialogo filosofico, è possibile incoraggiare i singoli individui a recuperare la responsabilità individuale del proprio pensare stimolandoli anche a un pensiero collettivo, un pensare “insieme”»⁵⁸.

Questo processo si fonda, come abbiamo visto, sulla considerazione di un linguaggio «poietico, cioè capace di creare nuovi significati, nuove forme di comunicazione»⁵⁹. Il linguaggio nella forma del dialogo rappresenta, secondo Pollastri e Cervari, una materia estremamente plastica, ricco di rimandi e capace di costruire, ri-costruire o distruggere interi universi concettuali che creano, ricreano e trasformano la realtà.

Il dialogo all'interno dell'azienda permette di riformulare la comunicazione attraverso una maggiore attenzione, cura e rigore rispetto alle modalità espressive, collaborando a ripensare la prospettiva dell'importanza della comunicazione come fattore imprescindibile per la gestione delle interdipendenze reciproche tra le diverse unità organizzative. In un sistema post-fordista, infatti, abbiamo visto come il modello verticale e asimmetrico sia completamente fallimentare e come invece l'accento debba essere posto su stili comunicativi che sottolineino l'importanza di negoziare, argomentare, dialogare. In ambito lavorativo, allora, il dialogo assume una rilevanza particolare poiché risulta essere il «modo più adeguato di comunicare da quando le organizzazioni si sono trasformate da strutture prevalentemente gerarchiche a realtà più orizzontali che necessitano di processi informali e democratici di integrazione e gestione delle interdipendenze»⁶⁰.

Grazie alla filosofia della consulenza si possono allestire *setting* formativi per allenare la capacità dialogico-critica e creare, quindi, spazi per riflettere criticamente all'interno dell'azienda sulle condizioni che rendono possibile o ostacolo il dialogo. Vengono

chiamate anche sessioni di dialogo. In questi spazi di dialogo appositamente allestiti «il dialogo [...] diventa qualcosa di consustanziale al raggiungimento del fine: da strumento passa ad essere metodo, in greco (*methodos*) la via da seguire. Ogni metodo è un modo per raggiungere il sapere, incarna un punto di vista»⁶¹. Da questo punto di vista, e abbiamo segnalato lo stesso limite per le sedute di consulenza in studio, accostando il concetto di dialogo a quello di metodo come cammino ci si concentra non sul raggiungimento di un risultato, sulla volontà di approdare a una specifica verità, ma al carattere processuale del filosofare stesso. In effetti non contano le finalità che, ricordiamolo possono essere diverse «sciogliere e risolvere un problema, esplorare, analizzare e appropriarsi di un significato in modo condiviso, rileggere e ridefinire un'esperienza in funzione di una sua trasformazione»⁶². Ciò che conta è suscitare la possibilità del dialogo i cui contenuti, risultano, in qualche modo secondari, se non irrilevanti. La filosofia, lo abbiamo visto, è un'esperienza che trasforma chi la fa. L'obiettivo consiste nel sollecitare spazi di dialogo filosofico, i quali di per se stessi, solo grazie alla natura dialogica della filosofia dovrebbero far emergere un cambiamento personale, negli altri e nella relazione. In ciò sta fondamentalmente la sua più grande utilità: con la competenza dialogica impari a vivere insieme agli altri dipendenti e managers: «Dialogare comporta sì un saper persuadere con le proprie buone ragioni, e quindi un con-vivere, ma anche un saper con-vivere, l'andare cioè alla ricerca di una verità comune; in poche parole: saper competere nell'ambito di un contesto collaborativo»⁶³.

Quando ci si domanda, clamorosamente, se la filosofia porta a dei risultati o a cosa serve, domanda a cui, come sappiamo, ossessivamente devono rispondere i consulenti, il risultato rivendicato è così descritto: grazie alla filosofia non sei più la stessa persona di prima. In effetti dialogare non richiede qualità o attitudini specifiche: devi semplicemente «essere in grado di dire, spiegare, mostrare idee e d'animo, guardarli nella loro provenienza, metterli in discussione e fare altrettanto con quelli degli altri; quindi sapere ascoltare e farsi contaminare dai discorsi altrui»⁶⁴.

Condividere opinioni, saperi, punti di vista, conoscenze a partire dalla presa in causa del contesto cognitivo, relazionale, ambientale nel quale siamo immersi e a partire dal quale le nostre idee si originano. In questo senso la competenza dialogica innesca un

meccanismo di chiarimento nei confronti di se stessi, rappresenta un modo per scoprire chi siamo, chi vogliamo essere, cosa vogliamo:

«L'obiettivo non è tanto accrescere il livello di conoscenza nelle persone ma favorire in loro una postura e degli atteggiamenti che li portino a "fare sapendo che cosa si fa e perché". Lo sguardo allora non sarà rivolto unicamente al passato, a rileggere criticamente e riflessivamente le proprie pratiche (come solitamente ci comportiamo), ma principalmente al futuro, per inaugurare nuovi modi di esercizio delle pratiche medesime, per cogliere "nella contingenza che ci ha fatto essere quello che siamo, la possibilità di non essere più, di non fare o di non pensare più quello che siamo, facciamo o pensiamo"»⁶⁵.

Contesini vuole affermare, nello stesso tempo, il carattere attuale e trasformativo della filosofia proprio per come Foucault esplicita nella sua definizione di ontologia dell'attualità – le parole virgolettate, difatti, sono le sue. Il piano della nostra contingenza diviene lo spazio dell'organizzazione aziendale e l'attitudine critica dell'"essere governati altrimenti" diventa la decisione di un diverso posizionamento all'interno dell'azienda. Sembrerebbe una distorsione di Foucault, sebbene, come abbiamo visto, è lecito ammettere che esiste una connessione quantomeno problematica che connette in maniera coerente la richiesta della ragionevolezza dell'obbedienza, con la governamentalità critica neoliberale e la presenza della filosofia nelle aziende. Se non è certamente possibile rimproverare a Foucault tutto questo, ridicolo più che azzardato, è ammissibile riconoscere una certa linea di continuità tra quello spirito critico (una certa sfumatura lasciata in ombra) e questa volontà di costruzione e trasformazione di sé: «Attraverso il dialogo possiamo cambiare le nostre idee, farci contaminare dall'altro. Se è vero dialogo, usciamo trasformati, ci lasciamo attraversare da esperienze diverse dalla nostra»⁶⁶. Il momento del dialogo assume in questo scenario un'importanza fondamentale dal momento che presuppone, anche, una radicale messa in questione del rapporto con la verità: «Le pratiche filosofiche sono un dialogo in vista della verità, nel quale si negoziano e mettono in discussione le condizioni stesse in cui esso avviene»⁶⁷. Quanto detto vale, come vedremo, non soltanto per il dialogo ma per tutte le competenze che la filosofia inocula.

Il dialogo permette di costruire discorsi che fondano un territorio di linguaggi, di esperienze e di senso condiviso, mettendo in comune se stessi, la propria natura di essere umano, o, come direbbe Virno, il proprio corredo biologico e personale al servizio della realtà organizzativa. Non siamo nient'altro che relazione:

«Nessuno è autosufficiente rispetto all'impegno di dar senso alla realtà organizzativa e alla propria esperienza professionale. Essere attenti alle relazioni, rispettare l'altro e favorire la libertà di esprimersi è anche un modo per promuovere la crescita di se stessi, la definizione della propria identità personale ed etica, l'occasione per generare idee nuove e creative»⁶⁸.

D'altra parte, si ribadisce, è sufficiente che il dialogo si eserciti affinché risulti efficace. Il risultato, lo scopo è custodito nel dialogo stesso, e ancora più in generale, nella relazione. Dialogare, anche in azienda, si traduce allora in un relazionarsi altrimenti.

3) Riflessività

La filosofia, l'abbiamo visto, si presenta come una pratica la cui natura è esaminare, comprendere, mettere alla prova, ri-organizzare, modificare le visioni del mondo e della realtà, soprattutto della realtà quotidiana, e accompagnare alla scoperta di nuove modalità di gestione della stessa. Impegnata nel reinquadramento e nel reincorniciamento delle esperienze di vita concrete, vale a dire dei vissuti quotidiani, la filosofia ha il ruolo di svolgere un «processo di riflessione e di pensiero – cioè a dire, in un processo di astrazione – che permetta loro di produrre concetti, teorie, concezioni della realtà nuove e più adeguate»⁶⁹. La filosofia possiede, quindi, un'altra modalità di approccio ai problemi che è eminentemente partecipativo, critico e riflessivo.

La filosofia fornisce innanzitutto una competenza di tipo riflessivo partendo dal presupposto che: agire in maniera competente significa agire in maniera riflessiva. Grazie alla filosofia l'individuo e il contesto sono quindi mediati dalla riflessività.

Il carattere riflessivo della competenza si spande su tre livelli: quando la riflessione interviene durante l'azione rendendola in questo modo non solamente la mera applicazione «proceduralmente cieca di ciò che è stato teorizzato altrove e messo in pratica successivamente»⁷⁰. La riflessione interviene sull'azione poiché fornisce la competenza di saper dare ragione di cosa si fa e di come lo si fa e infine «sulle teorie che strutturano l'azione» ovvero le «idee che si hanno sull'azione e le teorie implicite che la motivano»⁷¹.

Ovviamente, bisogna precisare che l'obiettivo della razionalità riflessiva non sta nel miglioramento dell'azione o ancora più in generale nella risoluzione del problema. In un contesto aziendale, come vedremo, la filosofia non deve servire a migliorare l'efficienza della produttività o del capitale umano, altrimenti sarebbe di fatto una ragione strumentale, bensì a fornire "senso". Ciò significa, per fare un esempio, che il

consulente lavorerà non sul “miglioramento” o sul “successo” ma sul concetto di essi. La filosofia in azienda non ha un ruolo strumentale, proprio nel senso di strumento per migliorare la comunicazione, la produzione, le condizioni di lavoro, e ancora più in generale di operare sulle disfunzionalità del sistema:

«Significa non già e non tanto offrire a chi vive e opera nel mondo del lavoro contenuti teorici, idee determinate, modelli organizzativi o di leadership, competenze tecniche spendibili direttamente, quanto proporre di prestare maggiore attenzione a un momento che è già ben presente nella vita organizzativa – quello riflessivo e ideativo – dedicandovi più tempo e affrettandolo con le dovute modalità procedurali»⁷².

Una ragione riflessiva apre alla dimensione intensamente critica.

La consulenza filosofica, lo sappiamo, non risolve problemi. Essa non è *problem solving* ma *problem setting* vale a dire si occupa di inquadrare il problema (piuttosto che risolvere) all’interno di un contesto più ampio e dinamico. La logica strumentale «per cui a un problema dato corrisponde uno strumento per la sua risoluzione non tiene conto del fatto che un problema non si propone mai come dato ma necessita di una strutturazione che lo configuri come tale (*problem setting*)»⁷³.

Il pensiero riflessivo «è infatti quella postura che rifugge sia l’assunzione (più o meno acritica) di teorie elaborate altrove (in modo più o meno accurato) sia l’immersione in un fare immediato e routinario di cui non abbiamo nessun sapere»⁷⁴. Il pensiero riflessivo è ciò che dà senso all’agire. Ha il compito di scardinare i pregiudizi, esplicitare le teorie implicite e le premesse implicite, nel senso di esporle chiaramente in «in una lista di enunciati dichiarativi, valutarle in rapporto alle altre idee che abbiamo in proposito, giudicare il loro grado di verità, risalire ai criteri in base ai quali formuliamo i nostri giudizi»⁷⁵.

Ad essere in gioco sono quindi i criteri e il grado di consapevolezza con cui il soggetto compie ciò che fa. Questa consapevolezza si traduce immediatamente in spirito critico. La filosofia aiuta a sviluppare «un senso critico verso le proprie e altrui opinioni/azioni, l’essere in grado di chiarificarle e articolare il senso di quanto stiamo dicendo/facendo, di comprendere l’influenza che le pre-comprensioni hanno sulle nostre azioni, di avere un’idea dei criteri in base ai quali discutiamo e conflighiamo quando si tratta di prendere decisioni»⁷⁶.

Il lavoratore è un soggetto a cui si richiede non solo di lavorare, ma di affrontare un campo molto ampio di richieste e una grande variabilità di situazioni che necessitano capacità-abilità altrettanto diversificate. Alla luce di ciò, la questione più importante non riguarda semplicemente la capacità di risolvere il problema ma di saperlo definire, essere in grado di valutare criticamente il proprio comportamento, la modalità di agire, e di modificare l'azione a partire dal contesto e dagli interlocutori.

Riportiamo un attimo alla mente la figura inedita dell'operaio della catena di montaggio della fabbrica toyota, che ha non solo il diritto ma perfino il dovere di fermare la produzione laddove rileva un errore. Ebbene, a mio avviso, qui si afferma la medesima idea: è necessario che il lavoratore rifletta su ciò che fa, e non c'è nulla di meglio della consulenza filosofica per imparare a farlo. In una parola si tratta di «interrogarsi sul proprio ruolo e sulle modalità per esercitarlo in modo flessibile»⁷⁷. Bisogna fondamentalmente porsi in maniera critica, ciò vuol dire imparare ad «analizzare, riflettere, comprendere, definire, effettuare distinzioni e connessioni, porre domande, formulare e mettere alla prova ipotesi, individuare teorie implicite»⁷⁸. E ancora più in generale imparare ad astrarre dalla situazione e dalla circostanza concreta in cui si trova, per dare vita ad un'operazione di tipo concettuale. Per questo motivo, l'abilità riflessiva si presenta principalmente come una competenza di concettualizzazione: la capacità di saper lavorare con i concetti; caratteristica propria dello spirito filosofico.

Lavorare con i concetti significa «costruire una mappa, una ragnatela di significati, di domande/risposte, che dia conto della ricchezza e della potenzialità che ogni concetto ospita, ma anche dei problemi che apre»⁷⁹. Si configura quindi come un processo di allenamento del pensiero che deve ri-orientare l'azione secondo due approcci per strutturare il percorso: partire «dall'analisi del concetto, senza passare per la narrazione dei vissuti, conducendo le persone in un percorso di allenamento filosofico che si struttura come un vero e proprio laboratorio teoretico»⁸⁰. L'altro approccio, invece, va dall'esperienza «in cui il concetto è agito, prosegue con un momento di allargamento e approfondimento del concetto medesimo, per ritornare all'esperienza con l'obiettivo di ri-significarla e ri-orientarla alla luce di quanto è emerso nelle fasi precedenti»⁸¹.

L'obiettivo generale è di rendere riflessivo il comportamento e più in generale l'agire in modo da liberarlo dalle caratteristiche non-riflesse, non ragionate e quindi impulsive e abitudinarie. Come lamentano i consulenti filosofici e Contesini in particolare, nelle

organizzazioni aziendali si parla un linguaggio logoro e scarsamente cosciente che manca di una riflessione collettiva e condivisa sul significato, sul ruolo, sulla formazione e sul senso delle parole. Si tratta di operare grazie e con la filosofia una trasformazione di tipo cognitivo linguistica e ancora più in generale culturale a partire dal linguaggio e dalla operatività dei concetti. Lavorando sui concetti si fornisce un significato aperto sfaccettato alla realtà, garantendo più visioni, punti di vista, prospettive.

Questa operazione legata al senso e alla significazione punta alla costruzione della realtà aziendale come un oggetto di riflessione caricato di significati e di un fine, a partire esattamente dalla messa in discussione del modo in cui si pensa, si parla, si agisce, ci si comporta all'interno dell'ambiente aziendale. Presupposto di ciò può essere solo la definizione di azienda come la tessitura delle relazioni presenti al suo interno.

Se l'ambiente di lavoro consiste in un ambiente intrinsecamente "relazionato" solo la consulenza filosofica, in quanto «movimento orientato al senso»⁸², può "intromettersi".

In quest'ottica competente è il modo in cui si realizza qualcosa e non il risultato o l'aver eseguito in maniera impeccabile le regole procedurali per farlo: «Capacità di comprendere le cornici interpretative che inquadrano e danno senso a quel che viene detto»⁸³.

Secondo un'attività che è allo stesso tempo pratica e teorica insieme, poiché entrano in campo la razionalità che orienta il nostro modo di fare, con la consulenza filosofica il fare si trasforma in un agire deliberato, riflesso e intenzionale. Starebbe in fondo proprio nella riflessività la differenza tra un mero saper fare e un saper agire.

La competenza riflessiva si traduce anche come capacità di giudizio, nel senso di capacità di saper valutare in maniera valida e appropriata, perciò critica, la situazione, l'evento, i significati. Contro i critici e i giudizi standard saper giudicare significherà avere la capacità di cogliere il significato degli eventi riconducendoli a contesti, quadri e prospettive più ampie rispetto a quelli ordinari o per meglio dire irriflessi: «Saper giudicare risponde infatti alla necessità di distinguere, comprendere, inquadrare, interpretare, valutare ciò che ci sta di fronte»⁸⁴. Ma per fare ciò è necessario che la competenza riflessiva si congiunga alla sfera della comunicabilità, del confronto e della collaborazione: «Non si può fare appello alla cooperazione, alla ricerca del consenso su un determinato problema, senza chiamare in causa l'azione del giudicare e in particolare

l'abilità di chi giudica a individuare un punto di vista comune sul quale accordarsi»⁸⁵. Una competenza del genere contribuisce a rendere espliciti i criteri in base ai quali la persona che giudica deve produrre analisi condivisibili e soprattutto comprensibili agli altri. Questo apre, come vedremo, all'enorme problema del consenso.

4. *Competenze etiche*

La ragione, e in questo senso siamo esattamente dentro il paradigma kantiano della critica, rappresenta il fattore di determinazione della libertà e dell'autonomia del soggetto: «Ragionare è soprattutto ciò che fa di noi dei soggetti liberi e autonomi, in quanto difende e promuove l'essenziale spazio di libertà del nostro pensiero»⁸⁶. Una ragione che si configura come libertà ma nello stesso tempo come responsabilità nella misura in cui il ragionare ricopre una regola di assunzione di responsabilità verso se stessi e di conseguenza verso le azioni che dalla riflessione ne seguono: essere responsabili significa essere capaci di dare conto del proprio ragionamento e viceversa. È vero anche il contrario: saper dare conto delle riflessioni, delle scelte compiute e delle conseguenze, saper prevedere con il pensiero risultati e ricadute, saper motivare, esporre le ragioni di un ragionamento e di una scelta, di un'azione e di un comportamento è intrinsecamente un gesto responsabile. L'azione si distingue dal semplice fare, come mera applicazione di una tecnica, poiché viene investito di responsabilità. L'agire quindi appare come un gesto intensamente filosofico: «Un agire competente è un agire responsabile»⁸⁷. Se stiamo parlando di competenze filosofiche, allora, agire in maniera filosoficamente competente significa agire in maniera responsabile: «La filosofia comporta necessariamente responsabilità [...] proprio questa responsabilità costituisce l'aspetto performativo del dialogo filosofico»⁸⁸. In questo senso applicare questo criterio all'interno di un'impresa significa costruire un'impresa responsabile che punta a «coltivare una sensibilità eticamente attenta alle conseguenze e alle ripercussioni che l'agire organizzativo ha sull'ambiente interno ed esterno»⁸⁹.

Allo stesso modo e in modo molto più generale non soltanto pensare ma anche l'atto di prendere parola si configura come un gesto di responsabilità, nella misura in cui è una messa in dubbio dell'ovvio, un modo per fuoriuscire dall'apparenza. L'organizzazione, oggi, dovrebbe tentare di andare oltre la necessità della convergenza delle opinioni e

imparare a restare nella non uniformità di giudizi, incoraggiando e investendo sulla libertà di pensiero. Si tratta in qualche modo di investire sulla differenza. Di qui il passaggio a considerare un tale tipo di agire immediatamente etico è assolutamente breve. Nel momento in cui un'azienda si accredita come responsabile dal punto di vista morale, non semplicemente si avvale di un codice etico da rispettare in maniera prescrittiva: «Accreditarsi come responsabile dal punto di vista etico sociale significa impegnarsi nel creare una convergenza su alcuni principi di fondo cui ispirare i quotidiani comportamenti lavorativi»⁹⁰. Il limite del codice etico, infatti, sta nel tradire la complessità della realtà. Il lavoro del consulente non si limita, quindi, a spiegare semplicemente cosa sia un codice etico, illustrandone gli articoli, o coadiuvando nella sua compilazione; il lavoro più profondo, dovrebbe consistere nell'avviare un confronto sull'etica, sui valori.

Si tratta di un fenomeno molto più complesso in realtà poiché quando ci si fa promotori di un gesto etico si innasce un piano complesso di riflessione intorno ai valori sui quali l'organizzazione si fonda e che intende realizzare. Questi valori e l'esplicazione degli stessi coinvolgono tutti i membri dell'azienda poiché tutti coloro che ne fanno parte, dipendenti, manager devono assumersi la responsabilità di rispettare, realizzare, incentivare e promuovere la loro realizzazione. Diventare persone responsabili e quindi lavoratori responsabili imparando a pensare per se stessi significa entrare nella fase adulta della vita, secondo il monito kantiano, dell'uscita dalla minorità: «Divento adulto quando penso le cose in prima persona»⁹¹. Già la responsabilità contiene nella sua radice «l'atto attraverso il quale un individuo risponde della sua azione»⁹². Responsabile è quindi chi risponde delle sue azioni. Ma essere responsabile vuol dire anche avere un grande rispetto per il proprio interlocutore e questo configura già, secondo Pollastri-Cervari, un ambiente etico: «Il rispetto non viene imposto come una regola, bensì accade»⁹³.

Ovviamente le competenze di valore morale rispondono alla domanda “come devo comportarmi in quella situazione?”; quelle, cioè, che forniscono i criteri in base ai quali un'azione o un determinato comportamento sono giudicati morali. Contesini a questo proposito, parla anche di competenze di sensibilità morale, che rientrano nella sfera delle emozioni, delle passioni, dell'immaginazione, in una parola, come già abbiamo

visto, empatia: «Essere empatici significa essere partecipi, emotivamente e con il pensiero, dello stato d'animo altrui»⁹⁴.

Tutte queste competenze, allo stesso tempo innate e storiche, devono essere allenare sul campo, ossia, nel concreto delle relazioni all'interno delle organizzazioni fornendo così un contenuto alle capacità. Lo scopo è naturalmente equipaggiare il lavoratore-persona di un repertorio di conoscenze, di saperi, di esperienze di condotte intellettuali e personali che lo aiutino a creare un vero e proprio *habitus* della vita professionale e personale. In questo modo migliorano le prestazioni lavorative, che non a caso vengono chiamate performance, e l'atteggiamento con il quale ci si rivolge al proprio lavoro, al proprio ambiente di lavoro e alle relazioni che si instaurano. Grazie alle competenze etiche si ha una cura per il proprio fare.

Non si può fare a meno di notare qui la straordinaria prossimità, peraltro palesata da tutti gli autori, della cura di sé di Foucault:

«Nell'antichità avere cura di sé significava infatti allenarsi, essere vigili, armarsi, dotarsi di un equipaggiamento nel corpo e nello spirito per affrontare l'esistenza. Tale equipaggiamento era costituito dai *logoi*, i ragionamenti e i pensieri che dovevano diventare *ethos*, cioè forme di comportamento. L'attenzione era dunque rivolta ai movimenti che si verificavano nel pensiero – rappresentazioni, opinioni, giudizi – così come alle forme d'azione che essi producono. Queste pratiche di vita e di discorso rappresentavano un itinerario dello spirito verso il bene e la verità. In quella cornice, allenarsi e vigilare su se stessi significava essere aiutati da un maestro – filosofo a prendersi cura della propria persona»⁹⁵.

La citazione merita di essere riportata, poiché testimonia la legittimità del percorso intrapreso durante la nostra ricerca. Non è errato affermare, dunque che la consulenza filosofica cerca di riportare in auge, anche in azienda, il progetto spirituale della filosofia antica. Con una, non di poco conto, differenza: saper vivere diventa una competenza aziendale.

Esattamente come il maestro del periodo ellenistico, per come l'abbiamo visto, il consulente filosofico coadiuva lavoratori e manager nella ricerca della verità e nella costruzione di sé stessi. L'allenamento e l'esercizio spirituale serve, infatti, come pratica mediante la quale l'uomo si definisce.

Proprio come insegna Foucault, l'esercizio della riflessione crea un percorso di soggettivazione dell'individuo che si costituisce come tale. Ma non solo, la riflessione, è, dice Contesini, una postura, un atteggiamento che permette di raggiungere la capacità di autogoverno, autodisciplina, dominio del sé nei confronti, proprio come

nell'antichità, delle passioni, delle emozioni, delle cattive abitudini, delle false credenze e rappresentazioni: «La capacità di governare se stessi, di abitare la difficile sintesi tra autonomia e dipendenza per stare nella vita organizzativa»⁹⁶. Competente è allora il soggetto definibile capace di sapersi gestire in modo autonomo e ancora più in generale di saper praticare un corretto governo su se stesso. Un lavoratore e ancora meglio una persona competente non è semplicemente un buon esecutore bensì «un soggetto capace di autonomia, giudizio, autogoverno»⁹⁷. In una parola un soggetto morale.

Questo processo di soggettivazione etica, un divenire-filosofo del lavoratore contemporaneo, passa attraverso gli elementi che abbiamo già incontrato: prima di tutto l'esercizio del dialogo, grazie al quale è possibile costruire uno spazio «in cui la relazione sia sicura, confidenziale, autentica e collaborativa»⁹⁸. In secondo luogo l'esercizio dell'introspezione, che può essere l'autonarrazione, scrittura e racconto di sé: un modo di guardarsi dentro e di imparare a gestire in modo consapevole i propri sentimenti⁹⁹. In terzo luogo l'esercizio di giudizio che comprende il coraggio della propria consapevolezza: «La capacità di fare scelte coraggiose anche quando si distaccano da quelle del gruppo, la capacità di sospensione o differimento del giudizio, la capacità di decentrare se stessa»¹⁰⁰. Collocarsi in una prospettiva più ampia acquisendo una piena consapevolezza dell'essere situati, proprio alla luce del contesto organizzativo di riferimento. E, infine, l'ascolto che, in generale, è considerata sia una dote personale quasi-naturale a cui fare appello in maniera automatica sia un'attitudine su cui esercitarsi, attraverso una serie di «istruzioni» per migliorare la comunicazione e sensibilizzare la capacità di ascolto. Il consulente, quindi, educa anche all'ascolto: «Recuperare una dimensione autentica vuol dire governare l'ascolto e l'attenzione, le dinamiche dei gruppi portatori di interessi diversi [...] parlando coraggiosamente e liberi da condizionamenti, ascoltandosi reciprocamente ed empaticamente»¹⁰¹. In una battuta: bisogna diventare testimoni di se stessi.

Gli esercizi spirituali antichi ritornano nell'azienda contemporanea e assumono le sembianze di competenze: il lavoratore attuale per poter essere tale deve intervenire quotidianamente su se stesso ed esercitarsi a divenire un soggetto. La prima qualità che deve possedere un lavoratore dell'impresa post-fordista, come sappiamo, consiste nel raggiungimento del proprio sé. O per lo meno, trattandosi di una conquista lenta e travagliata, risulta fondamentale l'attitudine a divenire un soggetto della cura di sé.

In linguaggio aziendale questo atteggiamento si chiama assertivo; un «sinonimo di autostima, sicurezza di sé, capacità di comunicare efficacemente»¹⁰². Autonomia, un soggetto auto-centrato capace di rispetto e riconoscimento dell'altro.

La responsabilità in azienda è declinata anche come una forma positiva di autovalutazione in quanto sempre per poter costruire identità professionali e personali è necessario prendere in carico responsabilmente ciò che si è e ciò che si intende diventare: «Valutare se stessi significa anche saper coltivare quella postura che ci porta ad accettare ciò che siamo, le nostre mancanze e fragilità, le condizioni nelle quali non abbiamo piena padronanza di noi»¹⁰³. La valutazione concerne, quindi, la persona intesa nella sua soggettività, e detta le regole di una corretta relazione etica con l'altro. Senza dubbio una rivisitazione della cura di sé: ci si cura di se stesso e dell'altro nella forma della valutazione.

In maniera non passiva, allora, anche la valutazione assume una caratura morale, perché riguarda l'idea di incaricarsi dell'impegno di partecipare alla trasformazione del proprio ambiente lavorativo a partire da una trasformazione etica di se stessi; laddove trasformarsi significa cambiare atteggiamento a partire dall'accettazione di ciò che si è «assumersi un rischio e agire in maniera diversa significa accettare l'incertezza»¹⁰⁴.

Bisogna diventare auto-trasparenti a se stessi, imparare a osservare e a descrivere se stessi e la realtà, aderire alla nostra vita interiore attraverso il linguaggio, la riflessione, la critica. La trasformazione però lungi dall'essere una negazione o una distruzione conserva l'idea di una fedeltà e di una aderenza totale ad essa. In poche parole la trasformazione si accompagna all'accettazione di sé.

Non si tratta quindi di cercare di definire obiettivi, compiti all'interno dell'organizzazione secondo il registro del fare, bensì di essere portati al raggiungimento della definizione sulla propria natura, sulla propria essenza: chi vogliamo essere, nella convinzione naturalmente che esista uno strettissimo legame tra l'aspetto conoscitivo e quello trasformativo. Si può dire che essi si prolungano l'uno nell'altro e non esistono da soli: «La conoscenza di se non è mai separata dalla costruzione di se»¹⁰⁵. Non ci si rivolge semplicemente, quindi, a una maggiore consapevolezza cognitiva su se stessi ma la posta in gioco, attraverso un atteggiamento critico e riflessivo, ruota intorno alla possibilità di cambiare acquisendo una nuova e diversa consistenza del sé. In effetti proprio perché la trasformazione passa da una

rivoluzione linguistica Vitullo considera necessario un nuovo passaggio «da dipendenti a indipendenti: in una parola persone, persone capaci di riflettere su se stesse, per distaccarsi da ruoli precostituiti senza “conformarsi”»¹⁰⁶.

Bisogna diventare, secondo Vitullo, un *self reflective*, sviluppando una riflessione consapevole sul sé. Il pensiero riflessivo che ha come oggetto il soggetto della riflessione stessa suscita «processi di trasformazione negli individui [e crea] le condizioni perché queste possano attecchire e dare frutti»¹⁰⁷. Per questa ragione è necessario fare del concetto di cambiamento un concetto ampio e estenderlo a tutta la sfera personale dell'individuo proprio per far diventare le risorse umane e più in particolare la consulenza filosofica il luogo in cui le strategie organizzative prendono forma, dice Contesini. Dunque, non mera capacità strumentale ma obiettivo e scopo della stessa ragionevolezza organizzativa. In qualche modo le risorse umane non semplicemente servono, ma ben consapevolmente, come sappiamo sono il fine stesso di ogni strategia organizzativa.

La filosofia mette in atto un'opera di chiarificazione dei problemi; una condivisione e collaborazione maggiore all'interno del lavoro e del progetto lavorativo produce convinzione, decisione e motivazione durante la sua realizzazione: «È questo, in fondo l'aspetto naturalmente pratico della filosofia: essa produce, su chi la fa, un cambiamento in termini di chiarezza, determinazione e sicurezza»¹⁰⁸.

Anche questa, del resto, potrebbe essere definita una forma di *parresia*, nella misura in cui ci si identifica con l'oggetto della propria operazione. Qualsiasi impresa, nel tempo attuale, deve mettere al centro la crescita spirituale dei suoi dipendenti. Nelle imprese odierne non si produce anima e nient'altro che anima.

Siamo sicuramente molto vicini all'idea foucaultiana-hadotiana del vivere filosoficamente o del condurre una vita filosofica: «Avere cura della consapevolezza che l'altro ha di se stesso»¹⁰⁹. Si tratta di una forma di «apprendimento a partire da sé»¹¹⁰. Attraverso attività di *counseling*, *coaching*, *mentoring* si promuove un processo di crescita e di sviluppo individuale e di gruppo. Tutto ciò serve a far riflettere sulla propria esperienza professionale, che ricordiamolo, è immediatamente personale e sulle proprie potenzialità espresse e inespresse proprio per ottenere una migliore performance lavorativa, allargando e migliorando le proprie competenze.

La filosofia torna a essere un esercizio ascetico «una pratica che si configura come una forma di ascesi filosofica poiché richiede un distacco dai vissuti quotidiani e la sospensione del giudizio di valore rispetto al modo abituale di fare esperienza»¹¹¹. Un esercizio di ascesi che consiste nel «rifare continuamente il lavoro di costruzione del significato dell'esperienza»¹¹².

Bisogna notare che ciò diventa possibile in seguito alla metamorfosi, che con Virno abbiamo tentato di mettere in luce, in senso cognitivo-linguistico dell'impresa, D'ora in poi esse devono essere viste come dei sistemi sociali aperti che producono senso. Come dei luoghi di generazione di identità e di collettività in quanto centri di aggregazione, con Foucault, dei luoghi di processi di soggettivazione, attraverso l'emanazione di valori ed obiettivi comuni.

Sono proprio i comportamenti, gli atteggiamenti degli individui, sia presi singolarmente sia in gruppo, a fare la strategia, l'obiettivo, e il risultato della produzione aziendale e non più le competenze tecniche. Per questo motivo il fattore umano risulta più che essenziale in quanto sono le «donne e uomini aperti al cambiamento, capaci di trasformare se stessi e dar vita a nuove iniziative»¹¹³ a produrre la ricchezza.

Secondo un doppio gioco in cui posto all'interno della logica organizzativa, il tema delle pratiche della cura e dello sviluppo del sé rappresenta un tentativo «per rispondere a un progetto manageriale (far sì che ciascuno si senta utile ed efficace) e al tempo stesso ad un progetto individuale (diventare una persona autonoma e realizzarsi)»¹¹⁴. Il progetto manageriale prevede, infatti, la gestione della soggettività in virtù del nuovo modello produttivo basato sulle relazioni, allo stesso modo in cui il progetto individuale su se stessi include l'evoluzione verso l'auto-determinazione e l'indipendenza.

Esiste, insomma,

«un servizio reciproco tra individuo e organizzazione, tra bisogno soggettivo di riflessione e bisogno dell'organizzazione di gestire la soggettività. La richiesta di autenticità, l'aspirazione individuale contemporanea verso il sé in forma di autostima e di benessere, vanno in parallelo con la crescita e lo sviluppo dell'efficacia personale nell'organizzazione»¹¹⁵.

Vi è un rapporto di utilità e di efficacia, ma non di tipo strumentale, dal momento che le performance legittimano la costruzione della persona.

Quando altrove abbiamo detto che la consulenza filosofica lungi dal definire una prospettiva originale e inesplorata rema in direzione dello spirito del tempo,

intendevamo dire questo: si può constatare una prossimità tra la prospettiva del lavoro immateriale post-fordista e la riattualizzazione della natura “spirituale” della consulenza filosofica. Ancora meglio: pensare che l’unico modo per far fronte alla realtà odierna caratterizzata da un lavoro flessibile, precario dominato dalla concorrenza di un mercato sempre più saturo, sia curarsi di sé non è un gesto né innovativo, né originale, né sovversivo.

Se quanto precedentemente analizzato è vero, dovrebbe essere chiaro che la ragione neoliberale funziona già attraverso la cura di sé, dal momento che demanda il proprio potere direttamente (o meglio indirettamente) alla volontà e all’autonomia del proprio sé. La consulenza filosofica, in questo senso, è già da sempre inscritta nella ragione neoliberale.

5. *Il filosofo manager*

Se l’acquisizione del sé serve a incrementare le competenze relazionali, va da sé che i due aspetti risultino intrecciati dato che lavorando sulla relazione si lavora su stessi e viceversa. Anche la relazione, quindi, viene trasformata in una competenza tecnica. L’interesse ricercato gravita attorno al modo in cui il soggetto fa «uso di “se stesso” come attore nell’organizzazione, sul modo in cui usa questa o quella tecnica, in cui comunica, in cui interagisce»¹¹⁶. D’altra parte, continua Vitullo, «se ciascuno si conoscesse meglio e fosse più lucido rispetto alle proprie capacità; l’organizzazione potrebbe essere assai più “performante”»¹¹⁷. In questo modo si assiste ad un passaggio veramente epocale perché l’impresa diventa, come precisa chiaramente Vitullo, lo spazio di sviluppo della persona.

Figura fondamentale di questo stravolgimento storico, il consulente filosofico svolge, come abbiamo visto, un’azione performante poiché egli agisce parlando, agisce a parole, intrecciando attraverso di esse “reti di senso”.

Abbiamo parlato finora del rapporto tra la consulenza filosofica e i dipendenti di un’organizzazione volti a migliorare principalmente le condizioni di lavoro che sono soprattutto relazioni, nel momento in cui come abbiamo visto la molla della produzione è la relazione. Tuttavia va precisato che la filosofia entra nell’azienda non solamente

attraverso la figura del consulente filosofico. Il processo di integrazione filosofica dell'azienda riguarda anche e più specificamente la leadership.

Consapevoli che la filosofia aiuta «le persone a fiorire»¹¹⁸ siamo di fronte, infatti, ad un'operazione di filosofizzazione della leadership e della figura del manager che deve diventare esso stesso un filosofo.

L'operazione, anche in questo caso, emerge dalla trasformazione manageriale post-fordista che dettando le regole di una nuova produzione orizzontale e partecipata, ha il significato di una nuova figura dirigente.

Una metamorfosi del genere, secondo i consulenti filosofici, accade grazie alla promozione all'interno delle aziende dei cosiddetti «spazi per la riflessione»¹¹⁹, dei veri e propri ambienti in cui, lasciando da parte l'imperativo della perpetua operatività, si fa filosofia. La consulenza filosofica si incarica della sfida ancora più importante del nuovo “managerialismo”: riportare al centro la soggettività delle persone che operano nelle aziende e in particolare del manager. A quest'ultimo, figura leader dell'organizzazione, viene chiesto di non solo di rappresentare ma di assumersene, in qualche modo, il destino.

Della figura del leader se ne occupa in maniera analitica Vitullo che ne traccia un “identikit” adeguato a quelle che definisce le sfide del quotidiano. Vitullo parte nel suo discorso dalle perplessità e dai rischi che un approccio prettamente scientifico e razionale al management fa sorgere. Coerentemente con gli altri consulenti filosofici, denuncia la carenza dell'agire riflessivo: si pensa troppo poco e il pensiero possiede l'aspetto di uno strumento tecnico, subordinato all'esigenza di produrre. Manca nell'azienda la capacità di interrogarci sulle cose, sulle situazioni, sulle scelte e via dicendo. Accecati da una razionalità tecnico-scientifica legata esclusivamente al profitto, in azienda non si riflette abbastanza.

Ovviamente si tratta di opporsi ai modelli di leadership classici del mondo manageriale, improntati, secondo Vitullo, all'efficacia, alla prestazione, alla produttività che fanno delle organizzazioni un luogo di infelicità e di malessere in cui il leader rappresenta un tecnocrate. Al contrario deve emergere la figura del “leader-persona”, filosoficamente ispirato e con una «biografia professionale in cui trovano spazio valori e comportamenti più vicini alle motivazioni, alle emozioni e ai paesaggi interiori»¹²⁰.

Da leader freddo e distaccato, dunque, al leader persona: il leader deve essere allo stesso tempo logico e razionale, intuitivo ed empatico, deve focalizzare il suo lavoro tanto al “come” quanto al “che cosa”, essere efficiente e riflessivo, tradizionalista e innovativo. Si anela a un coinvolgimento emotivo e personale molto intenso in cui ci si senta interamente “compromessi”, tramite il proprio carattere, la propria identità e non solamente determinate abilità tecniche e pratiche. E ciò sia in un senso positivo – potenziare la propria personalità – sia in senso negativo – smussando, cioè, laddove il contesto lo richieda certi lati della propria personalità che non si confanno al *trend* dell’organizzazione. Il leader come d’altra parte titola il libro di Vitullo è colui che deve «cercare l’anima»¹²¹ nelle aziende. L’uomo che, attraverso un’educazione filosofica, riflette, assumendosi il coraggio della propria ragione: «Una *leadership* filosofica [...] è una *leadership* dotata di senso»¹²².

Alla figura del capo autoritario, del tecnico, che gestisce un sapere di tipo ingegneristico si oppone quella del leader carismatico, figura molto più complessa poiché riunisce in sé le capacità tecnico-specialistico di uno specifico campo e le virtù etiche e politiche. Descritto come l’uomo del coraggio che sa rischiare, sa osare in maniera visionaria e profetica, sa intuire la volubilità del mercato, egli accetta su di sé le conseguenze delle proprie azioni. Il leader rappresenta un manager che sa insegnare ed apprendere, che governa delegando potere, potenziando, concedendo potere ai suoi sottoposti. Con una sorta di esagerazione mistica non da poco è colui che sa leggere e interpretare il destino dell’azienda attraverso una speciale lungimirante lettura del sapere economico. Coadiuvare i suoi dipendenti-indipendenti a migliorare se stessi e la performance a cambiare ad aumentare l’autostima:

«Il manager deve essere un pedagogo, uno psicologo, un allenatore, non senza avere una conoscenza globale del lavoro dei suoi collaboratori, dalla strategia d’impresa, dell’organizzazione e del funzionamento dell’azienda. Ciò che l’impresa esige oggi dal manager, è che abbia una visione completa dell’umano e che sia un uomo esemplare. Il manager dovrebbe essere insomma una persona che agisce sui comportamenti umani e un uomo esemplare al servizio di un insieme di uomini»¹²³.

Continuamente sottoposto a sfide che lo mettono alla prova, incarna esattamente quell’imprenditore di se stesso che sceglie di uscire dalla passività di una vita irriflessa e dalle indeterminazioni delle scelte per diventare un uomo del senso che schiude significati, che intreccia legami. È l’uomo dell’illuminismo, chi ha conquistato la

maturità e della ragione e nello stesso tempo appare come il maieuta che invece di addestrare aiuta l'altro nel percorso di crescita personale/professionale. Aiuta l'altro, si può dire, a partorire la propria identità.

Un manager, oggi, non deve imparare a gestire un'azienda, ma a condurre un gruppo di persone come farebbe un padre di famiglia, una guida spirituale, un maestro del mondo antico tenendo conto delle esperienze di ognuno e facendo tesoro di queste.

Un uomo pieno di sogni, di speranza, di amore, di umanità di bellezza: il leader è il più filosofo di tutti proprio perché «sviluppare la leadership significa sviluppare se stessi»¹²⁴. Diventare consapevoli e infondere consapevolezza negli altri.

Dunque anche il processo che porta alla creazione di una leadership adeguata è collegato allo sviluppo interiore, alle particolari pratiche di formazione dell'individuo che abbiamo illustrato nei dettagli sopra. La connessione delle capacità personali con le abilità relazionali e la disposizione al dialogo, portano, inoltre, ad un potenziamento della figura del leader, investito ora da una nuova luce di consenso da parte del gruppo a cui fa capo a vantaggio del conseguente beneficio nelle dinamiche aziendali: «Le persone preferiscono avere un capo che presta attenzione, che si preoccupa di loro, che dedica tempo e offre ascolto, che empaticamente si relaziona ai sentimenti che una persona sta esprimendo [...]. Il fattore umano è una componente essenziale per il raggiungimento del benessere aziendale»¹²⁵. La consulenza filosofica allora si incarica del compito di riattivare, grazie alla creazione di spazi etici, il cosiddetto *commitment*, che nel gergo delle risorse umane comprende l'enorme aspetto della motivazione del lavoratore¹²⁶. Ri-moralizzando le relazioni, i linguaggi, che si scambiano nell'ambiente del lavoro la consulenza filosofica interviene direttamente nel livello produttivo dell'impresa. Con la filosofia, quindi, migliora la produttività, l'efficienza, la performance: «La motivazione si basa invece sull'appropriazione. Per appropriarsi di una decisione, di un'idea, di un progetto, è necessario aver contribuito alla sua comprensione»¹²⁷.

Vale la pena notare che il dispositivo del discorso risulta interamente compromesso nella retorica neoliberale. Bisogna umanizzare le organizzazioni e ciò avviene attraverso un processo di umanizzazione delle relazioni di cui si fa portavoce il manager che incarna, quindi, la figura che si prende cura "di ciò è umano" nell'azienda. Vitullo segnala e sottolinea la mancanza della presenza etica nel management che,

concentrandosi esclusivamente sul piano utilitaristico, sminuisce l'universo valoriale dell'organizzazione. Non ci sarebbe spazio per l'etica nelle aziende: tocca alla consulenza filosofica crearlo.

Non è casuale e non dovrebbe sorprendere a questo punto l'accostamento della figura del manager con quella di Socrate. Vitullo lo chiama un "novello Socrate" che deve contemplare «la possibilità del dubbio, del "non so"»¹²⁸ e preferirla alla soluzione immediata. Proprio come un filosofo, deve essere tormentato, mai a suo agio nelle certezze delle vittorie, mai trionfo e sicuro della sua posizione. Il leader deve sussumere il rischio come suo modo di essere e il coraggio come stato d'animo. Solo mediante queste due competenze riuscirà eticamente a vivere in maniera competitiva e fare fronte alla vulnerabilità del mercato, a guidare e gestire la flessibilità dei processi lavorativi.

Ciò perché un buon manager deve possedere delle qualità aggiunte alle sue abilità professionali, quali quelle di analisi, critica, ecc., Un buon manager vede saper «analizzare, criticare, modellizzare e sistemare, incorniciare, distinguere tra diversi livelli logici, differenziare tra gerarchie di interazioni e vincoli»¹²⁹.

Proprio come Socrate, poi, rappresenta un modello di *parresia*. Questa modo di padroneggiare la sfera del sé ha come fine il raggiungimento della coerenza e integrità tra azioni e parole, in quanto rappresenta principalmente una fedeltà a se stessi: «tradurre pensieri collettivi in comportamenti coerenti»¹³⁰. Si è legittimati a pensarla come una forma di *parresia* poiché il momento di dialogo che la consulenza filosofica innesta e le competenze che insegna attraverso la sua formazione assumono le sembianze di una rivelazione dell'individuo a se stesso e all'altro, nella sua singolarità: «Il linguaggio è in sé performativo, le parole non rimangono solo parole, come parliamo e quindi pensiamo si traduce in un certo modo di fare e di agire»¹³¹. Non esiste nessun dialogo, infatti, che non sia portatore di un'intrinseca verità che rappresenta in ultima istanza anche lo scopo della consulenza stessa. Lo scopo non sta nel vincere, o meglio nel trovare un vincitore, in un «vincere insieme, "con-vincere", farsi vincere dalla verità della ragione che può scaturire dal confronto»¹³². La verità è una ricerca che si ottiene attraverso la cooperazione e il ragionamento collettivo e che illumina l'esperienza. Non c'è verità prima del ragionamento, prima del dialogo. La verità sta in esso.

Il leader è chiamato, prima degli altri, a dare il buon esempio: proprio come il maestro del mondo antico deve incamminarsi per primo nel cammino della cura di sé, mostrando

con i propri gesti, le proprie parole, la propria vita di essere sul cammino della saggezza, della spiritualità, della conoscenza. Presa di responsabilità in prima persona, predisposizione, preparazione all'esercizio della cura di sé. Bisogna «mettere i leader in contatto con le loro risorse interiori»¹³³. Proprio come Socrate il manager si presenta l'uomo della cura di sé capace di prendersi cura della cura degli altri, suscitando lo spirito dell'autonomia, del coraggio. Il leader non addestra, quindi, non alleva i suoi dipendenti ma li aiuta a diventare soggetti, o come dice con un'espressione decisamente efficace, dall'essere dipendenti a essere indipendenti.

In questo senso si parla di “azienda che impara” e di «autoapprendimento dell'azienda»¹³⁴. Un'azienda che impara è un'azienda che a partire da un continuo ricambio con l'ambiente si trasforma e migliora; inoltre è un'azienda composta da persone che sono appunto sempre soggette a trasformazione e apprendimento. Un'impresa è il suo leader e le persone che ci sono dentro.

Proprio per questa ragione la filosofia assume un ruolo tanto determinante: avendo come oggetto di riflessione l'esperienza umana riesce meglio di qualunque altra disciplina a interfacciarsi con la tendenza dell'impresa contemporanea a produrre ricchezza dall'esperienza. Sotto l'egida dell'imperativo “cambiare è la norma” il leader deve essere l'esponente del cambiamento, che significa anche stravolgere le strutture i metodi e le idee preconcepite, implicite, riconoscendo i propri limiti, le proprie debolezze.

Si tratta di adottare approcci non convenzionali, originali. La leadership deve avere uno stile creativo, inteso come «scintilla dell'innovazione dirompente e della reinvenzione continua»¹³⁵. Essere equipaggiati significa rovesciare lo *status quo* qualora non funzioni rimettersi in discussione perenne. In questo contesto, si capisce perché la filosofia abbia un ruolo talmente rilevante: aiuta a «coltivare nuove domande per arricchire e approfondire la comprensione di una questione»¹³⁶; a donare la giusta prospettiva delle cose. Proprio perché non consiste in uno strumento per risolvere problemi, la filosofia serve al contrario a ampliare la visione del problema, attraverso, come sappiamo, un allargamento dei significati e delle interpretazioni possibili, fornendo nuovi punti di vista. Il senso deve essere interpretato come significato linguistico ma anche come ragione e come valore, tre elementi che sono, dice Pollastri, fortemente legati: «È impossibile capire e comunicare il senso di un'azienda, o di una scelta operata in essa,

in assenza di chiarezza linguistica, di coerenza teorica»¹³⁷. Per questa ragione la filosofia, in quanto comunicazione linguistica rappresenta un momento e un luogo decisivo del processo organizzativo il quale necessita di un'operazione di chiarificazione e di senso. Così come, al contrario, la comunicazione dell'azienda richiede questo lavoro teorico: «La comunicazione – momento spesso decisivo dell'agire organizzativo – è affare linguistico, discorsivo, e perciò richiede necessariamente un lavoro teorico di chiarificazione e messa appunto del senso»¹³⁸. Non devono essere preventivamente stabiliti a priori ma sono frutto di un'elaborazione filosofica e di un incontro dialogico tra tutti i membri dell'azienda. Il viaggio, ciò che si stabilisce in itinere, si addossa la rilevanza maggiore. Nella prospettiva che tutti coloro che lavorano all'interno di un ambiente lavorativo devono avere piena consapevolezza di ciò che sono prima ancora di ciò che fanno, quindi del ruolo che svolgono. Diventare essere umani: questa la sfida dell'impresa di oggi.

La consulenza filosofica allena i leader a diventare persone attraverso la creazione di uno spazio riflessione in cui la competizione non è eliminata né messa da parte, bensì è semplicemente trascesa, surdeterminata, sublimata in competitività dialogica. Dietro la retorica del mettersi in gioco ci sarebbe un processo di grande sublimazione del conflitto. Quando Vitullo afferma che l'allargamento dei punti di vista, la crescita, il cambiamento può giungere solo dal mondo interiore e non dall'esterno, sta dichiarando la fine di qualsiasi prospettiva politica e sta disegnando il quadro di un orizzonte totalmente impolitico legato esclusivamente alla risoluzione introspettiva. Sta inoltre dettando la possibilità di una totale e completa interiorizzazione del conflitto nello spazio di un sé iper-responsabilizzato e completamente individualizzato nella sua apoliticità.

Demandando la rivendicazione di qualsiasi istanza lavorativa alla figura del sé la consulenza filosofica trasforma la filosofia in un dispositivo della ragione neoliberale.

6. *La guerra è finita*

L'introduzione, l'evoluzione del *management* in direzione della logica del capitale umano, impone una ri-determinazione della natura conflittuale tra il capitale e il lavoro.

Una conseguenza, forse la prima e la più importante, consiste nell'emergenza di un ambiente sociale neutralizzato rispetto a qualsiasi antagonismo; ciò comporta, evidentemente, una ridefinizione del conflitto in funzione del consenso della collaborazione e della cooperazione. È proprio la collaborazione tra i due, soggettività e impresa, a diventare la posta in gioco fondamentale.

Il grande limite delle consulenze o psicologie aziendali, sta proprio nella tendenza a far diventare qualsiasi piccola incertezza, dubbio, perplessità, un sintomo da analizzare, una sindrome, una patologia. Dentro le organizzazioni lo sviluppo del sé ricopre un interesse decisamente strumentale, finalizzato, cioè, all'allineamento dei bisogni di crescita personale con le esigenze dell'azienda.

Le pratiche consulenziali si trovano, come sospese «tra umanesimo e utilitarismo, tra ricerca di benessere e ricerca di efficacia, tra ricerca di autenticità e ricerca di adattamento sociale»¹³⁹. Ciò non significa che si debba ripudiare l'efficacia e l'efficienza produttiva che restano in ogni caso il fine dell'organizzazione, dice Vitullo, si tratta piuttosto di ripensare a una gestione adeguata e responsabile dei processi organizzativi che tenga conto anche della necessità di crescita soggettiva dell'individuo. La critica viene sempre rivolta a una cultura della psicologizzazione che investe tutta la sfera umana; emozioni comprese, che diventano elementi di controllo. In effetti l'applicazione della psicologia in azienda ha una funzione piuttosto ambigua poiché se è vero che promuove lo sviluppo dell'individuo essa risulta subordinata alla crescita e al profitto: «L'*executive coaching* non pone dunque la persona e la consapevolezza di sé come fine ultimo, ma si propone di integrare lo sviluppo personale con i bisogni organizzativi»¹⁴⁰. Diversamente la consulenza filosofica, che avrebbe il genuino intento di porre il soggetto nella sua forma di governo di sé.

Una prova impegnativa quella a cui deve sottoporsi l'organizzazione aziendale oggi: essere in grado di garantire lo sviluppo dell'interiorità della persona senza modellarne o plasmarne la figura. Compito estremamente arduo visto che una tale prospettiva rende già in partenza invisibile la cesura tra il perseguimento della cura di sé e quello del profitto aziendale, dal momento che la cura di sé rappresenta già la molla della produzione di ricchezza. In questo completo allineamento, inevitabilmente le aziende sussumono il processo di soggettivazione dentro i modelli organizzativi, e allo stesso

modo, le dinamiche di soggettivazione risultano subordinate alla perpetuazione del sistema. Si parla, non a caso, di «svolta etica del capitalismo»¹⁴¹.

Il progetto di sviluppo manageriale sussume di fatto il progetto dello sviluppo del sé: «la riflessione su di sé diventa totalmente strumentale. Il “sapere” su di sé, lo sviluppo personale rispondono a una domanda manageriale di gestione psicologica dell’individuo»¹⁴². Se ogni intervento collettivo all’interno dell’azienda passa per la motivazione del singolo lavoratore, è necessario dunque operare sul singolo per potere ottenere risultati sulla collettività. La posta in gioco del potere ruota proprio intorno alla questione della motivazione: «Molto più del potere è la leadership con le sue parole d’ordine – influenza, visione e motivazione – a essere oggetto della formazione organizzativa»¹⁴³.

In maniera unanime i consulenti filosofici ribadiscono la necessità della presenza della filosofia, come l’unico elemento che, alla luce di un quadro complicato dalle trasformazioni postfordiste, offre gli strumenti per sopravvivere dentro l’ambiente aziendale.

Dal punto di vista di Pollastri e Cervari la questione è semplice: si tratta, per l’organizzazione “che vuole stare al passo coi tempi”, di stabilire la modalità in cui ottenere il risultato e gli obiettivi previsti. Due le opzioni possibili: «Se lo si vuol fare con la forza dell’autorità e l’esercizio violento del potere, forse la filosofia può essere d’impedimento; ma se invece si preferisce farlo con la sicurezza delle ragioni a sostegno e con la condivisione del loro valore, allora la filosofia e viceversa è un importante strumento a disposizione dell’azienda»¹⁴⁴. Ovviamente si trova, qui, la confessione di non-neutralità della filosofia, che non si può fare a meno di condividere, ma che viene declinata in un senso completamente a-politico: «La filosofia non è neutrale, e questo non già perché sia schierata, ma perché tra i propri presupposti c’è un investimento di valore verso qualunque essere raziocinante e ogni partner dialogico, così come c’è la subordinazione di ogni tentazione autoritaria alla validazione argomentata»¹⁴⁵. La difesa di una totale imparzialità della filosofica dilata in maniera illimitata il “pubblico” di riferimento. Abbiamo incontrato la stessa considerazione quando parlavamo della consulenza filosofica privata: la filosofia non fa politica, non parteggia, non ha “colori” politici, ma “interessa” chiunque senza distinzioni, discriminazioni e privilegi. Ciò le

permette si inserirsi in qualsiasi contesto protetta dalla sua unica fede, che è quella nella critica.

È esattamente questa posizione “anti-ideologica” dietro la quale la consulenza filosofica si arrocca, che nasconde, a mio avviso, un problema peraltro del tutto inevaso e a partire dal quale è possibile muovere delle critiche al discorso della consulenza filosofica. Se quanto detto sopra adesso ha un fondamento, infatti, l’attitudine critica sulla quale si costruisce la razionalità governamentale neoliberale costituisce di già una posizione ideologica, indiscussa e indiscutibile. In questo senso bisognerebbe rispondere a Pollastri e Cervari che già da molto tempo il potere non ha più il volto autoritario della dominazione ma quello pacificato della libertà di pensiero.

La consulenza filosofica assume, in questo modo e senza riserve il paradigma della ragionevolezza dell’obbedienza.

Abbiamo parlato, inoltre, di apoliticità delle pratiche filosofiche sebbene ciò non prescinda minimamente dal fatto che instaurino comunque un rapporto con il potere: «Se rinunciamo alla pregiudiziale anticapitalista – anche perché sembra che non siamo capaci di trovare strategie sufficienti per uscire dal capitalismo – valorizzare gente che lavora per il capitale per me non è un problema se fa stare tutti meglio»¹⁴⁶.

Ciò che deve venire meno è quella che Galimberti chiama la pregiudiziale anticapitalista, secondo cui le aziende sono considerate alla stregua di «“mostri” votati solo a produrre “immorale” profitto, dimenticando che sono comunque anche produttrici di beni e servizi fondamentali per la nostra esistenza, oltre a essere l’ambiente entro il quale gli uomini e le donne vivono gran parte della loro vita e trovano la loro realizzazione personale»¹⁴⁷. La prospettiva etica diviene accettabile in quanto ha delle ricadute economiche positive e virtuose, che pone, inevitabilmente delle aspettative sull’operato del consulente filosofico. La proclamata volontà di non risolvere problemi si ripercuote nella volontà di restare fuori dagli affari, dal business, di cui il consulente ovviamente non si occupa. Il fine economico viene paradossalmente messo in secondo piano e diviene una sorta di fine secondario, non richiesto sebbene gradito. Da questa specie di disinteresse verso l’aspetto economico sorge la sua garanzia e il suo accrescimento: si tratta, dovrebbe essere chiaro, di una notevole mistificazione della realtà. La consulenza filosofica disconosce, infatti, che ciò che muove la produzione contemporanea è già l’etica.

Nelle analisi di questi autori, infatti, il panorama economico-politico dell'impresa specifica viene sempre posto in un secondo livello, o per meglio dire viene completamente tralasciato prediligendo la sfera prettamente organizzativa. Che poi quest'ultima equivalga al luogo in cui si gioca la vera partita della produzione del valore e della ricchezza immateriale, costituisce un aspetto mai sfiorato dai consulenti filosofici. In una battuta: importa solamente l'architettura interna (fatta dalle relazioni), che però rappresenta già il centro della produzione!

Un'indifferenza di cui fare vanto: poco conta, anzi affatto, la peculiarità economica dell'azienda «l'impresa non è un mercato ma un terreno per trasmettere e realizzare l'efficacia del pensiero»¹⁴⁸. È riduttivo, secondo questa logica, iscrivere lo sviluppo e la crescita delle persone nell'ambito dello sfruttamento capitalistico. Bisogna ammettere che, rispondono i consulenti filosofici, seppur si persegue il benessere solamente allo scopo di aumentare la produttività e il profitto in ogni caso ciò comporta vantaggi reali per le persone. Creare dei luoghi di lavoro confortevoli caratterizzate da legami di qualità con i colleghi, i dipendenti, i *managers* giova a tutti. Coinvolgere l'individuo nell'apprendimento e nella comprensione significa inchiodarlo alla “trasparenza” quella che gli fa assumere «in ogni istante il rischio della comunicazione autentica, quella che lega l'uomo all'altro uomo, senza mediazioni»¹⁴⁹.

La filosofia deve offrire alle aziende un “discorso sano”, come scrivono Pollastri e Cervari, perché consapevolmente si lavora meglio. Ma non solo «per diventare una *learning organization* e per un'ottimale *knowledge management* molta conoscenza non può essere trasmessa per iscritto, ma deve essere condivisa per via orale»¹⁵⁰. Quello che Pollastri e Cervari definiscono un “ambiente di dialogo” consente di portare avanti un lavoro di squadra grazie alla minimizzazione delle occasioni di ostilità.

Il fattore personale, l'atteggiamento, il comportamento, la critica diviene la molla della creazione del consenso proprio attraverso l'integrazione e la collaborazione. Attraverso cioè la costruzione di un ambiente relazionale accogliente. Il dialogo permette, infatti, di creare un linguaggio comune, uno spazio di incontro in cui condividere significati, simboli e senso e anche esperienze e problemi. Relazionarsi con l'altro corrisponde sempre a un modo per relazionarsi con se stesso, per crescere personalmente e professionalmente per definirsi eticamente, per crearsi, e trasformarsi, in maniera creativa.

Il punto fondamentale può essere espresso chiaramente in questo modo «come far sì che i membri di un'organizzazione si allineino ai valori che essa propone?»¹⁵¹.

Contro le norme e le regole rigide che impongono schemi formali dall'alto, la nuova concezione vuole modificare la spinta orizzontale e personale ad agire incentivando la cooperazione spontanea. Esiste un metodo più forte per garantire l'obbedienza, come sappiamo: la ragionevolezza. Il ricorso alla sanzione come unico strumento di regolazione non basta; bisogna maneggiare le coscienze dei lavoratori per sopperire alla «mancanza di consapevolezza, da parte di chi lavora, del significato del ruolo e del valore sociale dell'azienda, della portata della sua *mission*»¹⁵². Tra i membri di un ambiente lavorativo che non a caso sono considerati una squadra che lavora insieme per il medesimo obiettivo ci deve essere una completa e totale condivisione del pensiero, della *vision* e della *mission*, un'intenzionalità collaborativa e una forte motivazione: «Un'azienda nella quale l'identità sia “dettata” dall'alto invece che coprodotta da tutti (o almeno gran parte) di coloro che le danno vita, o nella quale la *mission* sia solamente “comunicata”, invece che “condivisa” attraverso un confronto dialogico-critico al quale prendano parte tutti i collaboratori»¹⁵³.

Una stessa concordanza sul senso del lavoro, sulle finalità, sui principi etici: «Con essa i conflitti né si evitano, né si ignorano, ma tutto al contrario si affrontano standoci dentro e cogliendone il significato e le sfumature. In questo modo, è possibile prevenire la loro trasformazione in violenza»¹⁵⁴. Attraverso la riflessione, se i lavoratori pensano, si evita il conflitto.

Come afferma Pollastri conflitto significa “entrare” nelle realtà e affrontarle discutendo in prima persona, palesando il proprio pensiero, anche in maniera accesa e non per forza pacificata. Si tratta di una forma di “conflitto” esclusivamente verbale. Massicciamente efficace però, se consideriamo che preconditione a ciò è la considerazione secondo cui il linguaggio è altamente performativo e che parlando si agisce. Allora il filosofo agisce parlando e il conflitto si scioglie a parole.

I consulenti, con l'inserimento della filosofia in azienda, vogliono portare avanti, in fondo, una politica del compromesso, anti-ideologica. Una posizione prettamente conflittuale è ritenuta come fortemente anacronistica. Al conflitto a tutti i costi viene preferito il concetto trasversale di compromesso dialogico: «Il dialogo è la risorsa fondamentale del manager, la forza da cui dipende tanto al sua volontà quanto la

motivazione dei suoi collaboratori. L'autorità riposa sulla fiducia e colui che accetta di dialogare dà fiducia agli altri e a se stesso»¹⁵⁵. Il dialogo, il confronto, la critica, l'argomentazione, la cooperazione intellettuale diventano, in questo modo, immediatamente dei comportamenti etici. Attraverso la pratica del dialogo si costruiscono "relazioni di qualità", come afferma Vitullo, fondate sulla fiducia reciproca e che annullando qualsiasi tipo di "odio di classe" trasformano «un conflitto in un confronto fertile»¹⁵⁶. O, come scrivono Contesini e Zanardi, in un'«articolazione ragionata del disaccordo»¹⁵⁷.

Conoscersi meglio, conoscere se stessi significa avere una maggiore stima nei confronti di sé ed aprirsi anche verso gli altri, come abbiamo appreso dal mondo antico, tutto ciò si traduce in prestazioni lavorative più alte. La performance legata a parametri relazionali.

Contesini è particolarmente attenta alle critiche che la relazione tra filosofia e azienda comporta, vale a dire la diffidenza, l'indifferenza e le reciproca squalificazione: «Da una parte le aziende considerano la filosofia come inessenziale, inutile, al limite anche dannosa; dall'altra, i filosofi temono la contaminazione con le logiche del profitto e della strumentalizzazione di persone e idee»¹⁵⁸. In questo senso il filosofo che lavora in azienda

«crede di operare in un'ottica emancipativa, rischia di diventare strumento, solo più raffinato, di meccanismi di potere e sorveglianza esterni. Dal momento che le strategie di controllo si configurano soprattutto in ambito discorsivo e comunicativo, la formazione e la consulenza organizzativa rappresenterebbero un rafforzamento di tali dispositivi»¹⁵⁹.

In diversi momenti viene citato Foucault sia da Contesini che da Pollastri e Cervari che da Vitullo, e in particolare la teoria del potere. Non mancano di notare, inoltre, il legame tra potere e formazioni discorsive.

Bisogna senza dubbio rimarcare che i consulenti filosofici denunciano, infatti, in maniera cosciente i risvolti inquietanti che la cura di sé foucaultiana nel luogo di lavoro potrebbe comportare. Contesini lo afferma senza indugi, ponendo tutte le perplessità e le critiche rivolte alla consulenza filosofica in primo piano: c'è il rischio che questa della pratica del sé non sia altro che un altro raffinato stratagemma per imbastire un dispositivo di controllo, ancora più potente, perché basato sul consenso: «Nella logica foucaultiana, infatti, l'esercizio del potere all'interno delle organizzazioni

contemporaneo, messo da parte il suo volto repressivo e censorio, assume una forma positiva più diffusa e capillare in grado di costruire una soggettività capace di autocensurarsi e autocontrollarsi, funzionale a un'integrazione senza residui»¹⁶⁰.

In questo senso si dimostrerebbe la doppiezza di un sistema che invece di valorizzare le capacità intellettive e creative dei lavoratori e invece di porsi al servizio della crescita formativa del lavoratore e in generale della valorizzazione della sua soggettività, sfrutta la situazione per fini propri: «Nel “biocapitalismo cognitivo”, la creazione di valore si fonda sul processo di espropriazione delle capacità di vita degli individui per fini di accumulazione privata»¹⁶¹.

L'inedito cambiamento starebbe nello slittamento dell'esercizio del potere da una formulazione diretta di comando e di controllo a una modalità indiretta che prevede il trasferimento del potere sulle persone. Questa teoria sulla quale si basa, come abbiamo visto, il neoliberalismo non è sconosciuta ai consulenti filosofici. Essi parlano tranquillamente della tecnica di rendere *empowered* i lavoratori, le persone, le organizzazioni: «Il potere è tratto nel suo lato positivo del dare potere alle persone, del moltiplicare e diffondere le occasioni e le possibilità di potere per tutti: avere potere significa saper utilizzare e valorizzare e proprie capacità e risorse, essere in grado di padroneggiare se stessi e favorire negli altri le stesse opportunità»¹⁶². Questa visione per così dire democratica del potere, soprattutto in ambito aziendale, non tarda a rivelare i suoi punti deboli se non direttamente le sue insidie: «La pariteticità psicologica della relazione è un'illusione: più ciascuno svolge il proprio ruolo rispettivamente di manager-coach e di collaboratore *coachee*, più si rafforza, in modo sottile e quasi invisibile, il potere del capo sul collaboratore»¹⁶³. In questo senso la trasparenza della comunicazione non sarebbe nemmeno garanzia dell'autenticità della relazione dato che notoriamente la franchezza nasconde le vere ragioni sulle quali si fonda il rapporto di potere. Uno strumento, quindi, più raffinato e più potente «più potente perché più subdolo, di potere sugli individui: con il pretesto di valorizzarle si trasformano le caratteristiche e le qualità più personali in fattore produttivo»¹⁶⁴. Strumentalizzazione per scopo di profitto della realtà simbolica, immaginativa, comunicativa, esistenziale, creativa, insomma tutto ciò che appartiene in genere alla sfera emancipativa delle persone.

Ne deriverebbe, in questo modo, una servitù e adesione volontaria nella misura in cui ci si sottomette spontaneamente: «La nuova e sottile forma di governo aziendale passa attraverso il volontario adattamento dei dipendenti, in nome dello sviluppo personale, di un'apertura verso la relazione e il comportamento "intelligente", e della ricerca di autenticità»¹⁶⁵. Dietro le relazioni di *coaching* aziendale si anniderebbe di fatto una relazione di potere di cui esso stesso sarebbe pratica.

In questo modo, continua Contesini, e rappresenta un altro rischio evidenziato, la formazione e la consulenza filosofica in generale farebbero il gioco del capitale lavorando più subdolamente a rafforzare l'ideologia capitalistica. Dal punto di vista di Contesini, poi, da un lato siamo immersi in una retorica del management che predica il valore dell'autonomia e della creatività per «meglio incanalare e orientare gli individui»¹⁶⁶ e che fa della formazione un dispositivo di governo; dall'altro i critici della consulenza filosofica non risultano né efficaci né convincenti poiché, facendo appello a un'idea di filosofia come la forza della resistenza, finiscono per sembrare "inattuali" e poco attenti alle richieste della nostra contemporaneità. Fermo restando che la formazione serve a preparare a ricoprire ruoli professionali, si chiede «è possibile assegnargli un ruolo di crescita ed emancipazione per le persone, farne l'occasione per sviluppare un maggiore potere d'azione e trasformazione del contesto in cui operano?»¹⁶⁷. La risposta è positiva perché si rifiuta di porsi in una posizione di negazione e di resistenza come una specie di garanzia di immunità dagli aspetti affettivi e cognitivi di sé nella vita lavorativa. Bisognerebbe precisare, tuttavia, che ciò che chiama "gli aspetti" costituiscono di fatto, il fulcro della produzione. L'idea di una mera manipolazione, tuttavia, non convince Contesini: «A essere criticabile non è il fatto di defraudare le persone delle loro capacità e risorse più intime per metterle al servizio dell'azienda, quanto l'aver impoverito, nella sostanza e nel significato, il modo di intendere tali capacità, per renderle compatibili con le logiche strumentali del mondo produttivo»¹⁶⁸. Per Contesini, allora, ci si deve concentrare non tanto sul fatto che le qualità e le abilità personali dell'essere umano siano state sussunte dall'impresa e siano state trasformate in competenze professionali. Al contrario: il vero problema consiste nell'estensione e nell'universalizzazione a tutti gli ambiti della vita del valore delle competenze organizzative.

Allargamento della sfera degli atteggiamenti, dei comportamenti e delle capacità, «stimolare l'interesse verso un tale sviluppo, fare sperimentare o anche solo immaginare modalità più articolate di interpretarle e viverle all'interno della sfera professionale è il contributo che un domandare filosoficamente orientato si propone di realizzare nei contesti organizzativi»¹⁶⁹.

Anzi difendendo la complessità del sistema è vero che il miglioramento delle competenze professionali giova anche una crescita personale: «Lavorare per un miglioramento di capacità e atteggiamenti non esime dal continuare a battersi per realizzare, con altri metodi e interventi, quei cambiamenti in grado di portare maggiore equità, diritti e sicurezze nell'ambito lavorativo»¹⁷⁰.

Con risultato inatteso, allora, la filosofia finisce per fare bene a tutti.

Finalmente è diventata utile!

-
- 1 A. Vitullo, *Leadership riflessive. La ricerca di anima nelle organizzazioni*, Apogeo, Milano 2007; P. Cervari – N. Pollastri, *Il filosofo in azienda. Pratiche filosofiche per le organizzazioni*, Apogeo, Milano 2010; S. Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni. Nuove competenze per la formazione e la consulenza*, Carocci, Roma 2016. Proprio perché ogni consulente filosofico si considera un imprenditore, ognuno di loro possiede il proprio sito internet in cui, oltre a sponsorizzarsi, forniscono notizie, pubblicano articoli, postano appuntamenti e eventi e soprattutto danno informazioni sulle attività e i servizi svolti; ad esempio: gestione dei processi valorizzazione del personale nei periodi di cambiamento organizzativo; descrizione, delucidazione di mission e vision organizzative; elaborazione e stesura di codici etici, carte valoriali, carte del lavoro; interventi di *sensemaking*, *management by vision*, *management by values*; pratiche socialmente responsabili. Una vera e propria operazione di marketing filosofico. La pagina web di Contesini, <http://www.praxisconsulenza.it/>, è particolarmente accurata. Anche di Cervari, consulente esclusivamente aziendale, merita d'essere segnalato il sito <http://cervari-consulting.com/>. Si consiglia la pagina, oltre che la rivista, "Phronesis" <http://www.phronesis-cf.com/>; la sezione dedicata alle aziende in <http://www.aret-consulenzafilosofica.it/>; la pagina di Peretti <http://www.albertoperetti.it/FilosofiaLav.html>; la rivista online applicata al mondo del lavoro diretta da quest'ultimo insieme a Zamarchi <http://www.fabbricafilosofica.it/06.html>; il sito web di Inspire società di consulenza aziendale fondata da Vitullo <http://www.in-spire.biz/site/>.
- 2 Nel panorama europeo le figure di spicco sono sicuramente il consulente finlandese Esa Saarinen www.esasaarinen.com; gli olandesi Jos Kessels e Erik Boers, fondatori della società di consulenza "The New Trivium – Philosophy in organisations" (www.hetnieuwetrivium.nl). Secondo il primo, lo scopo della consulenza filosofica è incoraggiare a una cooperazione tra dipendenti e manager basata sulla creatività, su un'influenza positiva fondata su un approccio assertivo. La filosofia deve essere di facile accesso, semplice ma non banale. Lo strumento chiave è costituito dal dialogo in particolare quello socratico che genera benessere e produce una sorta di "positività energetica". Bisogna riconnettersi con la propria sfera interiore, con le proprie risorse interne. Kessels e Boers, invece, sono i primi a formulare l'idea dell'attivazione da parte della filosofia di uno spazio di riflessione, *free space*, grazie al quale disporre una discussione aperta e simmetrica su vari temi, workshops, dibattiti e esperienze collettive di vario genere. Cfr. E. Saarinen, *Philosophy for manager: reflections of a practitioner*, in "Philosophy of Management", n. 7/2008, pp. 3-24; Id., *Life-Philosophical lecturing as a systems-intelligent technology of the self*, in "Journal of Philosophical Research", n. 33/2015, pp. 263-280; J. Kessels – E. Boers – P. Mostert, *Free Space. Field guide to Conversations*, Boom, Amsterdam 2009; Id., *Free Space and Room to Reflect*, in "Practical Philosophy", n. 7/2004, pp. 48-64.
- 3 P. Cervari – N. Pollastri, *Il filosofo in azienda*, cit., p. 17.
- 4 Il *coaching*, letteralmente allenamento, trasla il proprio concetto dal mondo dello sport, come supporto all'allenamento quotidiano degli atleti. Recuperando le modalità dell'allenamento sportivo il *coaching* si pone come primo obiettivo l'accrescimento dei risultati. Si tratta di un metodo di sviluppo personalizzato, che ha lo scopo di incrementare le competenze per raggiungere performance più efficaci e in generale il benessere aziendale. La pratica di *coaching* punta molto sull'azione: deve avere un carattere molto concreto, porsi degli obiettivi precisi e ottenere risultati visibili. L'obiettivo del *coach* è tirare fuori le potenzialità, l'inventiva del lavoratore, il *coachee*, aiutarlo a superare gli ostacoli emotivi, a modificare comportamenti inadeguati, a sviluppare una forma comunicativa appropriata, a riflettere su gesti automatici e incoscienti, a uscire da soluzioni pre-confezionate. Il *coach* incoraggia quindi alla pratica di analisi su se stessi e sull'organizzazione per migliorare la conoscenza di sé e le relazioni con gli altri e nel lavoro. Basato su una modalità clinica, attraverso un allenamento psicologico basato sulla fiducia, sull'autostima, sulla stimolazione alla creatività, all'innovazione, all'auto-rendimento, il *coaching* è molto affine a una relazione di aiuto. Secondo Vitullo, come vedremo, più che un processo di reale riflessione sul sé interiore rischia di cadere in una vera e propria pratica di manipolazione. Il *mentoring*, invece, focalizza la propria attenzione sull'idea di "accompagnamento" che un soggetto con esperienza, il mentore, fa nei confronti di un giovane assunto dall'azienda. Il mentore è quindi una guida "spirituale" e materiale che ha il compito di condurre la "nuova risorsa" nel processo di integrazione all'interno dell'azienda. Il mentore, inoltre, funge anche da narratore e diffusore della cultura dell'organizzazione: è a lui affidato il compito di divulgare la storia dell'azienda con tutto il suo apparato "mitico" e ideologico, allo scopo di indottrinare il neo-lavoratore, il *mentee*, e di fargli interiorizzare le condotte, i valori, la *vision* e la

mission. Il *counseling*, infine, consiste, in una forma di consulenza individuale, che ha in linea di massima i medesimi obiettivi e mezzi del *coaching*: suo raggio di azione è la sfera psicologica e le tematiche emotive del lavoratore. I mezzi sono la capacità di ascolto, l'orientamento e il sostegno, l'obiettivo è il superamento di un momento di crisi dovuto a diversi fattori, tra cui i più comuni l'inclusione nell'ambiente organizzativo. Cfr. G. Costa – M. Gianecchini, *Risorse umane. Persone, relazioni e valore*, McGraw-Hill, Milano 2005; F. Mulas, *Recensione a A. Vitullo, Leadership riflessive*, in "Phronesis" n. 7/2006, pp. 119 – 126; D. Boldizzoni (a cura di), *Management delle risorse umane. Dalla gestione del lavoratore dipendente alla valorizzazione del capitale umano*, Il Sole 24 Ore, Milano 2007; F. Nanetti, *Coaching life. Il coraggio di inventarsi la propria vita*, Pendragon, Bologna 2010.

- 5 Il sistema post-fordista, considerando il lavoratore un operatore attivo all'interno del processo di produzione, esige una diversa gestione del personale rispetto alla logica taylor-fordista. Se infatti, in quel tipo di produzione il fattore umano è considerato passivamente come un oggetto su cui intervenire per modellarlo in base alle richieste della produzione, nel modello toyotista il lavoratore considerato come "persona" entra in maniera attiva e non solo strumentale a livello della produzione. Già a partire degli anni sessanta del '900, l'"*Human Resources Management*" (gestione delle risorse umane) sorge come disciplina autonoma rispetto la sociologia e la psicologia del lavoro, e si dedica alla gestione e allo sviluppo delle risorse umane, dicitura sotto la quale rientrano tutti lavoratori, dipendenti e amministrazione, di un'azienda. È un lavoro che si articola quindi su più livelli e che estende il suo raggio d'azione su un piano molto ampio, comprende, infatti, diverse fasi, da quella antecedente "l'assunzione" (il reclutamento, la selezione, l'ammissione, l'inserimento in azienda), a quella formativa tra cui rientra anche la valutazione, o "il disegno dei percorsi carriera o di crescita", alla mobilità del personale; la turnistica, i rapporti con i sindacati, le questioni retributive e fiscali, la stesura dei contratti di lavoro. Si tratta di un'operazione eterogenea che allarga il suo raggio d'azione dall'aspetto economico gestionale a quello politico-culturale. Chi si occupa di risorse umane (il manager) non gestisce tanto le persone in sé, quanto i loro comportamenti, le loro performance, le esperienze di vita. Alla gestione delle risorse umane è anche affidata la cura per la soggettività del lavoratore e per la cultura dell'impresa. I dipendenti, divenuti delle risorse, sono considerati non solo un valore in sé, ma generatori di valore e di ricchezza fonte del vantaggio competitivo. Dovrebbe essere chiaro, quindi, che il rilievo essenziale che la risorsa umana acquista è l'esito di quella trasformazione immateriale del lavoratore in capitale umano la cui vita diviene determinante per la produzione di ricchezza. Da qui la necessità, all'interno delle imprese, di figure di consulenti non-tecnici e quindi non specializzati nel settore propriamente economico ma operatori dello sviluppo umano dell'individuo. Cfr. B. Townley, *Reframing Human Resource Management. Power, Ethics and the Subject at Work*, Sage, London 1994; F. Cutrano – M. Minghetti (a cura di), *Le nuove frontiere della cultura d'impresa. Manifesto dello humanistic management*, Etas, Milano 2004; L. Refrigeri, *Oltre il capitale umano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004; A. Cocozza, *Direzione risorse umane. Politiche e strumenti per l'organizzazione e la gestione delle relazioni di lavoro*, Franco Angeli, Milano 2006; D. Plihon, *Le nouveau capitalisme*, La decouverte, Paris 2009.
- 6 P. Cervari – N. Pollastri, *Il filosofo in azienda*, cit., p. 42.
- 7 S. Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni*, cit., p. 169.
- 8 *Ivi*, p. 58.
- 9 *Ivi*, p. 176.
- 10 *Ivi*, p. 170.
- 11 Quanto detto proviene di fatto dalla lettura della cultura organizzativa come base di tutti i processi interni di un'azienda che fornisce Schein. La cultura possiede un ruolo fondamentale perché rappresenta il substrato condiviso di esperienze di un gruppo, di elementi consolidati, di valori più o meno espliciti, di dichiarazioni e strategie più o meno manifeste, di assunti di base; vale a dire, convinzioni imprescindibili e indiscutibili. Schein parla anche di cultura dinamica che si aggiorna continuamente e si riposiziona sul mercato all'interno di una nuova realtà in continua evoluzione. Il progresso dell'azienda non può non passare attraverso, se non del tutto in maniera esclusiva, un cambiamento di concetti e i valori radicati nella mente del gruppo. I membri di un'azienda sono i "costruttori della realtà organizzativa", sono coloro che hanno il compito di creare e ricreare costantemente l'ambiente di lavoro nel quale vivono. Da ciò ne deriva una fondamentale operazione di consapevolezza della cultura aziendale. Le pratiche di consulenza servono a far sì che tutti i valori, le assunzioni di base e i dettagli riguardanti un determinato progetto siano presi dettagliatamente sotto esame fino a pervenire a una decisione percepita come comune e collettiva. Cfr. E. Schein, *Cultura*

-
- d'azienda e leadership*, tr. it. M. De Castri, Guerini e Associati, Milano 1990; Id., *Lezioni di consulenza*, tr. it. C. Kaneklin, Raffaello Cortina, Milano 1992; Id., *Cultura d'impresa. Come affrontare con successo le transizioni e i cambiamenti organizzativi*, tr. it. G. Picco, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000.
- 12 P. Cervari – N. Pollastri, *Il filosofo in azienda*, cit., p. 32.
 - 13 *Ivi*, p. 55.
 - 14 A. Vitullo, *Leadership riflessive*, cit., p. 95.
 - 15 *Ivi*, p. 48. «La *vision* intende rispondere al problema del senso dell'azione, come significazione e come direzione. La *vision* dell'impresa è posta come referente morale, addirittura spirituale, pietra angolare delle costruzioni identitarie. Definisce allo stesso tempo una concezione del mondo e una morale dell'azione» (V. Brunel, *Les Managers de l'âme. Le développement personnel en entreprise, nouvelle pratique de pouvoir?*, La Découverte, Paris 2004, p. 148). In questo modo si avvia un processo di autonomizzazione identitaria che lungia dall'essere impositivo si basa su un «processo di “interiorizzazione libera” degli obiettivi dell'impresa» (*ivi*, p. 150). Questo farebbe del management una nuova forma di potere pastorale.
 - 16 S. Contesini – E. Zamarchi, *Sensibilità filosofica. L'esercizio della comanda per gli individui e per le organizzazioni*, Apogeo, Milano 2009, p. 138.
 - 17 *Ivi*, p. 139. Per responsabilità sociale d'impresa, “*Corporate Social Responsibility*” (CSR), si intende il nuovo orientamento etico dei programmi aziendali orientati ad integrare le operazioni economiche con l'interessamento alle istanze sociali e ecologiche. Si tratta di una responsabilità che sorpassa il mero obbligo giuridico e sfocia sul piano dei comportamenti e dei rapporti umani: essere socialmente responsabili significa “avere cura” di soddisfare le aspettative non solo economiche di tutti i partners dell'azienda (clienti, consumatori, fornitori, comunità), rendere conto dei propri comportamenti e dei risultati raggiunti. Come con la Carta etica, l'impresa grazie alla CSR si costruisce un'immagine di sé dentro cui i lavoratori possano specchiarsi, rinforza la sua cultura, la mission e la vision. E in ultimo, anche se è l'aspetto più importante, incentiva il meccanismo di identificazione tra soggetto e impresa. Su questo M. Bergami, *L'identificazione con l'impresa. Comportamenti individuali e processi organizzativi*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1996; G. Costa – M. Gianecchini, *Risorse umane*, cit.
 - 18 S. Contesini – E. Zamarchi, *Sensibilità filosofica*, cit., p. 155.
 - 19 Consapevoli del fatto che l'uso dell'espressione razionalità strumentale aprirebbe un campo di ricerca troppo vasto, si precisa che è inteso in questo caso e in particolare dai consulenti filosofici come sinonimo di pensiero esclusivamente tecnico volto al raggiungimento di determinati obiettivi.
 - 20 A. Vitullo, *Leadership riflessive*, cit., p. 66. Le pratiche di consulenza diffuse nelle organizzazioni ereditano l'orientamento cognitivista e comportamentista della psicologia contemporanea. Le più importanti sono la programmazione neurolinguistica (PNL) e la teoria dell'enneagramma, l'analisi transazionale, la teoria dell'intelligenza emotiva, il counseling aziendale ispirato alla psicologia umanista dello statunitense Carl Rogers. L'attenzione è focalizzata su un'operazione di introspezione che conduce alla connessione col proprio sé profondo, con la propria identità autentica e permette di portare alla coscienza l'esperienza individuale. Si capisce il perché della polemica con la consulenza filosofica: quest'ultima non ammette l'idea di un'apparato psichico talmente compatto da essere in grado di far rientrare all'interno di specifici patterns di comportamento la spiegazione a qualsiasi disagio o difficoltà. Queste pratiche sarebbero autenticamente tecniche in quanto ragionano secondo schemi precisi da apprendere o disapprendere, programmare o cancellare. La consulenza filosofica critica l'idea di un sé accessibile, chiarificabile, esplicabile al fine dell'efficacia della performance e accrescimento della competitività. La bibliografia in merito potrebbe essere sterminata. Per PNL ed enneagramma: V. Fanelli, *Enneagramma e programmazione neurolinguistica. Risolvere ostacoli e disarmonie nelle relazioni umane, comprendere la personalità dei nostri interlocutori e creare empatia grazie alla PNL e all'enneagramma*, IDM, Torino 2003; Per l'analisi transazionale: S. Ferrari, *L'analisi transazionale nella gestione del personale*, Franco Angeli, Milano 2004; R. Tassan, *Leadership e analisi transazionale. Come migliorare le proprie capacità manageriali*, Franco Angeli, Milano 2004; Per l'intelligenza emotiva: D. Goleman, *Intelligenza emotiva*, tr. it. I. Blum – B. Lotti, Rizzoli, Milano 1996; J. Freedman, *L'intelligenza emotiva al cuore della performance. Come sviluppare le capacità organizzative e individuali attingendo alle proprie emozioni*, tr. it. M. Ghini, Il Sole 24 ORE, Milano 2009; Per il counseling di ispirazione rogersiana: E. Folchini – N. Gaiarin – A. Rinaldi, *Counseling per manager. Modelli, esperienze e metafore per gestire il cambiamento*, Guerini e Associati, Milano 2005. Sul rapporto tra management e psicologia invece: A. Èraly, *L'usage de la*

-
- psychologie dans le management. L'inflation de la réflexivité professionnelle*, in J.P. Bouilloud – B.P. Lécuyer (a cura di), *L'invention de la gestion*, L'Harmattan, Paris 1994; M. Lacroix, *Le développement personnel*, Flammarion, Dominos, Paris 2000; C. Macquet, *Le travail sur soi. Vers une psychologisation de la société?*, Belin, Paris 2006.
- 21 S. Contesini – E. Zamarchi, *Sensibilità filosofica*, cit., p. 25.
- 22 *Ivi*, p. 1.
- 23 A. Vitullo, *Leadership riflessive*, cit., p. 119. Non si possono non condividere le perplessità di Dal Lago in merito alla comparazione tra gli uffici contemporanei e l'*agorà* antica e la risposta che dà alla domanda di Vitullo: Socrate, un seccatore petulante e puzzolente «se andasse in tali luoghi sarebbe immediatamente buttato fuori da portieri e addetti alla *security*» (A. Dal Lago, *Il business del pensiero*, cit., p. 18). Inutile dire che Socrate, oltre a essere una specie di oggetto di culto, è ormai una specie di *paspartout* anche nelle testate giornalistiche: C. Sasso, *Socrate in ufficio per lavorare meglio*, “La Repubblica”, 1 maggio 2006; E. Riboni, *I dirigenti d'azienda alla scuola di Socrate*, “Il Corriere della Sera”, 27 ottobre 2006.
- 24 E. Vegleris, *Manager con la filosofia, Come usare la filosofia per migliorare la vita in azienda*, tr. it. E. Valmorbida, Apogeo, Milano 2008, p. XIX. La consulente filosofica Vegleris, molto famosa in Francia, può vantare tra i suoi clienti: Adidas, Axa, France Telecom, Thomson Multimedia. Si veda della stessa Id., *La mia pratica della consulenza filosofica*, in V. Gessa Kurotschka – G. Cacciatore (a cura di), *I saperi umani e la consulenza filosofica*, cit., pp. 49-56; Id., *Des philosophes pour bien vivre*, Editions d'Organisation, Paris 2007; Id., *Vivre libre avec les existentialistes. Sartre, Camus, Beauvoir... et les autres*, Eyrolles, Paris 2009; Id., *La consultation philosophique. L'art d'éclairer l'existence*, Eyrolles, Paris 2010. Si può consultare il sito <http://www.eugenie-vegleris.com/>.
- 25 P. Cervari – N. Pollastri, *Il filosofo in azienda*, cit., p. 273.
- 26 *Ivi* p. 16. «Nell'età classica, Socrate educava i giovani ateniesi alla difficile funzione del governo degli altri, ovvero a ciò che oggi chiameremmo la leadership. Più tardi, Seneca e gli altri filosofi dell'età ellenistico-romana realizzavano forme di consulenza individuale destinate e sostenere i senatori e i notabili dell'Impero nelle difficili scelte pubbliche e private, in modalità che in fondo non si discostano troppo dalle pratiche attuali della consulenza di carriera, del *personal coaching* o del bilancio di competenze. [...] Più avanti, Machiavelli teorizzerà e praticherà la funzione consulenziale come supporto al tempo stesso strategico ed esistenziale ai principi e condottieri di tutt'Europa, mentre Montaigne farà rifiorire le pratiche antiche di filosofia come cura di sé e ricerca di una saggezza al tempo stesso privata e pubblica» (R. Frega, *Fare cose con la filosofia*, cit., p. 32).
- 27 Sulla morte della filosofia e sul suo dissolvimento nelle varie scienze si veda naturalmente Martin Heidegger. M. Heidegger, *Filosofia e cibernetica*, a cura di A. Fabris, ETS, Pisa 1988; Id., *Che cosa significa pensare?*, tr. it. U. Ugazio – G. Vattimo, Sugarco, Varese 1996; Id., *Linguaggio tramandato e linguaggio tecnico*, a cura di C. Esposito, ETS, Pisa 1997; Id., *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in Id., *Tempo ed essere*, tr. it. E. Mazarella, Guida, Napoli 1998.
- 28 Come è noto la grande operazione teoretica del grande classico del '900, *Essere e Tempo* di Heidegger, consiste proprio nel riportare il problema del quotidiano al suo statuto ontologico, affrancandolo dalla sua dispersione ontica nel Si. M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. P. Chioldi, Longanesi, Milano 2005.
- 29 P. Cervari – N. Pollastri, *Il filosofo in azienda*, cit., p. 16.
- 30 S. Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni*, cit., p. 53.
- 31 *Ivi*, p. 85.
- 32 *Ivi*, p. 11.
- 33 *Ivi*, p. 20. Su questo punto vedi anche AA. VV., *Fare cose con la filosofia*, cit., in particolare il cap. 5.
- 34 S. Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni*, cit., p. 21.
- 35 S. Contesini – E. Zamarchi, *Sensibilità filosofica*, cit., p. 99. La trasformazione delle aziende in ambienti familiari in cui l'individuo cresce e si forma trascorrendo la gran parte della sua esistenza comporta anche un'altra metamorfosi che vale la pena segnalare. Si tratta della metafora organicistica che vede la teoria delle organizzazioni abbracciare una concezione “complessa” della realtà organizzativa. Secondo questa idea le organizzazioni diventano sistemi complessi che interagiscono con l'ambiente circostante in un continuo processo di adattamento in vista della sopravvivenza. Soggetti aperti e complessi in costante mutamento e indeterminati, che affrontano dei veri e propri “cicli vitali”, in un continuo interscambio con lo spazio circostante. La metafora biologica dell'organismo vivente viene perfettamente adeguata alla situazione organizzativa: tutte le parti, ciascuna con la propria funzione, concorrono al raggiungimento del fine comune. Il sistema risulta

- essere l'esito di interazioni e non la mera somma delle parti. Si parla, quindi, di "svolta sistemica" del pensiero organizzativo in cui l'elemento sociale e quello tecnico sono ripensate come vicendevolmente influenzabili, tramite un inedito interesse nei confronti del rapporto con l'ambiente organizzativo. E volte al raggiungimento dell'armonizzazione dei bisogni e dell'equilibrio complessivo del sistema. La concezione organicistica è affine, anche, a quella di flessibilità in quanto un organismo in continua evoluzione è un sistema che apprende (*learning organization*), e che accumula informazioni che ne cambiano la forma, ne accrescono l'efficienza. Questa concezione deve il suo debito direttamente alla teoria dei sistemi di Bertalanffy e al paradigma della complessità di Morin. Sulla teoria dei sistemi organizzati: J. D. Thompson, *L'azione organizzativa*, tr. it. B. Maggi, Isedi, Torino, 1991; G. Morgan, *Images. Le metafore dell'organizzazione*, tr. it. M. Balducci, Franco Angeli, Milano 2002; S. Salvemini, (a cura di), *Organizzazione aziendale*, Egea, Milano, 2003; L. Urbani Ulivi, (a cura di), *Strutture di mondo. Il pensiero sistemico come specchio di una realtà complessa*, Il Mulino, Bologna 2010. Su organizzazione e complessità: G. Bocchi – M. Ceruti, *La sfida della complessità*, Mondadori, Milano 2007; G. Reborà – E. Minelli, *Change management. Come vincere la sfida del cambiamento in azienda*, Etas, Milano 2007; A. Cravera, *Competere nella complessità. Il management tra ordine e caos*, Etas, Milano 2008; M. De Castri – A. Paparelli, *Organizzare l'innovazione*, Hoepli, Milano 2008.
- 36 S. Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni*, cit., p. 34.
- 37 Si parla, a questo proposito, di svolta umanistica del management, per sottolineare come l'elemento "umano" appaia decisivo. Il fulcro del processo di valorizzazione del capitale risiede nell'uomo che diventando risorsa si configura, come la principale fonte di investimento e di profitto. Allo stesso modo la figura del manager come uomo "illuminato" si traduce in un leader "umanista" oltre che umano, che sa mescolare nella sua formazione, le competenze tecniche con quelle umanistiche, sapendosi destreggiare tra la scienza e le lettere. Si verifica veramente il tentativo di realizzare una cultura basata sull'umanesimo aziendale. Vale la pena rimarcare questo aspetto poiché l'idea che la persona sia una risorsa, o meglio la risorsa, cioè la unica vera fonte della ricchezza detta le regole della trasformazione in senso manageriale del capitalismo post-fordista. Questa metamorfosi, quindi, non è legata a una specie di conversione "sulla via di Damasco" del capitalismo che avrebbe "deciso" di divenire "etico" e quindi più umano: «Non è un romantico ideale né un gesto filantropico né un'utopia, ma una necessità» (C. Piccardo, *Empowerment. Strategie di sviluppo organizzativo centrate sulla persona*, Cortina, Milano 1995, p. 22). Si tratta di un ben più complesso movimento che ha, come abbiamo visto, nei cambiamenti economici degli anni Settanta e Ottanta, legati alla globalizzazione dei mercati e alla competizione mondiale, al capitale finanziario, il suo punto di origine e che impone un capovolgimento del modello taylorfordista. Cfr. P. Block, *The Empowered Manager. Positive Political Skills at Work*, Jossey Bass, San Francisco 1987; D. Nielsen, *Partnering with Employees. A practical system for building empowered relationships*, Jossey Bass, San Francisco 1993; M. Kets de Vries, *L'organizzazione irrazionale. La dimensione nascosta dei comportamenti organizzativi*, tr. it. C. Xella, Cortina, Milano 2001.
- 38 S. Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni*, cit., p. 85.
- 39 *Ivi*, p. 85. Nella letteratura manageriale la competenza è definita un aspetto peculiare e intrinseco di un individuo che realizza una performance efficace. Trattandosi di un concetto molto ampio, si intende anche un tratto saliente del carattere, una *skill*, una conoscenza. La competenza inoltre ha un carattere intrinsecamente sociale, deve essere socialmente riconosciuta per essere tale. Cfr. L. M. Spencer – S. M. Spencer, *La competenza nel lavoro. Modelli per una performance superiore*, tr. it. F. Ratti, Franco Angeli, Milano 1995.
- 40 S. Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni*, cit., p. 145.
- 41 *Ivi*, p. 145.
- 42 *Ivi*, p. 89.
- 43 *Ivi*, p. 39.
- 44 *Ivi*, p. 57.
- 45 S. Contesini – E. Zamarchi, *Sensibilità filosofica*, cit., p. 22.
- 46 S. Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni*, cit., p. 92. Il modello dell'impresa è un modello del fitness basato sull'idea di un costante potenziamento delle proprie prestazioni. Gli individui in completa libera autonomia e personale sono gli operatori della propria fitness. Il paradigma sportivo allora sposta la responsabilità della propria autonomia sul sé, in questo modo: «Il liberalismo sembra ritrarsi dall'individuo: non produrre, né imporre alcuna soggettivazione e lasciare al soggetto [...] la libertà di riconoscere o di costruire il proprio sé, il proprio modo di vita» (P. Cesaroni, *La distanza da*

-
- sé, cit., p. 212). Si tratterebbe solo di un'apparenza, tuttavia, poiché la flessibilità non sarebbe altro che un fenomeno indotto dall'organizzazione microfisica che delega il proprio potere al processo di soggettivazione quotidiano. Cfr. C. Croce, *L'ombra di polemos*, cit.
- 47 Dietro al discorso manageriale, come notano Dardot e Laval, si annida il progetto di una formulazione di un'inedita soggettività fortemente implicata nella ragione di governo neoliberale. Il processo di soggettivazione dell'individuo passa attraverso la sua trasformazione in impresa del proprio capitale umano tramite una serie di tecniche e strategie di vita. Il management, quindi, non soltanto arruolerebbe le identità, come se queste fossero asservite alla logica capitalistica: «L'impresa non è dunque soltanto un modello generale da imitare, ma anche una certa attitudine da stimolare nel bambino o nello studente, un'energia potenziale da sollecitare nel lavoratore, un modo di essere» (P. Dardot – C. Laval, *La nuova ragione del mondo*, cit., p. 425). In maniera più sottile il management diviene un processo di formazione dell'identità, un modo di essere, anzi il modo di stare al mondo nella contemporaneità. Lo spazio aziendale diviene lo spazio di maturazione del soggetto. Il potere che si esercita in profondità fin dentro le trame della soggettività. In questo modo il discorso della razionalità neoliberale si presenta come unificato con il regimi di esistenza: «La grande novità della tecnologia neoliberista sta nel mettere direttamente in relazione la maniera di “governare gli uomini” alla maniera dell'uomo di “governare se stesso”» (*ivi*, p. 425). L'impresa è quindi una maniera di governarsi. Ciò su cui gli autori puntano l'attenzione è l'idea che si tratta di una questione immediatamente politica declinata come un problema di governo. Il management, infatti, deve “governare” un soggetto la cui soggettività è interamente implicata nell'attività che compie, un individuo completamente coinvolto, fino a coincidere con la propria attività professionale: «Viene così imposto al soggetto di conformarsi interiormente, con un lavoro costante su se stesso, a questa immagine: deve badare costantemente ad essere il più efficiente possibile, a dimostrarsi totalmente dedito al proprio lavoro, a perfezionarsi in un continuo apprendistato, ad accettare la maggiore flessibilità richiesta dai cambiamenti incessanti imposti dal mercato. Esperto di se stesso, datore di lavoro di se stesso, inventore di se stesso, imprenditore di se stesso: la razionalità neoliberista spinge l'io a mutare per rinforzarsi e sopravvivere nella competizione. In qualsiasi attività va vista una produzione, un investimento, un calcolo dei costi. L'economia diviene disciplina personale» (*ivi*, pp. 423-424). Non esistendo più una cesura tra persona e professione «“riuscendo” professionalmente si “riesce” nella vita. Il lavoro assicura autonomia e libertà, è la maniera più benefica di esercitare le proprie facoltà, di adoperare la propria energia creatrice, di dimostrare il proprio valore» (*ivi*, p. 426). Resta da decidere quale spazio per il governo: «Lo scopo delle nuove pratiche di fabbricazione e gestione del soggetto è far sì che l'individuo lavori per l'impresa come farebbe per se stesso, sopprimendo così ogni sentimento di alienazione come ogni distanza tra l'individuo e l'impresa che lo assume. Egli deve migliorare la propria efficienza, intensificare i propri sforzi, come se l'autocontrollo venisse spontaneamente» (*ivi*, pp. 420-421). Sullo stesso punto si veda N. Rose, *Inventing our selves. Psychology, power and personhood*, Cambridge University press, Cambridge 1998 e E. Hache, *La responsabilité, une technique de gouvernementalité néolibérale?*, in “Raisons politiques” n. 28/2007, pp. 49-65.
- 48 S. Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni*, cit., p. 119.
- 49 *Ibidem*.
- 50 *Ivi*, p. 101.
- 51 *Ivi*, p. 96.
- 52 *Ivi*, pp. 96-97. Il diretto collegamento tra l'autostima e l'efficienza è la base delle maggiori teorie sull'organizzazione. Tra le competenze, infatti, la stima e la fiducia in se stesso consiste senza dubbio nella più importante strategia competitiva. Ancora di più si potrebbe dire, con Foucault, che l'autostima si configura come la tecnica di conduzione del sé sulla quale il governo neoliberale si fonda. La focalizzazione sull'implementazione dell'autostima sposta il centro degli interessi politici economici dalla sfera sociale e collettiva a quella dell'autogoverno dei soggetti. Ma in questo modo, inevitabilmente, si verifica un completo de-potenziamento della sfera politica e sociale e di qualsiasi parametro e dimensione comune. Se tentativo del programma neoliberale è quello di interpretare qualsiasi fenomeno (disoccupazione, alcolismo, criminalità) come una deficienza di un'adeguata e corretta idea del sé rispetto a se stesso, lavorare allora all'accrescimento dell'autostima significa legare profondamente gli obiettivi politico-economico al soggetto. Dimostrerebbe proprio questo uno studio sociologico condotto da B. Cruickshank, *The Will to Empower. Democratic Citizens and other Subjects*, Cornell University Press, Ithaca and London 1999. Si veda anche L. Paltrinieri, *Managing Subjectivity Neoliberalism, Human Capital and Empowerment*, disponibile su Academia:

https://www.academia.edu/27197628/Managing_Subjectivity_Neoliberalism_Human_Capital_and_Empowerment_Subject_and_Subjectivity_in_Era_of_the_Neoliberal_Globalization_Shanghai_Fudan_University_7-8th_2015.

- 53 S. Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni*, cit., p. 120.
- 54 *Ivi*, p. 122. Su competenze e organizzazione si veda H. Mintzberg, *La progettazione dell'organizzazione aziendale*, F. Isotta, Il Mulino, Bologna, 1996; R. L. Daft, *Organizzazione aziendale*, tr. it. D. Boldizzoni – R. C. Nacamulli, Apogeo, Milano, 2004.
- 55 S. Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni*, cit., p. 101.
- 56 *Ivi*, p. 97.
- 57 P. Cervari – N. Pollastri, *Il filosofo in azienda*, cit., p. 41.
- 58 A. Vitullo, *Leadership riflessive*, cit., p. 132.
- 59 P. Cervari – N. Pollastri, *Il filosofo in azienda*, cit., p. 197.
- 60 S. Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni*, cit., p. 136.
- 61 S. Contesini – E. Zamarchi, *Sensibilità filosofiche*, cit., p. 115.
- 62 S. Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni*, cit., pp. 9-10.
- 63 *Ivi*, p. 111. La comunicazione interna, un altro campo di azione delle risorse umane, «diventa una delle leve strategiche di gestione, spostandosi verso la finalità “valoriale-formativa”, trasformandosi sempre più in uno strumento di gestione del cambiamento e dell'innovazione delle organizzazioni e delle aziende [...] (in) uno strumento di motivazione e di coinvolgimento dei dipendenti» (M. Bergami, *L'identificazione con l'impresa*, cit. 18). La comunicazione serve quindi la diffusione della cultura organizzativa e quest'ultima si adopera all'identificazione del lavoratore con l'organizzazione. Nelle attività di comunicazione rientrano, anche in questo caso diverse pratiche come “house organ” o giornale aziendale, le *convention*, le premiazioni, ma anche le serate di beneficenza e feste, vacanze promozionali e viaggi, giornate a tema come il “Family day” che mette in diretta comunicazione la dimensione professionale con quella familiare. Tutto un universo di attività interne all'azienda che promuovendone la vita sociale hanno lo scopo di creare un clima lavorativo disteso, piacevole, amabile e di migliorare i rapporti professionali trasformandoli in informali, familiari, intimi. Si rende migliore la comprensione, si crea sinergia, amicizia, affetto, intesa e si potrebbe continuare ancora nell'elencare un lessico “empatico” che deve far emergere le emozioni, i sentimenti, il calore di un focolare familiare. Dietro a questa retorica si imbastisce un piano di diffusione dei valori dell'azienda, e una più intensa adesione al proprio ruolo. Questo comporta, inoltre, una reale, seppur non percepita come tale, intensificazione del lavoro che si spalma, grazie all'estensione semantica di performance, esperienza, comportamento, lungo tutto l'arco della giornata, invadendo completamente perfino la concezione di tempo libero. Una volta privata dell'accezione negativa di costrizione, imposizione, fatica e oppressione il lavoro si sposa con il raggiungimento della felicità. L'efficienza diventa una questione interiore, spirituale. Si tratta quindi, da un lato di un fenomeno cognitivo poiché «le persone producono la loro identificazione con un'organizzazione attraverso la riconciliazione delle somiglianze e delle differenze tra il proprio schema di sé e lo schema che hanno dell'organizzazione in cui lavorano» (*ivi*, p. 49). Si verifica una sorta di sovrapposizione fra identità che il lavoratore ha di sé e quella dell'impresa. Dall'altro è un fenomeno emotivo in cui si stabiliscono connessioni emotive fino a un vero e proprio «attaccamento emozionale» nei confronti del proprio posto di lavoro, una sorta di «obbligo morale a restare con l'organizzazione e a contribuirvi» (*ivi*, p. 15) che fa sì che tutto ciò che riguarda la vita organizzativa, successi, fallimenti, questioni siano vissuti e sentiti come propri. La dimensione dell'azienda diviene, allora, talmente introiettata da far vivere come una “perdita psichica” il distacco, il licenziamento. Cfr. D. McGregor, *L'aspetto umano dell'impresa*, tr. it. M. Trotta, FrancoAngeli, Milano 1960; R. Linkert, *Il fattore umano nella organizzazione*, tr. it. G. Roncalli, Isedi, Milano 1971; R. Tassan, *Il manager emozionale. La gestione eccellente delle emozioni nei luoghi di lavoro*, Franco Angeli, Milano 2015.
- 64 S. Contesini – E. Zamarchi, *Sensibilità filosofica*, cit., p. 121.
- 65 *Ivi*, pp. 161-162.
- 66 S. Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni*, cit., p. 137.
- 67 P. Cervari – N. Pollastri, *Il filosofo in azienda*, cit., p. 198.
- 68 S. Contesini – E. Zamarchi, *Sensibilità filosofica*, cit., p. 142.
- 69 P. Cervari – N. Pollastri, *Il filosofo in azienda*, cit., p. 19.
- 70 S. Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni*, cit., p. 97.
- 71 *Ivi*, p. 98.
- 72 P. Cervari – N. Pollastri, *Il filosofo in azienda*, p. 20.

-
- 73 S. Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni*, cit., p. 49.
- 74 *Ivi*, p. 39.
- 75 *Ivi*, p. 39.
- 76 *Ivi*, p. 87.
- 77 *Ivi*, p. 96. Coerentemente con il concetto toyotista di Qualità Totale si parla di *Total Quality Management*, come orientamento di un management volto alla qualità, che come sappiamo, si traduce in integrazione di tutte le funzioni aziendali, allineamento degli obiettivi, partecipazione di tutti i membri, condivisione dei linguaggi e analisi critica delle prassi. Le parole d'ordine di un management della qualità sono formazione, l'innovazione, la creatività. È detto totale poiché nessuno è escluso dalle aree organizzative, produttive, decisionali. Su questo si veda G. Alessandrini, *Pedagogia delle risorse umane e delle organizzazioni*, Guerini, Milano 2004. Sul management come retorica sempre tesa tra una concezione ideologica del lavoro come unico spazio di ricerca e costruzione di senso si rimanda anche al *Aut aut*, n. 326/2005 e in particolare a G. Leghissa, *Formazione, imprese, controllo: ovvero la pervasività delle retoriche del management*, pp. 19-36.
- 78 S. Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni*, cit., p. 109.
- 79 *Ivi*, p. 127.
- 80 *Ivi*, p. 128.
- 81 *Ivi*, p. 129.
- 82 *Ivi*, p. 99.
- 83 *Ivi*, p. 100. E l'esempio qui naturalmente è sempre Socrate che con la sua arte di domandare contribuisce a "scongellare" i pensieri contratti proprio a partire dalla quotidianità che è data quasi sempre per scontata.
- 84 *Ivi*, p. 112.
- 85 *Ivi*, p. 113.
- 86 *Ivi*, p. 130. Questo nuovo concetto di impresa porta con sé un nuovo concetto di etica, che si può definire come la disposizione interiore all'auto-aiuto. L'imperativo dell'etica imprenditoriale è "aiutati da solo", *self-help*: «Nella vita, il benessere e la felicità individuali sono sempre dovuti ai nostri sforzi, alla cura più o meno diligente che mettiamo nel coltivare, disciplinare, controllare le nostre attitudini, e soprattutto all'onesto e coraggioso compimento del dovere, che è la vera gloria del carattere individuale» (S. Smiles, *Aiutati che Dio t'aiuta!*, tr. it. F. Verdinois, Avitabile, Napoli 1912, p. 32, citato da C. Laval – P. Laval, *La nuova ragione del mondo*, cit., p. 334). In questo senso la consulenza filosofica con la sua morale da *self-help*, e dell'auto-sorveglianza, sarebbe essa stessa una modalità di governo politico.
- 87 S. Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni*, cit., p. 98.
- 88 P. Cervari – N. Pollastri, *Il filosofo in azienda*, cit., p. 195.
- 89 S. Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni*, cit., p. 181.
- 90 S. Contesini – E. Zamarchi, *Sensibilità filosofica*, cit., p. 147.
- 91 E. Vegleris, *Manager con la filosofia*, cit., p. 18.
- 92 *Ivi*, p. 51.
- 93 N. Pollastri – P. Cervari, *Il filosofo in azienda*, cit., p. 41.
- 94 S. Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni*, cit., p. 117. Per fare tutto ciò la consulenza filosofica si serve di diversi mezzi come conferenze convegni eventi artisti, seminari letterari e di materiale vario come film, libri, la narrazione di storie, la presentazione di esempi significativi. Un consulente, insomma, può coadiuvarsi con molteplici strumenti per veicolare messaggi e valori, suscitare commenti, critiche, diffondere idee e discuterle,
- 95 S. Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni*, cit., p. 68-69. «Oggi, gli individui che lavorano non vanno più considerati come impiegati, ma come persone che portano con sé strategie e scopi di vita» (B. Aubrey, *L'enterprise de soi, un nouvel age*, in "Autrement", n. 192/ 2000, p. 97). Aubrey adatta la formula di "impresa di se stessi" foucaultiana al modello manageriale facendolo diventare un modello di formazione permanente. La lezione foucaultiana autorizzerebbe a considerare il lavoratore un'impresa che vende un servizio sul mercato: «Ogni lavoratore deve cercare un cliente, posizionarsi sul mercato, stabilire un prezzo, gestire i costi, fare ricerca e sviluppo, formarsi. Insomma penso che dal punto di vista dell'individuo il suo lavoro sia la sua impresa, il cui sviluppo si definisce come impresa di se stessi» (B. Aubrey, *Le travail après la crise. Ce que chacun doit savoir pour gagner sa vie au 21e siècle*, InterEditions, Paris 1994, p. 85). L'estensione della categoria di impresa di sé diviene parossistica, assumendo una consistenza psicologica e sociale, spirituale in cui qualsiasi attività del soggetto è compresa e immaginata come una messa a valore del proprio sé. Tutti

gli aspetti dell'esistenza di un'individuo posso essere letti per Aubrey in chiave imprenditoriale. Ma non solo. L'autore, infatti, rintraccia una vicinanza tra l'impresa di se stessi e la cura di sé, si spinge a dire considerare la prima come una forma contemporanea della cura di sé. Se ci si vuole curare di sé oggi bisogna «“gestire un portafoglio di attività”, sviluppare strategie di apprendimento, di matrimonio, amicizia, istruzione dei figli, gestire il “capitale dell'impresa di se stessi”» (ivi, p. 105). In una coincidenza totale tra vita personale e professionale, come abbiamo notato, tutti gli aspetti della vita dal matrimonio al volontario devono essere affrontate come obiettivi e strategia d'impresa. Ciò comporta anche una nuova definizione della padronanza di sé come conduzione della propria vita secondo parametri flessibili e doti imprenditoriali, come farebbe il leader illuminato. Non essendo l'impresa una realtà spontanea e quindi già data in natura, per raggiungere lo status di imprenditore di se stesso sono necessari gli esercizi ascetici sul proprio sé, per cui la nuova immagine dell'uomo è l'esito di un processo di tecniche e pratiche volte a uno sviluppo “autogestito” dell'impresa di sé: «L'impresa di se stessi non è una filosofia né una ideologia: è un movimento che forma esperienze e strumenti che portano le persone a evolvere nei loro contesti di vita (imprese, quartieri, associazioni, famiglia, reti...) è una tecnica di sviluppo che ti accompagna per tutta la vita» (B. Aubrey, *L'enterprise de soi*, Flammarion, Paris 2000, p. 9). In questa sorta di rovesciamento l'uomo per essere tale dovrà essere impresa. Divenendo un percorso educativo l'impresa si trasforma in una scuola di formazione e i manager dei maestri antichi sull'esempio che gli studi di Foucault e Hadot ci hanno fornito. A ben vedere diversi sono i tentativi di accostare il pensiero di Foucault al management e delle organizzazioni e non sempre di fatto in vista di una critica degli effetti di potere e di assoggettamento. Vi è senza dubbio un'interpretazione in senso improprio del pensiero di Foucault sottratto alla sua capacità critica. Si segnalano A. McKinlay – K. Starkey (a cura di), *Foucault, Management and Organization Theory. From Panopticon to Technologies of Self*, Sage, London-Thousand, Oaks-New Delhi 1998; E. Barratt, *Foucault, HRM and the Ethos of the Critical Management Scholar*, in “Journal of Management Studies”, 5/2003, pp. 1069-87; A. Hatchuel – É. Pezet – K. Starkey – O. Lenay (a cura di), *Gouvernement, organisation et gestion: l'héritage de Michel Foucault*, Les Presses de l'Université Laval, Saint-Nicolas 2005.

96 S. Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni*, cit., p. 87.

97 Ivi, p. 95.

98 A. Vitullo, *Leadership riflessive*, cit., p. 78.

99 Non si può fare a meno di notare il fortissimo richiamo con gli esercizi spirituali del mondo antico e in particolare con la pratica della scrittura di sé e dall'auto narrazione trasformata in un evento editoriale. Diversi manager pubblicano la loro esperienza sotto forma di autobiografia filosofica per mostrare il loro percorso di cambiamento e il loro cammino attraverso la spiritualità filosofica. A mò di esempio proprio per far intendere quanto effettivamente vasto sia il movimento potrà essere utile leggere N. Branca, *Per fare un manager ci vuole un fiore*, Mondadori, Milano 2013. Una storia di rigenerazione interiore attraverso la meditazione filosofica. Uno dei punti centrali che emerge e su cui vale la pena insistere è che il cambiamento è sempre qualcosa che viene da dentro.

100 S. Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni*, cit., p. 151.

101 A. Vitullo, *Leadership riflessive*, cit., p. 141.

102 S. Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni*, cit., p. 147.

103 Ivi, p. 169. Tra le “tecnologie” del management delle risorse umane la valutazione delle performances individuali assume sicuramente un rilievo decisivo. Si tratta di un'operazione sistematica, continua, costruita secondo i parametri dell'oggettività e secondo criteri omogenei, spalmata lungo tutto “l'arco di vita” della risorsa umana. A partire dal suo inserimento nell'ambiente lavorativo, come valutazione della posizione, passando per il giudizio sul ruolo professionale e sull'importanza ricoperta all'interno dell'azienda, al giudizio sull'operato svolto rispetto alle aspettative, fino all'auto-valutazione che la risorsa umana, cioè, esprime su se stessa. Importanza decisiva assume anche il meccanismo di feedback che coinvolgendo il valutato nel risultato della sua valutazione crea un rapporto di apparente e disinteressata neutralità, di oggettività mista a gratitudine e riconoscenza, ma anche uno stimolo di crescita personale/professionale. Tutto deve puntare all'eliminazione delle energie negative dentro l'habitat aziendale. Sulla valutazione nelle organizzazioni: F. Civelli – D. Manara, *Lavorare con le competenze. Come conoscerle, gestirle, valorizzarle*, Guerini e Associati, Milano 1997; C. Argyris – D. A. Schön, *Apprendimento organizzativo. Teoria, metodo e pratiche*, tr. it. M. Marraffa, Guerini e Associati, Milano 1998. Sulla valutazione permanente come tecnica di governo neoliberale, si rimanda a V. Pinto, *Valutare e punire*, cit. e anche al volume di “Aut-Aut”

-
- dedicato alla cultura della valutazione, *All'indice. Critica della cultura della valutazione*, in "Aut aut" n. 360/2013.
- 104 E. Vegleris, *Manager con filosofia*, cit., p. 132. Come scrive Cervari a questo proposito il suo intento non è epistemico, né metateorico, ma piuttosto in senso eminentemente pratico: rivolto a comprendere i principi guida dell'azione sulla base di esperienze proprie ed altrui. Cfr. P. Cervari, *Recensione a E. Vegleris, Manager con la filosofia*, in "Phronesis", n. 13/2009, pp. 93-99.
- 105 S. Contesini, *Sensibilità filosofica*, cit., p. 125.
- 106 A. Vitullo, *Leadership riflessive*, cit., p. 41. In questo modo il controllo si sposta direttamente all'interno, fin nell'interiorità dell'individuo ripensato come risorsa umana. Incuneandosi nel cuore della soggettività la forma-impresa diviene management dell'anima volto a fabbricare quella soggettività imprenditoriale che come abbiamo visto con Dardot e Laval o «*enterprising subject*» di cui parla Rose. Cfr. N. Rose, *Governing the Soul*, free associacion books, London 1999, p. 118. Il soggetto è considerato l'esito di un processo di soggettivazione imprenditoriale: un soggetto flessibile, estremamente competitivo e performativo, inglobato dentro la propria vita professionale che satura tutto lo spazio della personalità. Su questo anche P. Du Gay, *Consumption and Identity at Work*, Sage, London 1996 che parla di management della soggettività e Nicoli che, sulla falsariga di Deleuze, usa l'espressione divenire impresa del soggetto. Cfr. M. Nicoli, *Le risorse umane*, Ediesse, Roma 2015.
- 107 S. Contesini – E. Zamarchi, *Senbilità filosofica*, cit., p. 130.
- 108 P. Cervari – N. Pollastri, *Il filosofo in azienda*, cit., p. 57.
- 109 A. Vitullo, *Leadership riflessive*, cit., p. 52. Tentando di comparare la pratica della "cura di sé" foucaultiana con il *coaching*, Gros rintraccia, quattro punti in comune e quattro grandi differenze. Per quanto riguarda le analogie entrambe sono distanti dal modello psicologico dell'introspezione, puntano sul lavoro di sé come trasformazione, insistono con il coinvolgimento e l'impegno nei confronti del mondo e hanno come obiettivo l'affermazione di un soggetto forte, autonomo e indipendente. Molto più rilevanti le differenze. In primo luogo il *coaching* si presenta come un sapere strutturato, un sapere "scientifico" con un metodo, strumenti, finalità laddove la cura di sé manca di qualsiasi ambizione scientifica; è, piuttosto, un'arte. In secondo luogo il *coaching* insiste molto sull'aspetto, ai greci estraneo, della gestione, a partire dalla quale legge la cura di sé. Il modello della cura di sé, infatti, è profondamente politico, o, come dice Gros, bellicoso, dal momento che si nutre di un lessico militare (combattere le passioni, edificarsi una fortezza, fare dei *logoi* delle armi). Ne deriva che il sé piuttosto che gestirsi, come fosse il capitale di un'impresa appunto, è qualcosa che si padroneggia. In terzo luogo, l'autofinalizzazione. Al contrario della cura di sé che non ha altro fine che se stesso l'obiettivo del *coaching* è diventare un sé efficace, produttivo, utile. Infine, mentre la cura di sé dura per tutta la vita ed è de-contestualizzata, il *coaching* consiste nel far divenire il soggetto performante all'interno di un preciso quadro economico-politico, che si trova ad essere di conseguenza vincolato in un meccanismo impositivo di direzione: «Insomma, la cura di sé resta un'impresa di saggezza riguardante l'insieme dell'esistenza e del rapporto con gli altri e con il mondo. Faccia a faccia con quest'ultima, il *coaching* appare come una disciplina dagli obiettivi strettamente legati a delle esigenze di produttività o di competitività decisamente estranee all'orizzonte della spiritualità antica» (F. Gros, "Le souci de soi" antique chez Michel Foucault: tentative de comparaison avec le coaching contemporain, in É. Pezet (a cura di), *Management et conduite de soi: enquête sur les ascèses de la performance*, Vuibert, Paris 2007, p. 107). Sugli studi incrociati di Foucault e il management si veda J. Chancel – P. E. Tixier, *Le desir d'entreprendre*, cit.; P. Kelly, *The self as enterprise. Foucault and the spirit of 21st century Capitalism*, Farnham-Burlington, Gower, 2013; T. Le Texier, *Foucault, le pouvoir et l'entreprise: pour une théorie de la gouvernamentalité managériale*, in "Revue de philosophie économique", n. 2/2011, pp. 53-85; Id., *Le maniement des hommes. Essai sur la rationalité managériale*, éditions la decouverte, Paris 2016.
- 110 S. Contesini – E. Zamarchi, *Sensibilità filosofica*, cit., p. 128.
- 111 *Ivi*, p. 29.
- 112 *Ivi*, p. 51.
- 113 *Ivi*, p. 129. «L'autocomprensione va intesa come un essere vigili a sé sapendo che questa vigilanza è costitutivamente performativa» (L. Mortari, *Aver cura della vita della mente*, La Nuova Italia, Firenze 2002, p. 76).
- 114 A. Vitullo, *Leadership riflessive*, cit., p. 85.
- 115 *Ivi*, p. 85.
- 116 *Ivi*, p. 87.

117 *Ibidem*.

118 P. Cervari – N. Pollastri, *Il filosofo in azienda*, cit., p. 83.

119 *Ivi*, p. 83.

120 A. Vitullo, *Leadership riflessive*, cit., p. 120. A proposito di felicità nell'indicare il *telos* al quale le condizioni del lavoro in azienda devono tendere Peretti conia l'espressione "eudaimonia lavorativa", che potremmo tradurre con felicità, sebbene l'autore affida a questo termine un significato più largo. Eudaimonia non è solo la vita felice ma quella realizzata, compiuta, "degnata di essere vissuta". Una organizzazione eudaimonica, allo stesso modo, sarà quello spazio in cui le condizioni di lavoro sono tali che consentono la piena realizzazione di sé, e più in generale di condurre una vita di qualità, appagante e gratificante. In una impresa eudaimonica le condizioni ambientali, sociali, relazionali, culturali sono giuste, sono piacevoli, amorevoli. La vita lavorativa deve essere, quindi, una vita felice. Il lavoro a cui siamo sottoposti non è un lavoro umano: "esistiamo davvero quando lavoriamo? Quale umanità produce il nostro lavoro?" si domanda Peretti. Il tempo di crescita esistenziale dell'uomo non avviene nel tempo extra-lavorativo ma durante il tempo di lavoro. Quello si cui parla Peretti è un lavoro riconciliato con l'esistenza, per questo preferisce parlare, in luogo di capitale umano, di capitale è eudaimonico. Cfr. A. Peretti, *I Giardini dell'Eden*, Liguori, Napoli 2008; Id., *Genius Faber. Il lavoro italiano come arte di vivere*, IPOS, Milano 2015.

121 «Apprendiamo così che le imprese hanno un'anima; la novità più terrificante di tutte» (G. Deleuze, *Poscritto sulle società di controllo*, in Id., *Pourparler*, cit., p. 239). Cfr. M. Nicoli, *L'organizzazione e l'anima*, in B. Bonato (a cura di), *Come la vita si mette al lavoro. Forme di dominio nella società neoliberale*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

122 P. Cervari – N. Pollastri, *Il filosofo in azienda*, cit., p. 68. Sulla scia di Vitullo un altro consulente filosofico, Marino, tenta di delineare il quadro di una leadership filosoficamente orientata. Dal momento che la filosofia è intesa come quella razionalità che fornisce un senso e un significato al proprio agire, di conseguenza applicata alla leadership permette di aprire a una visione più complessa e meno schematica della realtà e dei comportamenti umani. Una leadership filosofica deve giocare nella tensione tra l'immagine del leader come capo solitario e indipendente, a un capo "primus inter pares", in cui si punta l'attenzione sulla pariteticità del rapporto con i dipendenti-indipendenti. Questa tensione tra la leadership come percorso incentrato esclusivamente sul leader e un percorso focalizzato sulla *followership* in cui il leader scompare, resta problematico. M. Marino, *Leadership filosofica*, Morlacchi editore, Perugia 2009; M. Mancini, *Recensione a M. Marino, Leadership filosofica*, in "Phronesis" n. 14-15/2010, pp. 113-117.

123 E. Vegleris, *Manager con filosofia*, cit., p. 5. Bisogna precisare che senza molta cautela utilizziamo manager e leader quasi come sinonimi laddove siamo consapevoli, al contrario che non lo sono. A grandi linee possiamo dire che il manager rappresenta ancora il capo della concezione "fordista" dell'impresa, strutturata in maniera autoritaria e verticale e che gli conferisce un potere autoritario e formale, ben strutturato e regolato; il leader invece rappresenterebbe una nuova forma di potere "dal basso", "democratica" poiché riconosciuta anche a livello informale e legittimata dai membri dell'equipe organizzativa. Con *leadership* di conseguenza si intende la pratica dell'essere leader, caricata nella sua concezione di un universo simbolico e valoriale che ne fa un approccio sperimentale, destrutturato, molto empirico e aperto, caratterizzato da una sperimentazione continua. Potremmo dire, un capo *just in time*. Per una lettura generale sul tema del leader e della leadership R. Kreitner – A. Kinicki, *Comportamento organizzativo*, tr. it. C. Bombelli – B. Quacquarelli, Apogeo, Milano, 2004; L. Stanchieri, *Essere leader non basta... Come costruire una leadership per il benessere e l'efficienza*, Franco Angeli, Milano 2006; H. Mintzberg, *Il lavoro manageriale in pratica. Quello che i leader fanno e quello che possono fare meglio*, FrancoAngeli, Milano 2014.

124 A. Vitullo, *Leadership riflessive*, cit., p. 43. Kanter, Peters e Waterman, gli autori chiave del management, parlano del manager come di un profeta visionario, istintivo e intuitivo, un leader stimolante e pieno di energie, l'anima del team, "atleta dell'impresa". Il manager è un uomo pieno di *charme*, con una personalità trascinante, con un forte ascendente sugli altri, un eroe autorevole e non autoritario il cui potere si fonda sulla fiducia, sull'amicizia, sull'amore. È una persona pieno di umanità, un filantropo, un filosofo. Si veda R. M. Kanter, *Quando i giganti imparano a danzare. Strategie, management e carriere negli anni '90*, tr. it. G. Salinas, Olivares, Milano 1990; T. Peters – R. Waterman, *Alla ricerca dell'eccellenza. Lezioni dalle aziende meglio gestite*, tr. it. E. Angelini – E. Ferrara – G. Salinas, Sperling & Kupfer, Milano 2005.

125 A. Vitullo, *Leadership riflessive*, cit., p. 31. Per farsi un'idea di cosa sia il benessere organizzativo può essere utile il sito <http://www.benessereorg.it/index.php>.

-
- 126 «Il *commitment* nella *mission* e nei valori aziendali è in stretta relazione con una forte cultura aziendale. I lavoratori coinvolti e *committed* nell'azienda vanno oltre la semplice adesione alla cultura aziendale, con la quale vivono invece un rapporto ad alta intensità emotiva». (G. Costa – M. Gianecchini, *Risorse umane*, cit., p. 43). *Commitment* vuol dire coinvolgimento emotivo, vincolo affettivo, impegno attivo e positivo del lavoratore nei confronti della sua organizzazione, che deve essere “sentita” come propria e come una famiglia. In questo senso l'individuo sarà portato ad agire, se occorre, anche in maniera svantaggiosa verso se stesso, in maniera cioè non direttamente in accordo con i suoi interessi personali. Il *commitment* che costituisce la piega affettiva dell'identificazione tra lavoratore e azienda si basa su quella trasformazione in senso affettivo del capitalismo di cui abbiamo parlato nel secondo capitolo. Lo scopo del consulente aziendale consiste quindi nel trasmettere i simboli e trasferire i significati, e creare processi di identificazione con l'azienda attraverso l'affetto, l'emotività, l'empatia. Oppure si creano motivi di identificazione. «si generano ruoli lavorativi che richiedono sempre più persone coinvolte, impegnate e identificate con il loro lavoro. In questi ruoli il risultato finale dipende dal modo in cui l'operatore utilizza la sua libertà personale, la sua autonomia, le sue competenze per fornire il proprio contributo. [...] Coinvolgimento, impegno, (*commitment*) e identificazione sono i processi che presidiano l'erogazione della prestazione lavorativa secondo modalità auto-controllate che richiedono il minimo sforzo di regolazione e di etero-controllo e che garantiscono il massimo utilizzo delle potenzialità delle persone» (*ivi*, p. 216).
- 127 E. Vegleris, *Manager con filosofia*, cit., p. 79.
- 128 A. Vitullo, *Leadership riflessive*, cit., p. 10.
- 129 P. Cervari – N. Pollastri, *Il filosofo in azienda*, cit., p. 204.
- 130 A. Vitullo, *Leadership riflessive*, cit., p. 132.
- 131 S. Contesini – E. Zamarchi, *Sensibilità filosofica*, cit., p. 140.
- 132 *Ivi*, p. 115. Ciò è talmente vero che Contesini riprende in esergo la frase dell'Alcibiade primo di Platone, testo che abbiamo visto essere fondamentale per l'emergenza del concetto pratico-teorico di *parresia*: «Di la verità altrimenti il nostro dialogo perde qualsiasi efficacia» (S. Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni*, cit., p. 99).
- 133 A. Vitullo, *Leadership riflessive*, cit., p. 43.
- 134 E. Vegleris, *Manager con filosofia*, cit., p. 114.
- 135 A. Vitullo, *Leadership riflessive*, cit., p. 44.
- 136 *Ivi*, p. 100.
- 137 P. Cervari – N. Pollastri, *Il filosofo in azienda*, cit., p. 63.
- 138 *Ivi*, 63-64.
- 139 A. Vitullo, *Leadership riflessive*, cit., p. 70.
- 140 *Ivi*, p. 89.
- 141 P. Cervari – N. Pollastri, *Il filosofo in azienda*, cit., p. 205. Sul tema è imprescindibile il riferimento alla monumentale opera di Boltanski e Chiapello sul capitalismo contemporaneo, in cui si ha anche un esame accurato sulla letteratura del e sul management. Ma ancora più interessante è la tesi dei due autori che considerano la nuova forma di gestione manageriale del lavoro e della produzione il luogo in cui risiede il segreto dello spirito del nuovo capitalismo. Il management ne sarebbe, quindi, la sua ragion d'essere. L. Boltanski – E. Chiapello, *Il nuovo spirito del capitalismo*, tr. it. M. Schianchi, Mimesis, Milano-Udine 2014.
- 142 A. Vitullo, *Leadership riflessive*, cit., p. 85.
- 143 S. Contesini – E. Zamarchi, *Sensibilità filosofica*, cit., p. 194.
- 144 P. Cervari – N. Pollastri, *Il filosofo in azienda*, cit., p. 56.
- 145 *Ivi*, p. 277. «Non si deve perdere di vista che le parole non sono solamente dei mezzi di espressione per il pensiero: noi pensiamo attraverso le parole ed è per questo che, laddove abbiamo già accettato la terminologia del management [...] abbiamo già accettato una certa maniera di pensare. Niente è più sbagliato del sentimento di avere una rappresentazione neutra della realtà» (R. Gori – P. le Coz, *L'empire des coachs. Une nouvelle forme de contrôle social*, Albin Michel, Paris 2006, p. 168).
- 146 U. Galimberti, *Discussione sulla consulenza filosofica con Umberto Galimberti e Andrea Vitullo*, in “Aut-Aut”, n. 332/2006, p. 46.
- 147 P. Cervari – N. Pollastri, *Il filosofo in azienda*, cit., p. 15. A proposito di comprensione etico-politico-filosofica del management Cecchinato, nel primo articolo in italiano sul tema, cerca di mettere direttamente in connessione la filosofia pratica-etica, e soprattutto kantiana, con il management. Il punto di partenza risiede nell'idea che tutti i problemi lavorativi e in particolare il fenomeno della de-

-
- motivazione sul posto di lavoro siano riconducibili a una “amoralizzazione” che conduce una totale assenza del valore etico: «Gli eventi e azioni della vita organizzativa perdono qualsiasi significanza etica» (F. Cecchinato, *La filosofia e il management delle organizzazioni*, in “Phronesis”, n. 3/2004, p. 72). La ri-moralizzazione dell’ambiente organizzativo e di conseguenza del mondo del business è possibile, per Cecchinato, grazie al recupero della filosofia e dell’etica che oltrepassando l’utilitarismo della razionalità strumentale riuscirà a instaurare un’autenticità etica nelle relazioni umane, cioè lavorative. Questo comporta un grande cambiamento di prospettiva: passare cioè dalla qualità tecnica alla qualità etica dei comportamenti e dei rapporti interpersonali.
- 148 P. Cervari – N. Pollastri, *Il filosofo in azienda*, cit., p. 88.
- 149 E. Vegleris, *Manager con la filosofia*, cit., p. 5.
- 150 P. Cervari – N. Pollastri, *Il filosofo in azienda*, cit., p. 81. Come recita uno slogan «“è la vostra riflessione a dovere produrre senso”» (ivi, p. 81). Durante una seduta di consulenza filosofica aziendale, nonostante i diversi approcci e le diverse tecniche, ci si muove, a partire da un tema scelto, attraverso un procedimento costruito tramite domande. Questo metodo è seguito dall’olandese Ad Hoogendijk, “padre fondatore” della consulenza filosofica per le aziende che ha scritto un testo capitale sull’argomento, *Filosofie voor managers*, Veen, Amsterdam 1991 (“Filosofia per i manager”, purtroppo non è tradotto in italiano ma è ripreso da S. Schuster e N. Pollastri nei volumi già citati). Il suo approccio, pioneristico e esemplare, consiste, ad esempio, nell’interrogare i clienti sul concetto di “azienda” per poi esplicitarne le politiche, i processi decisionali, i rapporti con i clienti, l’ambiente e il mercato. In questo modo estende la pratica del questionare achenbachiano, per la prima volta, a un ente collettivo. Hoogendijk merita di essere citato, inoltre, come rappresentante della *Philosophy of Management*. Per *Philosophy of Management* si intendono due diversi ambiti di applicazione della filosofia al mondo delle organizzazioni aziendali. Il primo campo di ricerca, *Business ethics*, attiene all’etica e ai rapporti tra questa e il mondo del business. L’obiettivo è quindi stabilire attraverso la filosofia dei criteri morali sui quali fondare l’agire organizzativo. Il rischio è che, come nel caso di Hoogendijk la filosofia resti impigliata tra le trame del contesto organizzativo finendo asservita. È quanto giustamente, fa notare Pollastri. L’altro ambito di ricerca si chiama Teoria Critica del Management (CMT) e si propone di portare avanti un’analisi e una riflessione critica sul lavoro nell’ambiente organizzativo tramite il dialogo. Lo scopo è dare vita a un pensiero critico autonomo, tramite la diffusione della cultura del dialogo e contro la razionalità strumentale. Per Hoogendijk, che si occupa di entrambi, vi sono tre motivi nella filosofia del management: il primo riguarda l’analisi della filosofia aziendale, cioè una considerazione sulla che cos’è l’azienda; il secondo concerne il rapporto tra l’azienda e il contesto sociale, politico e culturale; il terzo, infine, risponde alla domanda cosa il filosofo può fare per l’azienda. Secondo Pollastri, «questi campi di attività [...] non sembrano però rientrare pienamente nell’universo delle “pratiche filosofiche”, quanto piuttosto, come suoi settori di indagine specializzati, in quello della più tradizionale “filosofia pratica”, che include già l’etica, la politica e il diritto. Utili alle “pratiche filosofiche”, non sono con esse identificabili» (N. Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., p. 26). La consulenza filosofica italiana, infatti, ci tiene a mantenere una soglia di distinzione per non cadere nel paradigma tecnico-utilitaristico, in cui, invece, starebbero tranquillamente i consulenti europei. Occorre vigilare, dice Pollastri, al fine che la filosofia non venga banalizzata attraverso sue eventuali «forme di intervento tecnico-strategico» (ivi, p. 47), cosa che può capitare quando si confronta con un ambiente così *result-oriented* (orientato al risultato) come quello aziendale, ma che anzi venga valorizzata nella sua autenticità e libertà d’azione. Cfr. P. Grassi, *Esiste una filosofia del management? Tentativi, intersezioni, prospettive*, in “Kykéion” n. 8/2002, pp. 77-83. Il suo articolo costituisce il primo intervento in Italia di riflessione su una possibile applicazione di queste al mondo manageriale. Si può visitare anche il sito <https://ptgrassi.wordpress.com/>; S. Schuster, *La pratica filosofica*, cit.; D. Miccione, *La consulenza filosofica*, cit.,
- 151 S. Contesini – E. Zanardi, *Sensibilità filosofica*, cit., p. 147.
- 152 P. Cervari – N. Pollastri, *Il filosofo in azienda*, cit., p. 58.
- 153 Ivi, p. 221.
- 154 Ivi, p. 67. Si parla, infatti, di un immateriale contratto psicologico che le due parti, anticamente antagoniste di capitale e lavoro, stipulerebbero. A differenza di quello giuridico il contratto psicologico si fonda sulla “implicazione emotiva” del lavoratore nei confronti degli altri lavoratori e dell’organizzazione in generale. Il contratto psicologico riguarda la disposizione interiore che il lavoratore contemporaneo deve garantire per poter lavorare in un’impresa a, non solo adempiere agli oneri giuridico-burocratico ma a garantire uno spirito di collaborazione, di fiducia e di rispetto, quindi

- non-antagonista, ma perfettamente in accordo con la natura dell'organizzazione. Lavoro e capitale devono palpitare insieme, respirando all'unisono come fossero un'anima sola. Si verifica una vera e propria identificazione spirituale con l'impresa. In questo modo si realizza quello spirito giapponese dell'annullamento dei rapporti di forza, oltre la disciplina e oltre il controllo taylorista. Nel *commitment*, nell'identificazione organizzativa, si infrangerebbe l'irrisolvibile rapporto di forza antagonistico tra capitale e lavoro snodo fondamentale della critica economico-politica marxiana. Si verifica, infatti, ciò che è impensabile per la teoria marxiana: capitale e lavoro hanno per la prima volta gli stessi interessi: «Non esistono strumenti efficaci per controllarlo, nessun sistema costrittivo può obbligarlo a un atto creativo, a stabilire una relazione emotivamente positiva con un cliente e così via» (M. Gianecchini, *Risorse umane*, cit., p. 216). Le mansioni manageriali si dispongono intorno all'immedesimazione, all'interiorizzazione, all'integrazione, alla disponibilità. Si deve lavorare direttamente sulla soggettività, sulle capacità relazionali e comunicative, attraverso un'operazione di integrazione totale del lavoro nel sistema del management: «Se il lavoro è estraniato è per definizione impossibile coinvolgere l'individuo in un processo di attenzione e di miglioramento e quindi il nodo critico è quello di superare il processo di estraniamento che la linea di montaggio fordiana e tayloristica genera nei confronti del lavoratore. [...] La domanda cruciale che si può formulare è pertanto la seguente: "Come si fa a costruire una organizzazione del lavoro nella quale il lavoratore si senta contemporaneamente non estraniato anche se asservito?"» (L. Queirolo Palmas, *Le fabbriche della formazione. Un'indagine sulla produzione delle risorse umane nella grande impresa industriale*, L'Harmattan Italia, Torino 1996, pp. 143-144). Ecco di nuovo il nostro problema, *file rouge* di tutta la ricerca: come fare dell'obbedienza qualcosa di ragionevole? Trasformando l'obbedienza in un'esperienza del soggetto. In una battuta: attraverso la cura di sé. L'obbedienza in questo modo non è solamente introiettata nella trama dell'interiorità del soggetto, come direbbe Foucault della pastorale cristiana: essa diviene una relazione di cura. La cooperazione tra capitale e lavoro diventa "spontanea", volontaria e in ultima istanza naturale, grazie alla tessitura di un raffinato discorso che sposta il potere, dopo averne esautorato il concetto, sul piano del soggetto. Cfr. M. Nicoli, *Risorse umane*, cit; M. Nicoli – L. Paltrinieri, *Il management di sé e degli altri*, in "Aut-Aut", n. 362/2014, pp. 49-74; Id., *Qu'est-ce qu'une critique transformatrice? Contrat psychologique et normativité d'entreprise* in C. Laval – L. Paltrinieri – F. Taylan (a cura di), *Marx e Foucault. Lectures, usages, confrontations*, La Découverte, Paris 2015, pp. 323-337.
- 155 E. Vegleris, *Manager con filosofia*, cit., p. 79. È interessante notare che per l'autrice addomesticare, idea che prenderebbe da *Il piccolo principe*, significa creare dei legami.
- 156 E. Vegleris, *Manager con filosofia*, cit., p. 70.
- 157 S. Contesini – E. Zamarchi, *Sensibilità filosofica*, cit., p. 119. «Il paradigma o per meglio dire la moda della consulenza filosofica ha trasformato centinaia di filosofi in "consiglieri del re", pacificatori del conflitto capitale/lavoro il cui compito, il più delle volte, consiste a spiegare ai manager come superare la resistenza dei lavoratori recalcitranti. In questa deriva pseudo-filosofica, la filosofia smarrisce, ancor prima della sua possibile vocazione politica, il senso stesso della sua esistenza post-kantiana, dimenticando che il suo compito principale è la critica delle condizioni di possibilità degli oggetti che le si danno, così come della sua stessa posizione istituzione» (L. Paltrinieri, *L'impresa e la filosofia politica. Verso un approccio genealogico*, disponibile su "Academia" all'indirizzo: https://www.academia.edu/29231574/Limpresa_e_la_filosofia_politica. Ver so un approccio genealogico., p. 26) Riprendendo l'idea di Nicoli la consulenza viene liquidata un po' troppo sbrigativamente come una storpiatura di una presunta "vocazione originaria". Questa idea presupporrebbe un'origine e un'autenticità del concetto di filosofia che, oltre ad essere, in contrasto con le ricerche di Foucault (a cui Paltrinieri fa riferimento) è in perfetta accordo con ciò che ritiene la consulenza filosofica. Qualsiasi critica della consulenza filosofica, in questo modo, rischia di essere viziata finché si continua a difendere un'idea della filosofia pura, originaria, autentica. Qualsiasi forma che non aderisce a quella verità, infatti, finisce per essere un tradimento. È per questo, allora, secondo noi che non si prende sul serio la consulenza filosofica né tantomeno la si critica in maniera convincente se la si considera una banalizzazione, una derisione e una ridicolizzazione della "vera" filosofia.
- 158 S. Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni*, cit., p. 11.
- 159 *Ivi*, p. 12.
- 160 *Ivi*, p. 24.
- 161 *Ivi*, p. 25. Cfr. V. Codeluppi, *Il biocapitalismo. Verso lo sfruttamento integrale di corpi, cervelli, emozioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

-
- 162 Ivi, p. 194. Anche l'*empowerment*, in italiano potenziamento, consiste in un'operazione di sviluppo delle capacità-abilità, di miglioramento delle risorse personali e relazionali del lavoratore, di accrescimento dello spirito di squadra e della sinergia di tutto l'entourage. La pratica organizzativa dell'*empowerment* consiste in uno «stile di direzione basato sulla responsabilizzazione del collaboratore attraverso l'ampliamento della sua sfera di autonomia» (C. Costa – M. Gianecchini, *Risorse umane*, cit., p. 428). Il concetto di *empowerment* in questo senso è direttamente legato a quello di leadership poiché ne rappresenta una tecnica, uno stile della gestione. In un doppio senso: da un lato, infatti, la leadership ispirata al principio dell'*empowerment* crea una forma di gestione anti-autoritaria, non accentratrice e non paternalistica basata sulla massimizzazione delle prestazioni di tutti. Dall'altro lato l'*empowerment*, che si fonda, sulla *delega* del potere, di responsabilizzazione e miglioramento delle *performance* trasforma ognuno dei lavoratori in qualche misura in un leader. Ognuno è chiamato a diventare il *leader* di se stesso. La leadership *empowering* rappresenta uno stile di conduzione delle condotte personalizzato in cui l'obiettivo è raggiungere una trasparenza tale da suscitare l'impressione di non essere gestiti e diretti da nessuno, o che è la stessa cosa, da se stessi. Questo stile che rende la persona autonoma, "al primo posto" crea la duplice illusione, apparentemente contraddittoria, di un'assenza di potere da una parte e una sua crescita parossistica dall'altra poiché incanalata nella "microfisica" delle esistenze. Se tutti siamo leader nessuno lo è. Sulla storia del concetto di *empowerment* si veda C. Piccardo, *Empowerment*, cit; L. Dallago, *Che cos'è l'empowerment*, Carocci, Roma 2006.
- 163 A. Vitullo, *Leadership riflessive*, cit., p. 93.
- 164 S. Contesini – E. Zamarchi, *Sensibilità filosofica*, cit., p. 100.
- 165 A. Vitullo, *Leadership riflessive*, cit., p. 93. Vegleris riporta un esempio di consulenza filosofica ben riuscito concludendo in questa maniera: «Dal momento che Philip non aveva mai imposto nulla a nessuno perché aveva la capacità di vedere più avanti degli altri, la maggior parte dei suoi collaboratori si era messa da se stessa in una posizione di "servitù volontaria": essi si sono sottomessi da soli». (E. Vegleris, *Manager con la filosofia*, cit., p. 70). Questo concetto di servitù volontaria si trova già nei manuali di gestione delle risorse umane che a partire dal problema della definizione delle tecniche di organizzazione del lavoro, ne concludono la necessità di superare il modello della sorveglianza gerarchica e della coercizione disciplinare che frena l'iniziativa individuale, per lasciare il posto al governo "indiretto": «La gestione e lo sviluppo del personale in un ambiente dinamico necessita che l'impresa si allontani da una logica di controllo diretto sulle persone, in base alla quale le persone vengono considerate semplicemente una risorsa produttiva da gestire con efficienza, e si avvicini a una logica di controllo indiretto, per cui attraverso la cultura organizzativa le decisioni degli individui sono "naturalmente" spinte verso gli obiettivi definiti dalla strategia aziendale» (G. Costa – M. Gianecchini, *Risorse umane*, cit., p. 73). La sorveglianza diventa in questo modo autosorveglianza. Quanto abbiamo detto fin dal principio sulla ragionevolezza dell'obbedienza troverebbe nel management filosofico delle risorse umane finalmente il suo punto di approdo.
- 166 S. Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni*, cit., p. 26.
- 167 *Ibidem*. Contesini si riferisce alle ricerche di Nicoli, a cui va riconosciuto il merito di aver visto, forse primo fra tutti in Italia, la stretta e pericolosa vicinanza che esiste tra la consulenza filosofia aziendale e il dispositivo di soggettivazione imprenditoriale: «Colpisce il silenzio sulle condizioni oggettive del lavoro – sempre assunto in termini astratti e generalissimi come fonte del riconoscimento e della realizzazione delle persone – a favore dell'elemento soggettivo dell'identità. Identità della persona e identità dell'organizzazione: fattori da armonizzare al limite della coincidenza, ecco l'operazione che salda profitto e benessere sotto il cielo del capitalismo postfordista. Le pratiche filosofiche in azienda dipingono un quadro dell'organizzazione della produzione in cui "capitale" e "lavoro" – parole antiche che i consulenti non pronunciano mai – non sono mai andati così d'accordo» (M. Nicoli, *Le risorse umane*, cit., p. 21). Nicoli considera le pratiche filosofiche in azienda "organiche" ai discorsi e pratiche manageriali che sono anteriori alla consulenza filosofica e in qualche modo la fondano. Per questa ragione Nicoli ritiene più importante studiare la storia del management che ha permesso di far emergere la consulenza. I consulenti non si sono inventati nulla: la loro retorica si inserisce in un insieme pratico-discorsi già radicati all'interno delle tecniche aziendali di gestione e di sviluppo delle risorse umane, saperi che definisce "umanistici aziendali". La vocazione critica della filosofia, invece, sarebbe «demistificare, decostruire e sovvertire i linguaggi egemonici nei luoghi di lavoro, ri-orientandone il senso e il significato» (M. Nicoli, *Sorvegliare e produrre*, in P. A. Rovatti, (a cura di), *Consulente e filosofo*, Mimesis, Milano 2009, p. 68). Bisognerebbe fare sì che «il discorso filosofico, da strumento di controllo e normalizzazione, può farsi analitica del potere aziendale e spazio di

elaborazione di tattiche di resistenza e sabotaggio» (*ivi*, p. 67). Rispetto a questo giudizio Contesini si trova in disaccordo. Va detto, tuttavia, che per sua stessa ammissione la consulenza filosofica, nella sua ricerca, ha un ruolo secondario poiché è indice di “qualcos’altro” e rappresenta solamente il pretesto per avviare una più larga discussione sulle “modalità di funzionamento del potere manageriale nella fase attuale del capitalismo”. Anche Nicoli, quindi, interpretando il pensiero filosofico in modo strumentale all’impresa, cioè come un mezzo finalizzato al suo accrescimento non esce dalla polarizzazione razionalità riflessiva vs strumentale, interpretandone come virtuosi gli effetti: «Da un lato la filosofia non può che marcare la propria eterogeneità rispetto alla razionalità strumentale del mondo economico-aziendale, pena la dissoluzione del “filosofico” stesso, evidentemente, nel mare magnum della consulenza esperta e dei saperi tecnico-specialisti, dall’altro essa deve ricomprendere la possibilità di agire positivamente all’interno di quello stesso schema di efficacia-efficienza-profitto per rendersi – è ovvio – appetibile sul mercato della consulenza. Insomma, il pensiero filosofico, in quanto tale e per una qualche sua essenza, non ha niente a che vedere con il prosaico mondo degli affari, ma se fatto operare in quel mondo, a stretto contatto con l’élite dirigenziale, e a condizione di non porre obiettivi di performance che per natura non gli competono, ecco che proprio quegli obiettivi si realizzano – come in una sorta di paradossale eterogenesi dei fini scientemente perseguita. La filosofia funziona. Per sbaglio, si potrebbe dire, uno sbaglio voluto e cercato, ma funziona. Occorre far uscire la strumentalità dalla porta perché possa rientrare dalla finestra, conferendo utilità alla filosofia in azienda. Altrimenti, chi la comprenderebbe?» (M. Nicoli, *Le risorse umane*, cit., p. 15). Cfr. anche M. Nicoli, “Io sono un’impresa”. *Biopolitica e capitale umano*, in “Aut Aut”, n. 356/2012, p. 89.

168 S. Contesini – E. Zamarchi, *Sensibilità filosofica*, cit., p. 101.

169 *Ivi*, p. 102.

170 S. Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni*, cit., p. 27.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Filosofia pratica e scienza politica*, Francisci Editore, Abano Terme 1980.
- AA. VV., *Effetto Foucault*, Feltrinelli, Milano 1986.
- AA.VV., *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Paris 9,10,11 Janvier 1988, Éditions du seuil, Paris 1989.
- AA. VV., *Michel Foucault. Lectures critiques*, Editions Universitaires, Paris 1990.
- AA.VV., *La macchina che ha cambiato il mondo. Passato, presente e futuro dell'automobile secondo gli esperti del MIT*, Rizzoli, Milano 1991.
- AA.VV., *The Foucault Effect. Studies in governmentality*, The University of Chicago Press, Chicago 1991.
- AA.VV., *Foucault and political reasons: liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*, Routledge, Abingdon 1996.
- AA.VV., *Luoghi comuni*, DeriveApprodi, Roma 1996.
- AA. VV., *Soggetto e verità. La questione dell'uomo nella filosofia contemporanea*, Mimesis, Milano 1996.
- AA. VV., *Genealogia dell'umano. Saggi in onore di Aldo Masullo*, Guida Editori, Napoli 1998.
- AA.VV., *Futuro Anteriore*, DeriveApprodi, Roma 2002.
- AA.VV., *Lectures de Michel Foucault. Sur le dits et écrit*, ENS, Lyon 2003.
- AA.VV., *Moltiplicare Foucault. Vent'anni dopo*, Mimesis, Milano 2004.
- AA. VV., *Michel Foucault. L'Islam e la rivoluzione iraniana*, La Rose de Personne, Mimesis, Milano 2005.
- AA. VV., *Fare cose con la filosofia. Pratiche filosofiche nella consulenza individuale e nella formazione*, Apogeo, Milano 2005.
- AA.VV., *Gouvernement, organisation et gestion: l'héritage de Michel Foucault*, Les Presses de l'Université Laval, Saint-Nicolas 2005.
- AA.VV., *Foucault et les Lumières*, in "Lumières", n. 8/2006.
- AA. VV., *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Mondadori, Milano 2006.
- AA.VV., *Biopolitica e democrazia*, Mimesis, Milano 2007.
- AA.VV., *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, Quodlibet, Macerata 2008.

- AA. VV., *Biopolitiche del lavoro*, Mimesis, Milano 2008.
- AA.VV., *Filosofia praticata. Su consulenza filosofica e dintorni*, Di Girolamo, Trapani 2008.
- AA.VV., *Lessico marxiano*, manifestolibri, Roma 2008.
- AA. VV., *Michel Foucault: de Kant à soi*, in “Critique”, n. 749/2009.
- AA.VV., *Il governo di sé e degli altri*, Due punti Edizioni, Palermo 2011.
- AA.VV., *Michel Foucault gli antichi e i moderni*, Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità, Edizioni Ets, Pisa 2011.
- AA. VV., *Foucault. Le courage de la vérité*, PUF, Paris 2012.
- AA.VV., *Il counseling filosofico. La saggezza in pratica*, Sovera, Roma 2012.
- AA.VV., *All'indice. Critica della cultura della valutazione*, in “Aut aut” n. 360/2013.
- AA.VV., *Da dove viene il sé? La forza del dir-vero e l'origine dell'ermeneutica del sé*, in “Aut Aut”, n. 362/2014, pp 119-136.
- AA.VV., *Storia della filosofia per consulenti filosofici*, Mimesis, Milano 2016.
- ACHENBACH G., *Che cos'è la pratica filosofica*, in “Phronesis”, n. 0/2003, pp. 13-18.
- ID., *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, Apogeo, Milano 2004.
- ID., *Saper vivere. Per una vita piena di significato e di valore*, Apogeo, Milano 2006.
- ID., *Il libro della quiete interiore*, Apogeo, Milano 2012.
- AESCHIMANN E., “*Pourquoi Michel Foucault est partout*”, Le nouvel observateur, 2014, disponibile su <http://bibliobs.nouvelobs.com/essais/20131220.OBS0394/pourquoi-michel-foucault-est-partout.html>.
- AGAMBEN G., *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 2010.
- ALESSANDRINI G., *Pedagogia delle risorse umane e delle organizzazioni*, Guerini, Milano 2004.
- AMATO P., *Ontologia e storia. La filosofia di Michel Foucault*, Carocci, Roma 2011.
- ID., *L'eclissi del Fuori. Note sul desiderio in Deleuze e Foucault*, in “L'inconscio”, n. 2/2016, pp. 31-45.
- ARGYRIS C. – SCHÖN D. A., *Apprendimento organizzativo. Teoria, metodo e pratiche*, Guerini e Associati, Milano 1998.

- ARIANO R., *Morte dell'uomo e fine del soggetto. Indagine sulla filosofia di Michel Foucault*, Rubettino, Soveria Mannelli 2014.
- AUBREY B., *Le travail après la crise. Ce que chacun doit savoir pour gagner sa vie au 21e siècle*, InterEditions, Paris 1994.
- ID., *L'entreprise de soi*, Flammarion, Paris 2000.
- ID., *L'entreprise de soi, un nouvel age*, in "Autrement", n. 192/2000, pp. 192-215.
- AUDIER S., *Le colloque Lippmann. Aux origines du néolibéralisme*, Le Bord de l'eau, Latresne 2008.
- ID., *Penser le "néoliberalisme". Le moment néolibéral, Foucault, et la crise du socialisme*, Le Bord de l'eau, Lormont 2015.
- AUSTIN J., *Come fare cose con le parole*, Marietti, Torino 1987.
- BALISTRERI G., *Prendersi cura di se stessi. Filosofia come terapeutica della condizione umana*, Apogeo, Milano 2006.
- BARBIER J. C. – NADEL H., *La flexibilité du travail et de l'emploi*, Flammarion, Parigi 2000.
- BARDIN A., *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e sistemi sociali*, FuoriRegistro, Ferrara 2010.
- BARRATT E., *Foucault, HRM and the Ethos of the Critical Management Scholar*, in "Journal of Management Studies", n. 5/2003, pp. 1069-87.
- BAZZICALUPO L., *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma 2006.
- ID., *Biopolitica come governamentalità: la cattura neoliberale della vita*, in "La deleuziana", n. 1/2015, pp. 27-39.
- ID., *Storicizzazione radicale, genealogia della governamentalità e soggettivazione politica*, in "Materiali foucaultiani", n. 7- 8/2015, pp. 173-188.
- BECK U., *Il lavoro nell'epoca della fine del lavoro*, Einaudi, Torino 2000.
- BECKER G., *L'approccio economico al comportamento umano*, Il Mulino, Bologna 1998.
- BERGAMI M., *L'identificazione con l'impresa. Comportamenti individuali e processi organizzativi*, La Nuova Italia, Roma 1996.
- BENCIVENGA E., *Filosofia: nuove istruzioni per l'uso*, Mondadori, Milano 2000.
- BERITELLI L., *Intervista a Neri Pollastri*, in "Humanamente", n. 1/2007, pp. 25-37.

- BERNARDI W. – MASSARO D., (a cura di), *La cura degli altri. La filosofia come terapia dell'anima*, Università degli studi di Siena, 2005.
- BERNI S., *Biopolitica e natura umana in Michel Foucault*, in AA.VV., *Tecnometamorfosi. Della soggettività contemporanea*, Millepiani 34, Milano 2008.
- BERNINI L., (a cura di), *Michel Foucault. Gli antichi e i moderni*, ETS, Pisa 2011.
- BERRA L. – PERETTI A., *Filosofia in Pratica. Discorsi sul counseling filosofico*, Edizioni Libreria Stampatori, Torino 2003.
- BERTI E., *Filosofia pratica*, Guida, Napoli 2004.
- BERTOLINI S. – RIZZA R., (a cura di), *Atipici?*, Franco Angeli, Milano 2005.
- BIANCHI P., *The word and the flash: postworkerism and the biopolitics of language in Paolo Virno and Christian Marazzi*, in “Angelaki”, n. 3/ 2011.
- BINKLEY S. – CAPETILLO-PONCE J., (a cura di) *A Foucault for 21st century: governmentality, biopolitics and discipline in the new millennium*, Cambridge scholars publishing, Cambridge 2009.
- BLECHER M., *Postoperaismo o la trasformazione di capitale e lavoro*, in Uninomade 2.0, disponibile su, <http://www.uninomade.org/postoperaismo-o-la-trasformazione-di-capitale-e-lavoro/>.
- BLOCK P., *The Empowered Manager. Positive Political Skills at Work*, Jossey Bass, San Francisco 1987.
- BOCCHI G. – CERUTI M., *La sfida della complessità*, Mondadori, Milano 2007.
- BOELLA L., *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Cortina, Milano 2006.
- BOERS E. – KESSELS J. – MOSTERT P., *Free Space and Room to Reflect*, in “Practical Philosophy”, n. 7/2004, pp. 48-64.
- ID., *Free Space. Field guide to Conversations*, Boom, Amsterdam 2009.
- BOLDIZZONI D., (a cura di), *Management delle risorse umane. Dalla gestione del lavoratore dipendente alla valorizzazione del capitale umano*, Il Sole 24 ore, Milano 2007.
- BOLOGNA S. – FUMAGALLI A., (a cura di), *Il lavoro autonomo di seconda generazione*, Feltrinelli, Milano 1997.
- BOLTANSKI L. – CHIAPELLO E., *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

- BONATO B., (a cura di), *Come la vita si mette al lavoro. Forme di dominio nella società neoliberale*, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- BONAZZI G., *Storia del pensiero organizzativo*, vol.1, *La questione industriale*, Franco Angeli, Milano 2008.
- BONNAFOUS-BOUCHER M., *Le libéralisme dans la pensée de Michel Foucault. Un libéralisme sans liberté*, L'Harmanattan, Paris 2001.
- BONOMI A. – RULLANI E. *Il capitalismo personale. Vite al lavoro*, Einaudi, Torino 2005.
- BORIO G. – POZZI F. – ROGGERO G., *Futuro Anteriore. Dai "Quaderni rossi" ai movimenti globali: ricchezze e limiti dell'operaiismo italiano*, DeriveApprodi, Roma 2002.
- BOURDIEU P., *La précarité est aujourd'hui partout*, in Id., *Contre-feux, Liber-Raison d'agir*, Parigi 1998.
- BRANCA N., *Per fare un manager ci vuole un fiore*, Mondadori, Milano 2013.
- BRÖCKLING U., *The Entrepreneurial Self: Fabricating a New Type of Subject*, Sage, London 2015.
- BROWN W., *Edgework: Critical essays on knowledge and politics*, Princeton University Press, Princeton 2005.
- BRUNEL V., *Les Managers de l'âme. Le développement personnel en entreprise, nouvelle pratique de pouvoir?*, La Découverte, Paris 2004.
- BRUNO A., (a cura di) *La crisi del soggetto nel pensiero contemporaneo*, Angeli, Milano 1988.
- BUONGIORNO F. – LUCCI A., *Che cos'è Italian Theory? Tavola rotonda con Roberto Esposito, Dario Gentili, Giacomo Marramao*, in "Lo sguardo", n. 15/2014, pp. 11-23.
- BUTLER J., *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006.
- ID., *Soggetti del desiderio*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- ID., *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, Mimesis, Milano 2013.
- CACCIATORE G. – KUROTSCHKA V. G., *Saperi umani e consulenza filosofica*, Meltemi, Roma 2007.
- CAMBIANO G., *Il ritorno degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1988.
- CAMPESI G., *Soggetto, disciplina, governo*, Mimesis, Milano 2011.

- CASTORINA R., (2011), *Bioeconomia: la microfisica delle condotte nell'era globale*, in Metabasis.it, disponibile su http://www.metabasis.it/articoli/11/11_Castorina.pdf.
- CAVADI A., *Quando ha problemi chi è sano di mente. Una introduzione al philosophical counseling*, Rubettino, Soveria Mannelli 2003.
- ID., *Cinque buone ragioni per filosofare (anche se non si è filosofi di mestiere)*, in "Pratiche filosofiche", n. 3/2004, pp. 55-68.
- CAVALLÉ M., *La consulenza filosofica e le emozioni: un'applicazione degli insegnamenti di Epitteto*, in "Phronesis", n. 8/2007, pp. 41-66.
- CECCHINATO F., *La filosofia e il management delle organizzazioni*, in "Phronesis", n. 3/2004, pp. 21-101.
- CEGOLON A., *Il valore educativo del capitale umano*, Angeli, Milano 2012.
- CENCILLO L., *Còmo Platon se vuelve terapeuta*, Syntagma, Madrid 2004.
- CERVARI P., *Recensione a E. Vegleris, Manager con la filosofia*, in "Phronesis", n. 13/2009, pp. 93-99.
- CERVARI P. – POLLASTRI N., *Il filosofo in Azienda. Pratiche filosofiche per le organizzazioni*, Apogeo, Milano 2010.
- CESARONI P., *La distanza da sé. Politica e filosofia in Michel Foucault*, Cleup, Padova 2010.
- CHAMPY J. – HAMMER M., *Ripensare l'azienda. Un manifesto per la rivoluzione manageriale*, Sperling & Kupfer, 1994.
- CHOMSKY N. – FOUCAULT M., *Della natura umana*, <https://www.youtube.com/watch?v=3wfNI2L0Gf8&t=3497s>
- CHANCEL J. – TIXIER P. E., *Le desir d'entreprendre*, in "Autrement", n. 20/1979, pp. 7-14.
- CHIESA L. – TOSCANO A., *The Italian difference: between nihilism and biopolitics*, re-press, Melbourne 2009.
- CHIGNOLA S., (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, Ombre Corte, Verona 2006.
- ID., *In the shadow of the State. Governance, governamentalità, governo*, in G. Fiaschi (a cura di), *Governance. Oltre lo Stato?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.
- CIVELLI F. – MANARA D., *Lavorare con le competenze. Come conoscerle, gestirle, valorizzarle*, Guerini e Associati, Milano 1997.

- COCOZZA A., *Direzione risorse umane. Politiche e strumenti per l'organizzazione e la gestione delle relazioni di lavoro*, Franco Angeli, Milano 2006.
- CODELUPPI V., *Il biocapitalismo. Verso lo sfruttamento integrale di corpi, cervelli ed emozioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- ID., *La vetrinizzazione sociale. Il processo di spettacolarizzazione degli individui e della società*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- COMINO L., *Consulenza, psicoterapie, biografie. Un'intervista con Romano Màdera*, in "Phronesis", n. 4/2005, pp. 47-62.
- CONTESINI S., (2006), *La categoria di competenza e la pratica filosofica*, in "MA, Rivista on line di filosofia applicata ai mondi del lavoro", disponibile su http://www.fabbricafilosofica.it/MA/MA06/competenza_pratica_filosofica.html.
- CONTESINI S., *La filosofia nelle organizzazioni. Nuove competenze per la formazione e la consulenza*, Carocci, Roma 2016.
- CONTESINI S. – ZAMARCHI E., *Sensibilità filosofica. L'esercizio della comanda per gli individui e per le organizzazioni*, Apogeo, Milano 2009.
- CORIAT B., *Ripensare l'organizzazione del lavoro. Concetti e prassi del modello giapponese*, Dedalo, Bari 1991.
- COSENTINO A., *M. Lipman e la Philosophy for children*, in "Bollettino SFI", n. 142/1991, pp. 17-36.
- ID., (a cura di), *Pratica filosofica e professionalità riflessiva*, Liguori, Napoli 2005.
- ID., *Filosofia come pratica sociale. Comunità di ricerca, formazione e cura di sé*, Apogeo, Milano 2008.
- COSTA G. – GIANECCHINI M., *Risorse umane. Persone, relazioni e valore*, McGraw-Hill, Milano 2005.
- CRAVERA A., *Competere nella complessità. Il management tra ordine e caos*, Etas, Milano 2008.
- CREMONESI L., *Michel Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell'attualità*, Ets, Pisa 2008.
- CROCE C., *L'ombra di polemos, I riflessi del bios. La prospettiva della cura a partire da Jan Patocka e Michel Foucault*, Mimesis, Milano 2014.
- CRUGNOLA V., *Ars moriendi. Quindici esercizi di pratica filosofica*, in "Pratiche filosofiche", n. 4/2004, pp. 63-80.

- CRUICKSHANK B., *The Will to Empower. Democratic Citizens and other Subjects*, Cornell University Press, Ithaca and London 1999.
- CUSUMANO M., *The Japanese Automobile Industry, Technology and Management at Nissan and Toyota*, Harvard University Press, Cambridge 1985.
- CUTRANO F. – MINGHETTI M., (a cura di), *Le nuove frontiere della cultura d'impresa. Manifesto dello humanistic management*, Etas, Milano 2004.
- CUTRO A., *Michel Foucault, tecnica e vita. Bio-politica e filosofia del bios*, Bibliopolis, Napoli 2004.
- DADDABO L., *Tempocorpo. Forme temporali in Michel Foucault*, La città del sole, Napoli 1999.
- ID., *Inizi: Foucault e Arendt*, Graphis, Bari 2003.
- DAFT R. L., *Organizzazione aziendale*, Apogeo, Milano 2004.
- DAL LAGO A., *Il business del pensiero. La consulenza filosofica tra cura di sé e terapia degli altri*, manifestolibri, Roma 2007.
- ID., *Filosofi in outsourcing? Una lettera sulla consulenza filosofica*, in “Aut Aut”, n. 333/2007, pp. 198-203.
- DALLAGO L., *Che cos'è l'empowerment*, Carocci, Roma 2006.
- DARDOT P. – LAVAL C., *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi, Roma 2013.
- DAVIDSON A., *Ethics as Ascetics: Foucault, the history of ethics, and ancient thought* in G. Gutting (a cura di) *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, New York 2005.
- DAVILA J., *Una exégesis del texto ¿Qué es la Ilustración? Como testamento intelectual de Michel Foucault*, (1999), in “Literatura y Conocimiento. Michel Foucault”, Ediciones de la ULA, online su <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/15900/1/davila-ilustracion.pdf>.
- DE CASTRI M. – PAPARELLI A., *Organizzare l'innovazione*, Hoepli, Milano 2008.
- DE CONCILIIIS E., (a cura di), *Dopo Foucault. Genealogie del postmoderno*, Mimesis, Milano 2007.
- ID., *Foucault e il presente senza qualità. Appunti per una rivoluzione pastorale*, “Kainos”, n. 10/2010, pp. 1-6.
- DELEUZE G., *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000.

- ID., *Che cos'è un dispositivo?*, Cronopio, Napoli 2007.
- ID., *Foucault*, Cronopio, Napoli 2009.
- ID., *Il sapere. Corso su Michel Foucault (1985-1986)/I*, Ombre corte, Verona 2014.
- DELEUZE G. – GUATTARI F., *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996.
- DELLA ROCCA G. – FORTUNATO V., *Lavoro e organizzazione. Dalla fabbrica alla società postmoderna*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- DEMETRIO D., *Autoanalisi per non pazienti. Inquietudine e scrittura di sé*, Raffaello Cortina, Milano 2003.
- DE MONTICELLI R., *Esercizi di pensiero per apprendisti filosofi*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- DE PASQUALE M., (a cura di), *Filosofia per tutti. La scuola e la società nel 2000*, Angeli, Milano 1998.
- DI MARCO C., *Critica e cura di sé. L'etica di Michel Foucault*, Franco Angeli, Milano 1999.
- DIPALO F., (2008), *Le pratiche filosofiche nel mondo antico. Voci e spunti per la pratica oggi*, in “Comunicazione filosofica”, disponibile su <http://www.sfi.it>.
- DI VITTORIO P., *Margini del potere*, in “Rivista sperimentale di Freniatria. La rivista della salute mentale”, n. 3/2005, pp. 54-78.
- DONZELOT J., (2004), *Foucault et l'intelligence du libéralisme*, in “Esprit”, disponibile su <http://libertaire.free.fr/JDonzelot04.html>.
- DREYFUS H. L. – RABINOW P., *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989.
- DU GAY P., *Consumption and Identity at Work*, Sage, London 1996.
- ÈRALY A., *L'usage de la psychologie dans le management. L'inflation de la réflexivité professionnelle*, in Bouilloud J. P. – Lécuyer B. P., (a cura di), *L'invention de la gestion*, L'Harmattan, Paris 1994.
- ESPOSITO R., *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010.
- FEDERICI S. – CAFFENTZIS G., (2009), *Notes on the Edu-Factory and Cognitive Capitalism*, in “The Edu-factory Collective, Toward a Global Autonomous” University, Autonomedia, reperibile in <http://www.edufactory.org/wp/wpcontent/uploads/2010/10/edufactory-book-en.pdf>.

- FELICE F. – FORTE F., (a cura di), *Il liberalismo delle regole. Genesi ed eredità dell'economia sociale di mercato*, Rubettino, Soveria Mannelli 2010.
- FERRANDO S., *Michel Foucault La politica presa a rovescio. La pratica antica della verità nei corsi al Collège de France*, FrancoAngeli, Milano 2012.
- FERRARI S., *L'analisi transazionale nella gestione del personale*, Franco Angeli, Milano 2004.
- FERRARO G., *Filosofia in carcere*, Filema, Napoli, 2006.
- FERRETTI G., *Soggettività e intersoggettività*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997.
- FIMIANI M., *Paradossi dell'indifferenza*, Franco Angeli, Milano 1994.
- ID., *Erotica e retorica. Foucault e la lotta per il riconoscimento*, La città del Sole, Napoli 1997.
- ID., *Foucault e Kant. Critica clinica etica*, Paparo, Napoli 2013.
- FIMIANI M. – KUROTSCSKA V., *Umano e postumano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Editori Riuniti, Roma 2004.
- FOLCHINI E. – GAIARIN N. – RINALDI A., *Counseling per manager. Modelli, esperienze e metafore per gestire il cambiamento*, Guerini e Associati, Milano 2005.
- FORD H., *La mia vita e la mia opera*, Casa Editrice Apollo, Bologna 1925.
- FOUCAULT M., *La Volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978.
- ID., *Dalla tortura alle celle*, Edizioni Lerici, Cosenza, 1979.
- ID., *What is Enlightenment?* in RABINOW P., *The Foucault Reader*, York, Pantheon Books 1984.
- ID., *Tecnologia del sé*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.
- ID., *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma, 1997.
- ID., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste, vol. III, 1978-1985*, Feltrinelli, Milano 1998.
- ID., *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano, 1998.
- ID., *Taccuino persiano*, Guerini e Associati, Milano 1998.
- ID., *I corsi al Collège de France. I résumés*, Feltrinelli, Milano 1999.
- ID., *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Rizzoli, Milano, 1999.
- ID., *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, Medusa, San Giorgio a Cremano 2001.

- ID., *Dits et écrits, vol. I, 1954-1975*, Gallimard, Paris 2001.
- ID., *Dits et écrits, vol. II, 1976 – 1988*, Quarto Gallimard, Paris, 2001.
- ID., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino 2001.
- ID., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France 1981-1982*, Feltrinelli, Milano 2001.
- ID., *La redefinition du judiciaire*, in “Vacarme”, n. 29/2004, pp. 54-57.
- ID., *Antologia. L'impazienza della libertà*, Feltrinelli, Milano 2005.
- ID., *Della natura umana. Invariante economico e potere politico*, DeriveApprodi, Roma, 2005.
- ID., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-1979*, Feltrinelli, Milano 2005.
- ID., *Sicurezza, territorio e popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978*, Feltrinelli, Milano 2007.
- ID., *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France 1976-77*, Feltrinelli, Milano 2008.
- ID., *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 2008.
- ID., *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France 1982-1983*, Feltrinelli, Milano 2009.
- ID., *Introduzione all'antropologia pragmatica di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino 2010.
- ID., *Il coraggio della verità. Corso al Collège de France 1983-1984*, Feltrinelli Milano 2012.
- ID., *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Cronopio, Napoli, 2012.
- ID., *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio 1981*, Einaudi, Torino 2013.
- ID., *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France, 1979-1980*, Feltrinelli, Milano 2014.
- ID., *Subjectivité et vérité, Cours au Collège de France 1980-1981*, Gallimard, Seuil 2014.
- ID., *Qu'est-ce que la critique suivi de La culture de soi*, Vrin, Paris 2015.

- FREEDMAN J., *L'intelligenza emotiva al cuore della performance. Come sviluppare le capacità organizzative e individuali attingendo alle proprie emozioni*, Il Sole 24 ORE, Milano 2009.
- FRIEDMAN M., *Capitalismo e libertà*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1987.
- ID., *Conoscenza, mercato, pianificazione. Saggi di economia e di epistemologia*, Il Mulino, Bologna 1988.
- ID., *Conoscenza, competizione e libertà*, Rubettino, Soveria Mannelli 1998.
- FRIEDMAN M. e R., *Liberi di scegliere*, IBL libri, Torino 1990.
- FUJITA HIROSE J., *Leer a Gilbert Simondon. Entrevista con Paolo Virno*, in P. Virno, *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*, Traficante de Sueños, Madrid 2005.
- FUMAGALLI A., *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Carocci, Roma 2009.
- ID., (2011), *Trasformazione del lavoro e trasformazioni del welfare: precarietà e welfare del comune (commonfare) in Europa*, in “Uninomade 2.0”, disponibile su <http://www.uninomade.org/trasformazione-del-lavoro-e-trasformazioni-del-welfare-precarieta-e-welfare-del-comune-commonfare-in-europa/>.
- GALIMBERTI U., *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1983.
- ID., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2002.
- ID., *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano 2005.
- GALZIGNA M., (a cura di), *Foucault oggi*, Feltrinelli, Milano 2008.
- GAROFALO P., *Linguaggio e bio-politica nel dibattito italiano contemporaneo*, in “Rifl” n. 9/2015, pp. 122-145.
- GIACOMETTI G., *La consulenza filosofica come professione. Aporetica di un'attività complessa*, in “Phronesis”, n. 7/2006, pp. 37-98.
- ID., (2007), *Filosofia come stile di vita?*, disponibile su <http://www.platon.it/pdf>.
- ID., *Sofia e Psiche. Consulenza filosofica e psicoterapie a confronto*, Liguori, Napoli 2010.
- ID., *Platone 2.0. La rinascita della filosofia come palestra di vita*, Mimesis, Milano 2016.

- ID., (2016), *La filosofia può curare?*, in “Platone 2.0”, su <http://www.platon.it/pratica/tag/foucault/>.
- GENTILI D., *Italiani Theory. Dall’operaismo alla biopolitica*, Il Mulino, Bologna 2012.
- GENTILI D. – STIMILLI E., *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, DeriveApprodi, Roma 2015.
- GODANI P., *Senza padri. Economia del desiderio e condizioni di libertà nel capitalismo contemporaneo*, DeriveApprodi, Roma 2014.
- GOLEMAN D., *Intelligenza emotiva*, Rizzoli, Milano 1996.
- GOMEZ VILLAR A., *Paolo Virno lector de Marx: General intellect, biopolitica y éxodo*, in “Isegoria”, n. 50/2014.
- GORI R. – LE COZ P., *L’empire des coachs. Une nouvelle forme de contrôle social*, Albin Michel, Paris 2006.
- GORZ A., *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- ID., *Miserie del presente, ricchezza del possibile*, manifestolibri, Roma 1998.
- ID., *L’immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- GRASSI P., *Esiste una filosofia del management? Tentativi, intersezioni, prospettive*, in “Kykéion” n. 8/2002, pp. 77-83.
- GRILLO A. – RICCIO F., (a cura di), *A partire da Foucault. Studi su potere e soggettività*, La Zisa, Palermo 1994.
- GRONDIN J., *Rationalité et agir communicationnel chez habermas*, in “Critique” n. 464-465/1986.
- GROS F., *Foucault et le projet critique*, in “Raison présente”, n. 114/1995, pp. 11-20.
- ID., *Michel Foucault*, puf, paris, 1996.
- ID., (a cura di) *Foucault. Le courage de la vérité*, Presses Universitaires de France, Paris 2002.
- ID., *Sujet moral et soi éthique chez Foucault*, in “Archives de philosophie”, n. 2/2002, pp. 234- 245.
- ID., *Foucault et la leçon kantienne des lumières*, in “Lumières” n. 8/2006, pp. 163- 172.

- ID., *“Le souci de soi” antique chez Michel Foucault: tentative de comparaison avec le coaching contemporain*, in É. Pezet (a cura di), *Management et conduite de soi: enquête sur les ascèses de la performance*, Vuibert, Paris 2007.
- GROS F. – LEVY C., (a cura di), *Foucault et la philosophie antique. Actes du Colloque international du 21-22 juin 2001*, Editions Kimé, Paris 2003.
- HABERMAS J., *Una freccia scagliata nel cuore del presente*, in “Il Centauro”, n. 11-12/1984, pp. 237-242.
- HACHE E., *La responsabilité, une technique de gouvernementalité néolibérale?*, in “Raisons politiques” n. 28/2007, pp. 49-65.
- HADOT P., *Che cos’è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1998.
- ID., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005.
- ID., *La filosofia come modo di vivere. Conversazione con J. Carlier e A. I. Davidson*, Einaudi, Torino 2008.
- ID., *Ricordati di vivere. Goethe e la tradizione degli esercizi spirituali*, Raffaello Cortina editore, Milano 2009.
- HAYEK VON F., *La presunzione fatale. Gli errori del socialismo*, Rusconi, Milano 1997.
- ID., *Liberalismo*, Armando Editore, Roma 1997.
- ID., *La via della schiavitù*, Rubettino, Soveria Mannelli 2011.
- HAN B., *L’ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l’historique et le transcendental*, Millon, Grenoble 1998.
- HARDT M. – NEGRI A., *Il lavoro di Dioniso. Per la critica dello Stato postmoderno*, manifestolibri, Roma 1995.
- ID., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2000.
- ID., *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano 2004.
- ID., *Movimenti nell’Impero. Passaggi e paesaggi*, Raffaello Cortina, Milano 2006.
- ID., *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010.
- HARDT M. – VIRNO P., *Radical Thought in Italy. A potential politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1996.
- HINDESS B., *Liberalism, socialism and democracy: variations on a governmental theme*, in “Economy and society”, n. 22/1993, pp. 300-313.

- KANT I., *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo?*, in *Kant, Foucault. Che cos'è l'illuminismo?*, Mimesis, Milano 2012.
- KANTER R. M., *Quando i giganti imparano a danzare. Strategie, management e carriere negli anni '90*, Olivares, Milano 1990.
- KELLY P., *The self as enterprise. Foucault and the spirit of 21st century Capitalism*, Farnham- Burlington, Gower 2013.
- KETS DE VRIES M., *L'organizzazione irrazionale. La dimensione nascosta dei comportamenti organizzativi*, Cortina, Milano 2001.
- KREITNER R. – KINICKI A., *Comportamento organizzativo*, Apogeo, Milano 2004.
- LACROIX M., *Le développement personnel*, Flammarion, Paris 2000.
- LAHAV R., *Comprendere la vita. La consulenza filosofica come ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2004.
- ID., *Consulenza filosofica come filosofia speculativa*, in “Phronesis”, n. 4/2005, pp. 33-46.
- ID., *Contributo per un ripensamento critico della filosofia pratica. Prima parte: Riflessioni I-V*, in “Phronesis”, n. 6/2006, pp. 9-34.
- ID., *Contributo per un ripensamento critico della filosofia pratica. Parte seconda: Riflessioni VI-X*, in “Phronesis”, n. 7/2006, pp. 9-36.
- ID., *Contributo per un ripensamento critico della filosofia pratica. Parte terza: Riflessioni XI – XV*, in “Phronesis”, n. 8/2007, pp. 9-40.
- ID., *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2010.
- ID., *Manualetto di filosofia contemplativa*, Solfanelli, Chieti 2014.
- LAVAL C., *L'homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, Gallimard, Paris 2007.
- LAVAL C., (2010), *Penser le neoliberalisme*, disponibile su <http://1libertaire.free.fr/ChLava01.html>.
- ID., *L'entreprise comme nouvelle forme de gouvernement usages et mesusages de Michel Foucault*, in Oulc'hen H., (a cura di), *Usages de Foucault*, Puf, Paris 2014.
- LAZZARATO M., *Le concept de travail immatériel: la grande entreprise*, in “Futur Anterior”, n. 10/1992, disponibile su <http://www.multitudes.net/Le-concept-de-travail-immateriel/>.

- ID., *Lavoro immateriale. Forme di vita e produzione di soggettività*, Ombrecorte, Verona 1997.
- ID., *Il governo dell'uomo indebitato*, DeriveApprodi, Roma 2013.
- ID., *La fabbrica dell'uomo indebitato*, DeriveApprodi, Roma 2013.
- LAZZARATO M. – NEGRI A., *Travail immatériel et subjectivité*, in “Futur Antérieur” n. 6/1991, disponibile su <http://multitudes.samizdat.net/Travail-immateriel-et-subjectivite>.
- LE BLANC G., *La pensée Foucault*, Ellipses, Paris 2006.
- LE BLANC G. – TERREL J., (a cura di), *Foucault au Collège de France: un itinéraire*, Presses Universitaire de Bourdeaux, Pessac 2003.
- LEGHISSA G., *Formazione, imprese, controllo: ovvero la pervasività delle retoriche del management*, in “Aut Aut” n. 326/2005, pp. 19-36.
- ID., *Governare il governo delle vite*, Mimesis, Milano 2012.
- ID., *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Mimesis, Milano 2013.
- LEMKE T., *The birth of bio-politics: Michel Foucault's lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality*, in “Economy and Society”, n. 2/2001, pp. 190-207.
- ID., *Foucault. Governmentality, and Critique*, Routledge, Abingdon 2015.
- LE TEXIER T., *Foucault, le pouvoir et l'entreprise: pour une théorie de la gouvernementalité managériale*, in “Revue de philosophie économique”, n. 2/2011, pp. 53-85.
- ID., *Le maniement des hommes. Essai sur la rationalité managériale*, éditions la decouverte, Paris 2016.
- LINKERT R., *Il fattore umano nella organizzazione*, Isedi, Milano 1971.
- LIPMAN M., *Pratica filosofica e riforma dell'educazione*, in “Bollettino SFT”, n. 135/1988, disponibile su <http://www.filosofare.org>.
- LIPPMANN W., *La società giusta*, Einaudi, Torino 1945.
- LORENZINI D., *Foucault, la contro-condotta e l'atteggiamento critico*, in “Materiali foucaultiani”, n. 7-8/2015, pp. 137-148.
- MACQUET C., *Le travail sur soi. Vers une psychologisation de la société?*, Belin, Paris 2006.

- MÀDERA R., *Il nudo piacere di vivere. La filosofia come terapia dell'esistenza*, Mondadori, Milano 2006.
- ID., (2008), *Che cos'è l'analisi biografica a orientamento filosofico?*, disponibile su <http://www.scuolaphilo.it/docs/Madera-abof.pdf>.
- ID., *C. G. Jung come precursore di una filosofia per l'anima*, in "Rivista di psicologia analitica", n. 76/2007, pp. 47-74.
- ID., *Le pratiche filosofiche come pratiche formative*, in "Le pratiche filosofiche nella formazione", *Adulità* n. 27/2008, p. 162-172.
- MÀDERA R. – TARCA L. V., *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano 2003.
- MAIOCCHI M. T., *Univer-city. Uni-versità del sapere e di-versità del soggetto*, "Bollettino Filosofico del Dipartimento di Filosofia dell'Università della Calabria", n. 19/2003.
- MANCINI M., *Recensione a M. Marino, Leadership filosofica*, in "Phronesis" n. 14-15/2010, pp. 113-117.
- MARAZZI C., *Il posto dei calzini, La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.
- ID., *E il denaro va. Esodo e rivoluzione dei mercati finanziari*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
- ID., (2007) *L'ammortamento del corpo-macchina*, online <http://multitudes.samizdat.net/L-ammortamento-del-corpo-macchina>.
- ID., *Il comunismo del capitale. Finanziarizzazione, biopolitiche del lavoro e crisi globale*, Ombre Corte, Verona 2010.
- MARCENÒ S. – VACCARO S., (a cura di), *Il governo di sé. Il governo degli altri*, Due punti Edizioni, Palermo 2011.
- MARCONI D., *Filosofia e scienza cognitiva*, Laterza, Bari 2008.
- MARINO M., (a cura di), *Il ritorno di Sisifo. Formazione e lavoro nella società della conoscenza*, Anicia, Roma 2007.
- ID., *Leadership filosofica*, Morlacchi editore, Perugia 2009.
- MARINOFF L., *Platone è meglio del Prozac*, Piemme, Casale Monferrato 2001.
- ID., *Le pillole di Aristotele. Come la filosofia può migliorare la nostra vita*, Piemme, Casale Monferrato 2003.

- ID., *Aristotele, Buddha, Confucio. Per essere felici ora*, Piemme, Casale Monferrato 2007.
- MARRAMAIO G., *Illuminismo e attualità: il Moderno come interrogazione sul presente. Due testi di M. Foucault e Habermas*, in “Il centauro”, n. 11-12/1984, pp. 223-228.
- MARRAMAIO G., *La passione del presente*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- MARZOCCA O., *Perché il governo. Il laboratorio etico-politico di Foucault*, Manifestolibri, Roma 2007.
- ID., *Foucault e la post-democrazia neoliberale. Oltre la “critica inflazionistica dello Stato”*, in “Materiali Foucaultiani”, n. 7-8/2015, pp. 17-38.
- MARX K., *Storie delle teorie economiche*, III, Einaudi, Torino 1959.
- ID., *Lavoro salariato e capitale*, Editori Riuniti, Roma 1971.
- ID., *Per la critica dell’economia politica*, Editori Riuniti 1973.
- ID., *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica*, I, Einaudi, Torino 1983.
- ID., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1998.
- MAY R., *L’arte del counseling*, Astrolabio, Roma 1991.
- MAZZEO M., *La nutella e gli schiaffi. Filosofia e linguaggio nell’operaismo italiano*, in “Rifl”, 9/2015, pp. 174-192.
- MCGREGOR D., *L’aspetto umano dell’impresa*, FrancoAngeli, Milano 1960.
- MCKINLAY A. – STARKEY K., (a cura di), *Foucault, Management and Organization Theory. From Panopticon to Technologies of Self*, Sage, London-Thousand, Oaks-New Delhi 1998.
- MICCIONE D., *Intervista con Manlio Sgalambro*, in “Phronesis”, n. 5/2005, pp. 29-43.
- ID., *La consulenza filosofica*, Xenia, Milano 2007.
- MICCIONE D. – POLLASTRI N., *L’uomo è ciò che pensa. Sull’avvenire della pratica filosofica*, Di Girolamo, Trapani 2008.
- MILLER P. – ROSE N., *Governing economic life*, in “Economy and Society”, n. 19/1990, pp. 1-31.
- MINELLI E. – REBORA G., *Change management. Come vincere la sfida del cambiamento in azienda*, Etas, Milano 2007.

- MINTZBERG H., *La progettazione dell'organizzazione aziendale*, Il Mulino, Bologna, 1996.
- ID., *Il lavoro manageriale in pratica. Quello che i leader fanno e quello che possono fare meglio*, FrancoAngeli, Milano 2014.
- MISES VON L., *L'azione umana. Trattato di economia*, Rubettino, Soveria Mannelli 2015.
- MONDEN Y., *Produzione Just in Time. Come si progetta e si realizza*, ISEDI, Torino 1986.
- MONTANARI M., *La consulenza filosofica: terapia o formazione?*, L'orecchio di Van Gogh, Chiaravalle 2006.
- ID., *Hadot e Foucault. Per una filosofia del profondo*, in "Rivista di psicologia analitica", n. 76/2007, pp. 63-74.
- ID., *La filosofia come cura. Percorsi di autenticità*, Unicopoli, Milano 2007.
- ID., *Aspetti politici della consulenza filosofica*, in "Phronesis" n. 11/2008, pp. 9-22.
- ID., *Hadot e Foucault nello specchio dei Greci*, Mimesis, Milano 2009.
- ID., (2013), *La filosofia antica come esercizio spirituale e cura di sé nelle interpretazioni di Pierre Hadot e Michel Foucault*, disponibile all'indirizzo <http://ojs.uniurb.it>.
- MORGAN G., *Images. Le metafore dell'organizzazione*, Franco Angeli, Milano 2002.
- MORONCINI B., *Il discorso e la cenere*, Guida editori, Napoli, 1988.
- MORTARI L., *Aver cura della vita della mente*, La Nuova Italia, Firenze 2002.
- MULAS F., *Philosophy for Children. Riferimenti teorici, curricolo e applicabilità*, in "Phronesis", n. 4/2005, pp. 9-32.
- ID., *Recensione a A. Vitullo, Leadership riflessive*, in "Phronesis" n. 7/2006, pp. 119-126.
- MUNTEANU T. B., (1999), *Recensione critica a "Platone è meglio del prozac" di L. Marinoff*, disponibile su World Wide Web all'indirizzo: http://www.geocities.com/philosophy_practices/friesian_school/Recens_Munteanu.htm.
- NANETTI F., *Coaching life. Il coraggio di inventarsi la propria vita*, Pendragon, Bologna 2010.
- NARDUCCI E., *L'archeologia del desiderio. Michel Foucault sulla sessualità degli antichi*, in "Quaderni di storia", n. 22/1985, pp. 185-211.

- NAVE L., *Il counseling. Comunicazione e relazione nell'incontro con l'altro*, Xenia, Padova 2009.
- NAVE L. – PONTREMOLI P. – ZAMARCHI E., (a cura di), *Dizionario del Counseling Filosofico e delle Pratiche filosofiche*, Mimesis, Milano 2013.
- NEGRI A., *Marx oltre Marx*, manifestolibri, Roma 1998.
- ID., *Dalla fabbrica alla metropoli. Saggi politici*, DataneWS, Roma 2008.
- NEGRI A. – VERCELLONE C., *Il rapporto capitale/lavoro nel capitalismo cognitivo*, in AA.VV., *Posse. La classe a venire*, manifestolibri, Roma 2007.
- NICOLI M., “Io sono un'impresa”. *Biopolitica e capitale umano*, in “Aut Aut”, n. 356/2012, pp. 85-99.
- ID., *Un uomo che valuta*, in “Imago”, n. 4/2014, pp. 92-109.
- ID., *Le risorse umane*, Ediesse, Roma 2015.
- NICOLI M. – PALTRINIERI L., *Il management di sé e degli altri*, in “Aut-Aut”, n. 362/2014, pp. 49-74.
- ID., *Qu'est-ce qu'une critique transformatrice? Contrat psychologique et normativité d'entreprise* in C. Laval – L. Paltrinieri – F. Taylan (a cura di), *Marx e Foucault. Lectures, usages, confrontations*, La Découverte, Paris 2015, pp. 323-337.
- NIELSEN D., *Partnering with Employees. A practical system for building empowered relationships*, Jossey Bass, San Francisco 1993.
- NIZZA A., *Linguaggio e general intellect. Per una ricerca sul significato contemporaneo di natura umana*, in “Rifl”, n. 1/2009.
- OHNO T., *Workplace management. La gestione della fabbrica moderna*, ISEDI, Torino 1994.
- ID., *Lo spirito Toyota. Il modello giapponese della qualità totale. E il suo prezzo*, Einaudi, Torino 2004.
- PACCAGNELLA E., *La pratica filosofica in Olanda*, in “Pratiche filosofiche”, n. 2/2003, pp. 73-80.
- PALTRINIERI L., (2015), *Managing Subjectivity Neoliberalism, Human Capital and Empowerment*, disponibile su https://www.academia.edu/27197628/Managing_Subjectivity_Neoliberalism_Human_Capital_and_Empowerment_Subject_and_Subjectivity_in_Era_of_the_Neoliberal_Globalization Shanghai Fudan University 7-8th 2015.

- ID., (2016), *L'impresa e la filosofia politica. Verso un approccio genealogico*, disponibile su Academia, https://www.academia.edu/29231574/Limpresa_e_la_filosofia_politica._Verso_un_approccio_genealogico.
- PALUMBO P. D., *Economie del desiderio. Freud, Deleuze, Lacan*, Mimesis, Milano 2015.
- PANDOLFI A., *Tre studi su Foucault*, Terzo Millennio, Napoli 2000.
- PASSERIN D'ENTRÈVES M., *Critique and Enlightenment. Michel Foucault on "Was ist Aufklärung"*, Manchester Papers in Politics, 1996.
- PAUGAM S., *Le salarié de la précarité*, PUF, Parigi 2000.
- PERETTI A., *I Giardini dell'Eden*, Liguori, Napoli 2008.
- ID., *Genius Faber. Il lavoro italiano come arte di vivere*, IPOS, Milano 2015.
- PERONI M., (2010), *Foucault tra pensiero antico e consulenza filosofica*, in *Materiali foucaultiani*, <http://www.materialifoucaultiani.org/it/editoria/recensioni.html>.
- PETERS T. – WATERMAN R., *Alla ricerca dell'eccellenza. Lezioni dalle aziende meglio gestite*, Sperling & Kupfer, Milano 2005.
- PETRELLA R., *Critique de la competitivité*, in "El profesional de la información", n. 12/2003, pp. 213-221.
- PEZZANO G., *La consulenza filosofica di fronte a un bivio. Il consulente filosofico: esperto in filosofia o filosofo?*, Il filo, Roma 2008.
- PICCARDO C., *Empowerment. Strategie di sviluppo organizzativo centrate sulla persona*, Cortina, Milano 1995.
- PINTO V., *Valutare e punire. Una critica della cultura della valutazione*, Cronopio, Napoli 2012.
- ID., *Un nuovo immaginario: l'amministrazione dell'evidenza*, in "Imago", n. 4/2014, pp. 7-22.
- PIORE M. – SABEL C., *Le due vie dello sviluppo industriale. Produzione di massa e produzione flessibile*, ISEDI, Torino 1987.
- PLIHON D., *Le nouveau capitalisme*, La decouverte, Paris 2009.
- POLLASTRI N., *Osservazioni per una definizione della consulenza filosofica*, in "Kykéion", n. 8/2002, pp. 55-64.

- ID., *Il pensiero e la vita, Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Apogeo, Milano 2004.
- ID., *Consulente filosofico cercasi*, Apogeo, Milano 2007.
- ID., *Intervista con Ermanno Bencivenga*, in “Phronesis”, n. 8/2007, pp. 67-76.
- ID., *Meglio la biblioteca della comica realtà. Risposta a Dal Lago*, in “Aut Aut”, n. 333/2007, pp. 204-207.
- ID., *Recensione di A. Dal Lago, Il business del pensiero*, in “Phronesis”, n. 9/2007, pp. 105-120.
- ID., *La filosofia è una pratica filosofica? Per una più precisa classificazione delle attività filosofiche extra muros*, in F. Coniglione, *Interpretare, vivere, con-filosofare. Studi in memoria di Rosaria Longo*, Bonanno, Roma 2011.
- POMA A., *La consulenza filosofica*, in “Kykéion”, n. 8/2002, pp. 37-54.
- POSSAMAI T., *Intervista a Pier Aldo Rovatti*, in “Phronesis”, n. 6/2006, pp. 71-100.
- ID., *Scene di consulenza*, in “Aut Aut”, n. 332/2006, pp. 67-85.
- ID., *La consulenza filosofica come rapporto a due*, in “Esercizi Filosofici”, n. 2/2007, pp. 66-75.
- ID., *Consulenza filosofica e postmodernità. Una lettura critica*, Carocci, Roma 2011.
- ID., *La pratica filosofica di Michel Foucault*, in “Aut Aut” n. 362/2014, pp. 137-147.
- QUEIROLO PALMAS L., *Le fabbriche della formazione. Un'indagine sulla produzione delle risorse umane nella grande impresa industriale*, L'Harmattan Italia, Torino 1996.
- RAABE P. B., *Teoria e pratica della consulenza filosofica. Idee fondamentali, metodi e casi di studio*, Apogeo, Milano 2006.
- RANDAZZO G., *La svolta filosofica. Consulenza filosofica e relazioni d'aiuto*, Erga, Genova 2008.
- RAUNIG G., “*Modifying the Grammar. Paolo Virno's Works on Virtuosity and Exodus*”, in “Artforum”, n. 5/2008, pp. 245-250.
- READ J., *A Genealogy of Homo-Economicus: Neoliberalism and the Production of Subjectivity*, in “Foucault Studies”, n. 6/2009, pp. 25-36.
- REFRIGERI L., *Oltre il capitale umano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004.
- REGINA L., *Consulenza filosofica: un fare che è pensare*, Edizioni Unicopli, Milano 2006.

- RENAUT A., *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Gallimard, Paris 1989.
- REVEL J., *Michel Foucault. Un'ontologia dell'attualità*, Rubettino, Soveria Mannelli 2003.
- ID., *Foucault. Une pensée du discontinu*, Mille et une nuit, Clamecy 2010.
- ID., *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Vrin, Paris 2015.
- REVELLI M., *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro*, Einaudi, Torino 2001.
- RIGHETTI S., (2010), *Pierre Hadot e Michel Foucault: two readings on self-care in the ancient philosophy*, in Montesquieu.it, http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Hadot_Foucault.pdf.
- ID., *Lecture su Michel Foucault. Forme della "verità": follia, linguaggio, potere, cura di sé*, Liguori, Napoli 2011.
- RISPOLI T., (2016), *Tra teoria politica e antropologia materialistica. Intervista a Paolo Virno*, in *Filosofia italiana.net*, disponibile su http://www.filosofia-italiana.net/wp-content/uploads/2016/06/Rispoli_Virno.pdf.
- ROGERS C., *La terapia centrata sul cliente*, Psycho, Firenze 2000.
- ROPKE W., *Democrazia ed economia. L'umanesimo liberale nella civitas humana*, Il Mulino, Bologna 2004.
- ROSE N., *Inventing our selves. Psychology, power and personhood*, Cambridge University press, Cambridge 1998.
- ID., *Governing the Soul*, free associacion books, London 1999.
- ID., *La politica della vita*, Einaudi, Torino 2008.
- ROVATTI P. A., *La filosofia può curare? La consulenza filosofica in questione*, Raffaello Cortina, Milano 2006.
- ID., (a cura di), *Consulente e filosofo*, Mimesis, Milano 2009.
- RUSCHMANN E., *Consulenza filosofica*, vol. 1, Armando Siciliano, Messina 2004.
- SAARINEN E., *Philosophy for manager: reflections of a practitioner*, in "Philosophy of Management", n. 7/2008, pp. 3-24.
- ID., *Life-Philosophical lecturing as a systems-intelligent technology of the self*, in "Journal of Philosophical Research", n. 33/2015, pp. 263-280.

- SABOT P., *Ouverture: Critique, attitude critique, résistance* in Jolly E. e Sabot P., (a cura di), *Michel Foucault. À l'épreuve du pouvoir*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 2013.
- SALVEMINI S., (a cura di), *Organizzazione aziendale*, Egea, Milano 2003.
- SAUTET M., *Socrate al caffè. Come la filosofia può insegnarci, con semplicità e soddisfazione, a capire noi e il mondo*, Ponte delle Grazie, Milano 1998.
- SCHEIN E., *Cultura d'azienda e leadership*, Milano 1990.
- ID., *Lezioni di consulenza*, Raffaello Cortina, Milano 1992.
- ID., *Cultura d'impresa. Come affrontare con successo le transizioni e i cambiamenti organizzativi*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000.
- SCHONBERGER R. J., *Tecniche produttive giapponesi. Nove lezioni di semplicità*, Angeli, Milano 1990.
- SCHULTZ T., *The Economic Value of Education*, Columbia University Press, New York-London 1963.
- ID., *Investment in human capital: the role of education and research*, Free Press, New York 1971.
- SCHUSTER S., *La pratica filosofica. Una alternativa al counseling psicologico e alla psicoterapia*, Apogeo, Milano 2006.
- SENELLART M., *Michel Foucault. Governamentalità e Ration di Stato*, in "Bollettino dell'Archivi della Ration di Stato", n. 2/1994, pp. 37-73.
- SENNET R., *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano 1999.
- SHINGO S., *Il sistema di produzione giapponese Toyota dal punto di vista dell'industrial Engineering*, Angeli, Milano 1991.
- SICHÈRE B., *Eloge du sujet*, Grasset, Paris 1990.
- SIMONDON G., *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2006.
- SLOTERDIJK P., *Devi cambiare la tua vita*, Raffaello Cortina, Milano 2010.
- ID., *Critica della ragione cinica*, Raffaello Cortina, Milano 2013.
- SOLDANI R., *Intervista a Gerd Achenbach*, in "Phronesis", n. 2/2004, pp. 130-141.
- SORRENTINO V., *Il pensiero politico di Foucault*, Meltemi, Roma 2008.
- SPENCER L. M. – SPENCER S. M., *La competenza nel lavoro. Modelli per una performance superiore*, Franco Angeli, Milano 1995.

- STANCHIERI L., *Essere leader non basta... Come costruire una leadership per il benessere e l'efficienza*, Franco Angeli, Milano 2006.
- STIMILLI E., *Per una "governamentalità" dell'esistenza*, in "Forme di vita", n. 2-3/2004, pp. 209-222.
- ID., *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Salerno 2011.
- TAYLOR F. W., *L'organizzazione scientifica del lavoro*, Etas, Milano 2004.
- TAYLOR J. S., *The Central Value of Philosophical Counseling*, in Cohen E. D. – TARCA L.V., *La filosofia come pratica sapienziale*, in "Pratiche filosofiche", n. 2/2003, pp. 11-26.
- ID., *Esercizi filosofici per dare "verità" alle relazioni tra esseri umani* in Goisis G. – Ivaldo M. – G. Mura, *Metafisica, Persona, Cristianesimo. Scritti in onore di Vittorio Possenti*, Armando editore, Roma 2010.
- ID., *L'esperienza filosofica come terapia dell'anima* in "Rivista di psicologia analitica", n. 31/2011, pp. 261-279.
- TARIZZO D., *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- TASSAN R., *Leadership e analisi transazionale. Come migliorare le proprie capacità manageriali*, Franco Angeli, Milano 2004.
- ID., *Il manager emozionale. La gestione eccellente delle emozioni nei luoghi di lavoro*, Franco Angeli, Milano 2015.
- TAZZIOLI M., *Politiche della verità. Michel Foucault e il neoliberalismo*, Ombrecorte, Verona 2011.
- THATCHER M., (1981), *Interview for Sunday Times*, fonte <http://www.margaretthatcher.org/document/104475>.
- THOMPSON J. D., *L'azione organizzativa*, Isedi, Torino 1991.
- TOWNLEY B., *Reframing Human Resource Management. Power, Ethics and the Subject at Work*, Sage, London 1994.
- TROMBADORI D., *Colloqui con Foucault*, Castelvecchi, Roma 1999.
- TUEDIO J., *Assessing the Promise of Philosophical Counseling: Questions and Challenges for an Emerging Profession*, in "International Journal of Philosophical Practice", n. 4/2003, pp. 30-41.
- URBANI ULIVI L., (a cura di), *Strutture di mondo. Il pensiero sistemico come specchio di una realtà complessa*, Il Mulino, Bologna 2010.

- VLASTOS G., *Socrate. Il filosofo dell'ironia complessa*, La Nuova Italia, Firenze 1998.
- VEGLERIS E., *Manager con la filosofia. Come usare la filosofia per migliorare la vita in azienda*, Apogeo, Milano 2008.
- ID., *Des philosophes pour bien vivre*, Editions d'Organisation, Paris 2007.
- ID., *Vivre libre avec les existentialistes. Sartre, Camus, Beauvoir... et les autres*, Eyrolles, Paris 2009.
- ID., *La consultation philosophique. L'art d'éclairer l'existence*, Eyrolles, Paris 2010.
- VEYNE P., *Foucault révolutionne l'histoire*, in *Comment on écrit l'histoire*, Éditions du Seuil, Seuil 1978.
- ID., *Michel Foucault. La storia, il comunismo e la morale*, OmbreCorte, Milano 1998.
- VERCELLONE C., (a cura di), *Capitalismo cognitivo, Conoscenza e finanza nell'epoca post-fordista*, manifestolibri, Roma 2006.
- VERNAGLIONE P., *Michel Foucault e l'eredità critica*, in "Materiali foucaultiani", n. 7-8/2015, pp. 295-313.
- ID., (2015), *Il giornalismo filosofico come genere della critica*, in "Materiali Foucaultiani", rivista online, <http://www.materialifoucaultiani.org>.
- ID., (a cura di), *Michel Foucault. Genealogie del presente*, Manifestolibri, Roma 2015.
- VERNANT J. P., *L'individuo, la morte, l'amore*, Raffaello Cortina, Milano 2000.
- VIRNO P., *Mondanità. L'idea di mondo tra esperienza sensibile e sfera pubblica*, manifestolibri, Roma 1994.
- ID. *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Rubettino, Soveria Mannelli 2001.
- ID., (2001), *Un movimento performativo*, su http://republicart.net/disc/precariat/virno01_it.htm.
- ID., *Esercizi di esodo. Linguaggio e azione politica*, Ombre corte, Verona 2002.
- ID., *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- ID., *Scienze sociali e natura umana. Facoltà di linguaggio, invariante biologico, rapporti di produzione*, Rubettino, Soveria Mannelli 2003.
- ID., *Diagrammi storico-naturali. Movimento new global e invariante biologico*, in "Forme di vita", n. 1/2004, pp. 104-116.

- ID., *Neuroni mirror, negazione linguistica, reciproco riconoscimento* in “Forme di vita”, 2-3/2004, pp. 198-206.
- ID., *Il cosiddetto male e la critica dello Stato*, in “Forme di vita”, n. 4/2005, pp. 9-36.
- ID., (2005), *Moltitudine e natura umana*, all’indirizzo www.pensierinpiazza.it/archivio/.../39-paolo-virno-moltitudine-e-natura-umana.html.
- ID., *Gli angeli e il general intellect*, in “Forme di vita”, n. 5/2006, pp. 171-180.
- ID., (2007), *Antropologia e teoria delle istituzioni*, disponibile all’indirizzo <http://eipcp.net/transversal/0407/virno/it>.
- ID., (2009), *Il paradosso della filosofia, V Lezione magistrale CIEG*, disponibile all’indirizzo: <http://www.cieg.info/wp-content/uploads/2013/12/Virno.pdf>.
- ID., *Convenzione e materialismo. L’unicità senza aura*, DeriveApprodi, Roma 2011.
- ID., (2011), *Linguaggio, politica e natura umana*, intervista a cura di F. Milazzo, *H@ecceitasweb.*, disponibile su <http://haecceitasweb.com/2011/01/18/linguaggio-politica-e-natura-umana-unintervista-a-paolo-virno/>.
- ID., *L’idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*, Quodlibet, Macerata 2015.
- VITULLO A., *Leadership riflessive. La ricerca di anima nelle organizzazioni*, Apogeo, Milano 2007.
- VOLPONE A., *L’orizzonte variegato della consulenza filosofica: una discussione generale sulla pratica*, in “Phronesis”, n. 0/2003, pp. 29-46.
- ID., (a cura di), *Filosofare, cura e orientamento al valore*, Liguori, Napoli 2009.
- VON MORSTEIN P., *Wittgenstein e i metodi filosofici come terapie*, in “Phronesis”, n. 11/2008, pp. 23-54.
- ZAMPIERI S., *L’esercizio della filosofia*, Apogeo, Milano 2007.
- ID., *Quaderno della sera*, Lampi di stampa, Milano 2008.
- ZANINI A., *L’ordine del discorso economico. Linguaggio delle ricchezze e pratiche di governo in Michel Foucault*, ombre corte, Verona 2010.
- ZINAICH J. R., *Gerd Achenbach’s ‘Beyond-Method’ Method*, disponibile su <http://npcassoc.org/docs/ijpp/ZinaichOnAchenbach.pdf>.

Siti di pratiche filosofiche consultati:

<http://www.albertoperetti.it/FilosofiaLav.html>.

<http://www.aret-consulenzafilosofica.it/>.

<http://www.augustocavadi.com>.

<http://www.benessereorg.it/index.php>.

<http://cervari-consulting.com/>.

<http://www.consulentifilosofici.com/>.

<http://www.eugenie-vegleris.com/>.

<http://www.esasaarinen.com>.

<http://www.fabbricafilosofica.it/06.html>.

<http://www.hetnieuwetrivium.nl>.

<http://www.in-spire.biz/site/>.

<http://www.neripollastri.it/>.

<http://www.normaromano.it/>.

<http://www.phronesis-cf.com/>.

<http://www.platon.it/>.

<http://www.praxisconsulenza.it/>.

<https://ptgrassi.wordpress.com/>.