

Filozofsko svetovanje med aplikacijo metode in prakso svobode

Abstract

Philosophical Counselling between the Application of Method and the Practice of Freedom

Philosophical counselling is a form of new practices of philosophy, which has established itself to such an extent that it has its own associations, professional journals and regular congresses. This does not mean, however, that a unified work model has been established. The article discusses two approaches that show the breadth of the field: the PEACE model developed by Lou Marinoff, and philosophical counselling as a practice of philosophizing, as developed by Stefano Zampieri. The analysis shows that the important difference between them is not in the answer to the question of method for philosophical counselling, but primarily in its conceptualization: is philosophical counselling a technique for solving the client's life problems or a philosophical dialogue with the guest as a practice of freedom.

Key words: new philosophical practices, philosophical counselling, Achenbach, Marinoff, method

Marjan Šimenc is a lecturer at the Faculty of Arts and the Faculty of Education at the University of Ljubljana, and is also associated with the Educational Institute in Ljubljana. His main areas of research are philosophy and sociology of education. marjan.simenc@pei.si

Povzetek

Filozofsko svetovanje je oblika novih praks filozofije, ki se je uveljavila do take mere, da ima svoje stanovske organizacije, strokovne revije in redne kongrese. To pa ne pomeni, da se je oblikoval tudi enoten model dela. Članek obravnava dva pristopa, ki prikazeta širino področja: PEACE model, ki ga je razvil Lou Marinoff, in filozofsko svetovanje kot prakso filozofiranja, kot ga v navezavi na Gerda Achenbacha razvi-

ja Stefano Zampieri. Analiza pokaže, da razlika med njima ni samo v odgovoru na vprašanje, ali je filozofskemu svetovanju mogoče določiti metodo, temveč predvsem v njegovi konceptualizaciji: Ali gre pri filozofskem svetovanju za tehniko reševanja življenjskih problemov klienta ali za filozofski dialog z gostom kot prakso svobode?

Ključne besede: nove prakse filozofije, filozofsko svetovanje, Achenbach, Marinoff, metoda

Marjan Šimenc predava na Filozofski in Pedagoški fakulteti Univerze v Ljubljani, raziskovalno pa je povezan tudi s Pedagoškim inštitutom v Ljubljani. Glavni področji raziskovanja sta filozofija in sociologija vzgoje. Marjan.simenc@pei.si

Z Unescovim poročilom iz leta 2007 o stanju filozofije so nove prakse filozofije (Unesco, 2007) postale tudi na uradni ravni pripoznani in priznani del filozofske pokrajine. Med njimi po razširjenosti in spremljajoči refleksiji najbolj izstopata filozofija za otroke (oziroma filozofija z otroki) in filozofsko svetovanje. O njuni vitalnosti pričajo številne strokovne organizacije, ki so nastale v različnih državah, pa tudi krovna organizacija (ICPIC za filozofijo za otroke, Gesellschaft für die Philosophische Praxis za filozofsko svetovanje),¹ ki v neki meri združujejo praktike iz različnih držav v enotno telo na svetovni ravni. Pravim v neki meri, ker mednarodni razvoj obeh področij spremljajo tudi razlike med pojmovanji v posameznih državah, nasprotja, nasprotovanja in včasih zelo ostre polemike, zlasti na področju filozofskega svetovanja.

Prav tako imata obe področji redne kongrese in uveljavljene revije, ki pričajo, da sta obe področji prišli v zrelo fazo. Ne gre več za obdobje začetnega navdušenja, načrtovanja meja, polemik z disciplinami, ki mejijo na »na novo« začrtano področje, in raziskovanje neizmernega potenciala, ki ga razvijajoče se ideje in prakse obetajo. Govorimo bržkone o obdobju, ko sta področji še vedno zelo vitalni in še vedno potekajo procesi širitve, obenem pa so se akumulirale izkušnje, raziskale nekatere slepe ulice in tudi oblikovale nekatere glavne usmeritve ter identificirali poglobljeni problemi. Ker pa gre za področje filozofije, je seveda tu vselej prisotnih vsaj nekaj radikalnosti, raziskovanja in prestopanja meja ter potapljanje v globino, tako da kljub zrelem letom (lani je bilo 40 let, odkar je Achenbach leta 1981 odprl svojo prakso) ne gre za spokojno področje.

Na začetku so se filozofske prakse razmejevala predvsem do akademske filozofije. To je bilo samoumevno in tudi nujno, saj je bila reakcija uveljavlje-

¹ Več o podrobnem razvoju filozofske prakse/svetovanja v Miccione, 2007.

ne filozofije na novo rabo filozofije pogosto skeptična in kritična. Polemike, do katerih je prihajalo, niso bile vselej vsebinske; včasih je šlo preprosto za teritorialne spore, za to, kdo ima pravico imenovati se filozof ali pa vsaj uporabljati oznako filozofije za svoje početje.

Vendar je ob tem treba biti previden. Akademska filozofija, kot so jo poimenovali predstavniki novih praks filozofije, je večplastna. Pogosto gre za strokovnjake, ki se ukvarjajo s filozofijo, pa zase ne sprejemajo z veliko navdušenostjo oznake filozofi. Ne gre za to, da so kritiki filozofije, gre za to, da se v filozofski kulturi pogosto oblikuje dvojnost med tistimi, ki imajo status velikih filozofov, in vsemi ostalimi, ki se ukvarjajo predvsem z interpretacijo in proučevanjem ter poučevanjem besedil in misli velikih mislecev filozofske tradicije.

Dodati je treba, da je v obdobju nastajanja novih praks filozofije tudi znotraj akademske filozofije potekalo intenzivno preizpraševanje, kaj filozofija »danes«, v »naši dobi«, »za nas tu in zdaj« še lahko je.² V to obdobje se umeščajo tudi prve objave Pierra Hadota,³ ki je opozoril na izrazito povezavo antične filozofije z načinom življenja in rehabilitiral duhovne vaje, v sodobnosti povezane predvsem s krščanstvom, kot pomemben del antične filozofije, ki se je v filozofiji deloma ohranil tudi pozneje. Navsezadnje ima temeljno delo novoveške filozofije, Descartesove Meditacije, obliko premišljevanj, ki jih brez težav povežemo z nekaterimi praksami antične filozofije. Poleg tega se je v dvajsetem stoletju v filozofiji zgodil najprej lingvistični zasuk, nato pragmatični zasuk in zasuk k vsakdanjemu jeziku. Tako da se je (akademska) filozofija sama začela izraziteje zanimati za vsakdanje življenje ljudi. Zasuk novih praks filozofije k nefilozofom in njihovim izkustvom, k uporabi filozofije v vsakdanjem življenju ter filozofiji kot dejavnosti tako ni bil samo zunanji odziv na domnevno okostenelo in sklerotično akademsko vegetiranje filozofije, temveč je imel vzporednice in spodbude znotraj akademske filozofije, čeprav so te znotraj novih praks filozofije pogosto žal ostale neopazene.

Obdobje nastajanja filozofskega svetovanja pa zaznamujeta tudi kritika terapije oziroma psiholoških oblik svetovanja, ki za model jemljejo medicinsko paradigmo, in poudarjanje razlike med filozofskim svetovanjem in psihoterapijo. Paradokсно pa je bilo dvajseto stoletje tudi obdobje povezovanja filozofije in terapije (Pollastri, 2005; Rovati, 2006; Šimenc, 2018). Bolj

2 Spomnimo se spraševanja Wozu noch philosophie, ki leta 1978 v Nemčiji izide kot rezultat preiskovanj posebnega delovnega krožka z nazivom *Arbeitskreis Rolle und Funktion der Philosophie* (Lübbe, 1978).

3 Hadot istega leta objavi *Exercices spirituels et philosophie antique* (Hadot, 1981).

natančno, to je bilo obdobje, ko so se razvijajoče terapevtske prakse izrazito opirale in iskale navdih, vsebine, metode in tehnike pri filozofiji, s tem da filozofija tega sposojanja nikdar ni posebej dobro reflektirala. Utemeljitelja racionalno-čustveno-vedenjske terapije (Ellis) in kognitivne oziroma kognitivno-vedenjske terapije (Beck) sta oba priznavala, da sta iskala navdih pri stoikih (Robertson, 2010). Sokratska metoda je v sodobnih terapijah tako splošno uporabljena, da se lahko zdi, da je bil Sokrat prvi psiholog. Izkazalo se je tudi, da se je Heidegger, filozof, ki je bil kritičen do sodobnega sveta in obdobja tehnike ter je svojo filozofijo razvijal v izrazitem dialogu s filozofsko tradicijo, desetletja poskušal psihiatrom in psihoanalitikom razlagati osnove svoje filozofije. To priča o njegovi močni želji vzpostaviti neko obliko povezovanja in sodelovanja med filozofijo in terapevtskimi praksami.⁴ Povezava med filozofijo in terapevtsko svetovalnim področjem je tako obstajala že pred nastankom novih praks filozofije, šele z nastankom novih praks filozofije pa se je prebila v ospredje.

Nastanek filozofskega svetovanja se navadno povezuje z letom 1981, ko Gert Achenbach v bližini Kölna odpre svojo filozofsko ordinacijo (Zampieri, 2010). Poimenovanje je ustrezno: Achenbach odpre Philosophische Praxis po zgledu drugih poklicev, denimo zdravnikov in advokatov, ki imajo svoje prakse, kabinete in ordinacije, v katerih sprejemajo svoje stranke. In to je temeljna Achenbachova gesta: v praksi, ki jo je odprl, ordinira kot filozof.⁵ Filozofi so danes največkrat učitelji: ne živijo od tega, da filozofirajo, temveč od tega, da poučujejo filozofijo, se pravi, da govorijo o tem, kako drugi filozofirajo. Achenbach pa hoče narediti mesto za poklic filozofa: za tistega, h kateremu ljudje pridejo, da bi z njim filozofirali. Svoje prakse ni poimenoval svetovanje, svoje obiskovalce pa je pomenljivo poimenoval kot goste.

Achenbachu najprej sledi nekaj nemških filozofov, nato dogajanje seže v Avstrijo, nato se gibanju priključi Nizozemska. Na Norveškem začne delovati Anders Lindseth, potem pa se v dogajanje vključi anglosaški svet, ki filozofsko svetovanje zapelje v druge, zdi se, da predvsem v bolj komercialne vode (Pollastri, 2005). Ta obrat in želja po institucionalni in družbeni uveljavitvi ter tudi poslovnem uspehu terjata jasno metodo in dobro opredeljeno vednost, na katero se novi poklic, za katerega se praktiki v ZDA zavzemajo, opira – terjata torej navodila za delo, ki jih je mogoče vedno znova aplicirati,

4 Na eni strani navezava na stoike, sokratsko spraševanje, eksistencialno filozofijo (Škodlar, Ciglencečki; 2021), na drugi Heidegger sam posreduje med svojo filozofijo in psihiatrijo, če pustimo ob strani terapevtsko gesto Wittgensteina (Boss, 2001).

5 Ni naključje, da Achenbach svoje inovacije ni poimenoval filozofsko svetovanje. Vprašanje poimenovanja (svetovanje, konzultacije, praksa, dialog ...) je bilo na začetku veliko vprašanje tega področja, za podrobno predstavitev polemik, ki so ob tem potekala, pa tu ni prostora.

in po možnosti tudi merjenje učinkov, ki jih proizvede standardizirana in reglementirana uporaba predpisanih orodij. In ravno proti temu se Achenbach od vsega začetka zavzema.

Z Achenbachom se tako vzpostavi možnost nove prakse filozofije. Po začetnem Achenbachovem impulzu so se razvile različne oblike nove prakse, ki je v različnih državah dobila različna imena in tudi različne konkretizacije. V obdobju razvoja filozofskega svetovanja sta bila najbolj vplivna dva pristopa, ki ju lahko, nekoliko shematično, postavimo kot dve skrajni poziciji. Eno predstavlja Achenbachovo stališče, da gre pri filozofski praksi preprosto za filozofiranje, drugo pa Marinoff, ki je svojo prakso poimenoval kot philosophical counselling in ponudil metodo, ki jo lahko uporabljajo tudi drugi: model PEACE.

Marinoffov model filozofskega svetovanja

Marinoff v svoji uspešnici s posrečenim naslovom *Raje Platon kot pomirjevalo*⁶ predlaga model svetovanja, za katerega na podlagi izkušenj trdi, da daje dobre rezultate. Marinoff ne trdi, da je to edina mogoča metoda, niti ne, da je najboljša metoda, bralcem jo predlaga kot preizkušeno in učinkovito metodo. Pisanje o lastni metodi je smiselno: bralci so potencialni klienti, zato jih je korektno obvestiti, kaj lahko dobijo.

Svojo obliko filozofskega svetovanja poimenuje postopek PEACE. Gre za akronim, ki označuje pet korakov filozofskega svetovanja: problem, čustvo (*emotion*), analizo, kontemplacijo (*contemplation*) in ekvilibrij. Kot primer problema navede umirajočo mater in zakonca, ki vara. Oba primera sta iz družinskega življenja in pri obeh neki dogodek prekine običajni tok stvari ter od posameznika terja odziv. Normalnost vsakdana je izgubljena, ker je njen pomembni del izgubljen: mati umira in bo odšla iz življenja svojih potomcev, zvestoba zakonca, ki se jo je predpostavilo in je na njej temeljilo skupno življenje, je izginila oziroma se je izkazala za iluzorično. Posameznik ne ve, kaj storiti, zato se obrne po pomoč.

Problem je v navedenih problemih dan, ni se treba posebej ukvarjati z razmislekom o tem, kaj pravzaprav je težava. Nekaj v življenju ne gre več,

⁶ Seveda pa je vprašanje, ali Platon res vselej deluje pomirjevalno ali pa bo koga Platon morda vznemiril in bo to razlog za tožbo. Na srečo ima knjiga podnaslov: »Kako z večno modrostjo reševati vsakodnevne težave.« Angleški podnaslov je sicer manj določen: »Applying philosophy to everyday problems,« poanta pa je jasna: filozofija ne vznemirja, filozofija rešuje probleme.

kot je šlo, in treba je najti način, da se življenje povrne v svoj običajni tok. Problem je dojet kot motnja, svetovanje pa je način, kako se motnjo čim bolj učinkovito odpravi, da se bo posameznik lahko povrnil v normalno stanje običajne nevznemirjenosti.

Filozofsko svetovanje je torej način reševanja problemov. Gre sicer za običajne življenjske probleme ljudi, a tudi to so problemi in treba jih je rešiti. Ne gre za psihoterapijo, saj posamezniki nimajo duševnih motenj, motnjo »ima« njihovo življenje, posameznik pa se mora odzvati nanjo. Kot pokličemo električarja, če nastane problem na električnem krogotoku, tako pokličemo filozofskega svetovalca, če so težave z življenjskim krogotokom.

Marinoff delovanje svoje metode ponazori s primerom. Vincent je imel na delovnem mestu na steni obešeno reprodukcijo Gauguinove slike. Slika je (zaradi prikazane golote) motila sodelavko, ta se je pritožila in vodstvo je Vincentu ukazalo, naj jo odstrani. To je tudi storil, a imel je občutek, da se mu je zgodila krivica, in ta občutek je bil tako glodajoč in tako vztrajen, da se je po pomoč obrnil na filozofskega svetovalca.

Opredelitev problema, ki je za Marinoffa očitna, izhaja iz situacije, ki pravzaprav ni popolnoma enoznačna. Ne gre za to, da v življenju Vincenta ni več slike in je tako nekaj izgubil. Niti ni problem dejstvo, da je bil primoran odstraniti sliko, ki jo je sam izbral in obesil. Zdi se, da je problem v tem, da je v sporu med njim in sodelavko vodstvo podjetja stopilo na njeno stran in se odločilo zoper njega. Problem je, da je imel on prav, pa je v sporu izgubil. Zaradi te konstelacije dogodkov občuti krivico, ki mu ne da miru. Zdi se, da bo problem razrešen, ko bo izginil ta občutek krivice, se pravi čustvo, ki je odziv na problem, ne pa sam problem. (Zdi se torej, da ima problem pravzaprav več ravni: posameznik in njegova pravica, da si okolje uredi, kot si želi; stik in sobivanje z drugimi; oblast in poseganje oblasti v medosebna razmerja ...)

Prva dva koraka metode se tako zdita dovolj preprosta: problem je krivična odstranitev slike, čustvo je občutek krivice. Sledi tretji korak: analiza alternativnih možnosti rešitve oziroma dejanj, ki so Vincentu na voljo. Lahko odide in zapusti službo, lahko toži podjetje, lahko napade sodelavko, ki je vse to začela. Lahko pa sprejme odločitev podjetja. Glede na posledice, ki jih imajo različni scenariji rešitve, je bila odločitev, ki jo je Vincent sprejel že pred obiskom filozofa, po mnenju Marinoffa najboljša možna rešitev.

Analiza narekuje oblikovanje spiska možnih alternativnih rešitev problema.⁷ Pri Marinoffu se pri tem gibljemo se na ravni samoumevnega.

⁷ Pri pregledu alternativnih rešitev problema lahko pride, ne da bi Marinoff to jasneje opisal, do dveh za klienta potencialno koristnih učinkov. Klient z razmislekom o različnih rešitvah

Interpretacija problema je že dana, in ni potrebno treba zapravljati časa z razmislekom o tem, ali je mogoče najti drug okvir razumevanja. So bolj nujne, urgentne zadeve, saj hočemo rešiti problem. Tako da Marinoff s svojim pristopom nagovarja tiste, ki živijo v kulturi učinkovitosti in nočejo zapravljati časa s »filozofiranjem«. Nove prakse filozofije morajo dokazati, da so učinkovite. (Celo Lipman je, ko je zasnavljal filozofijo za otroke, testiral poskusno skupino učencev, da bi dokazal napredek učencev pri določenih spretnostih in s tem učinkovitost svoje pedagoške zamisli.) V tem smislu je Marinoffova zasnova filozofskega svetovanja taka, da ne analizira kulture, iz katere izhaja in v kateri poteka, temveč ji sledi.

Zdi se, da je s tem problem rešen, vendar sta tu še dva koraka metode. Prvi je kontemplacija, v tem koraku sta Vincent in Marinoff »filozofsko ... obravnavala razliko med užaljenostjo in škodo« (Marinoff, 2012: 62). Kontemplacija ponuja širši pogled, predstavi situacijo v celovitosti, preseže obstoječe stanje in odpre novo perspektivo. Marinoff s pomočjo filozofskega klasika Milla vpelje razlikovanje med užaljenostjo in škodo. To razliko so poznali v Rimu v času Marka Avrelija, pravi, »naša napredna kultura pa jo je pozabila. Dandanes so ljudje sami užaljeni, potem pa obtožujejo druge, da so jim prizadeli škodo. Sistem pa to podpira s politiko, ki je spodrezala posameznikove svoboščine. Še huje, sistem še povečuje to zmedo, saj ljudi nagrajuje, ker so užaljeni. Ni čudno, da vsi hodijo kot po jajcih ali pa užaljeno vihajo nos nad vsem« (Marinoff, 2012: 62–63).

Kontemplacija, kot je videti, ne pristaja več na dano, temveč gre za kritiko družbe, v kateri živimo. Tako da filozofija ne pristaja na obstoječe, temveč odpira prostor za njegovo kritiko. A pri Marinoffu je kritika kratke sape. Gre za kritiko, ki se jo pogosto sliši: sistem omejuje svobodo posameznika. V ZDA je denimo primer tega stališče zagovornikov pravice do posedovanja orožja, da sistem ne sme posegati v domnevno neodtujljive pravice posameznika, ne glede na družbene posledice. Drugi se ne smejo vmešavati v moje življenje. Ta pogled, ki je prav tako del obstoječe družbe, ni postavljen pod vprašaj, temveč je s potekom kontemplacije potrjen in legitimiran.

Marinoff ob tem zapiše: »Razlikovanje med škodo in žalitvijo je bil Vincen-tov prvi kontemplativni preboj. Drugi je sledil z ugotovitvijo, da je takšna krivičnost sistemska in ni usmerjena nanj osebno. Njegova tožnica in nje-gov nadrejeni sta bili samo absurdni figuri v veliko večji igri, ki je niti nista

problema dobi pregled nad celoto situacije. S tem se njegov položaj spremeni: v travmatično dogajanje ni več potopljen, temveč o njem razmišlja in ga na simbolni ravni začne nekoliko obvladovati. Ni več objekt dogajanja, temveč subjekt razmisleka. Obenem pa ni več žrtev situacije, ki ga je doletela, ne da bi to sam hotel, temveč dobi vsaj občutek (iluzijo) svobode, ko ima na voljo izbiro med različnimi rešitvami problema.

razumela. ... Vincentu svoje situacije ni bilo treba gledati kot krivične, kajti njega je užalil, ne pa tudi poškodoval, sam sistem. Imel je možnost ne pustiti, da bi ga netolerantni sistem užalil, in to možnost je izkoristil. Vincent je zdaj imel filozofsko dispozicijo, ki mu je zagotovila imunost proti krivici in omogočila, da so njegova negativna čustva zbledela» (Marinoff, 2012: 63).

Če pustimo ob strani pompoznost govora o filozofski dispoziciji,⁸ lahko opazimo pomen premika, ki je vpeljan brez posebnega opozorila: ne gre samo za to, da Vincent ni bil poškodovan, temveč samo užaljen. Pomembno se zdi tudi, da ga ni užalil posameznik, temveč sistem. Zakaj je ta razlika pomembna? Odgovor na to vprašanje se nakazuje iz opisa ravnovesja, pete stopnje metode: »Vincent se je vrnil na delo in ni več gojil negativnih čustev do sodelavke in nadrejenega. Posvetil se je boljšim stvarjem, kot je vlagati čustva v njihov okus za umetnost; imel je kariero, ki jo je želel razvijati« (Marinoff, 2012: 63).

Ni se več ukvarjal s sodelavci, ki so bili samo figure v večji igri, ki je niso razumeli. Vincent pa je bil nad njimi, saj je to igro s pomočjo filozofije razumel. Niso ga več mogli prizadeti, saj jih je presegel. Vednost mu je omogočila, da je razumel več, da je videl majhnost njihovega početja in se je dvignil nad njih. Vednost ga je naredila neranljivega za njihovo ravnanje. Ravnovesje je tako, vsaj v tem primeru, distanca, ki jo znamo vzpostaviti do ljudi, tako da nas ne morejo več prizadeti in se lahko posvetimo – svoji karieri.

Svetovanje (vsaj v tem vzorčnem primeru) tako ne vodi do dialoga s so-ljudmi ali do družbenega angažmaja, vodi do občutka superiornosti in večje učinkovitosti, da se lahko bolj intenzivno posvečamo svojemu osebnemu projektu – se pravi samim sebi. Razumevanje je tako povezano s superiornostjo in egocentričnostjo, in ter kritiko sistema. In to podkrepi ideologija individualnega uspeha, ki v sodobni zahodni družbi prevladuje, v tem projektu pa so drugi ljudje in sistem samo moteči.

Zampieri in pogoji možnosti filozofskega svetovanja

Videli smo, da je vprašanje metode razdelilo filozofske svetovalce. Delitev sega vse do imena: poimenovanje svetovanje, se zdi, že implicira, da je fi-

⁸ Stoiki, na katere se Marinoff sklicuje, so potrebovali leta, da so ponotranjili razliko med dejstvi in mnenjem, Vincent pa je to osvojil v kratkem pogovoru, saj je »Vincentov postopek PEACE bil dosežen ob enem samem obisku pri meni« (Marinoff, 2012: 64).

lozof tisti, ki svetuje. Če svetuje, potem obstajata vednost, na osnovi katere je mogoče opisati strukturo dajanja nasvetov, in vsebina oziroma korpus spoznanj, na katero se pri dajanju nasvetov opira.

Videli smo, da se je temu nasprotovalo. Nasprotovanje ima več temeljev. Če je filozofska praksa dejavnost, potem bi jo omejevali, če bi jo vnaprej strukturirali – kajti ni samo dejavnost, temveč je svobodna dejavnost. Po drugi strani gre za obiskovalca, ki ni samo primer, ki ga je treba čim prej spraviti pod neko splošno kategorijo in ga umestiti v že obstoječi predal v predalniku, ki vsebuje seznam vseh mogočih težav, sindromov oziroma bolezni, ki jih obiskovalec lahko ima. Enkratnost posameznika, opredelitev filozofske prakse kot terapije za zdrave, nasprotuje tovrstnim receptom, ki se jih aplicira, oziroma tehnikam, ki se jih uporablja.

Toda odsotnost navodil in opora svetovalca pušča precej negotovega glede tega, kaj naj stori, in glede tega, kaj naj bo cilj njegovega delovanja. Ali res ni mogoče ničesar reči – tako gostom, ki imajo nek razlog za obisk, kot tudi bodočim svetovalcem, ki se morajo pripraviti na novo obliko dejavnosti filozofa? Da bi opravili svojo nalogo, morajo vedeti, kakšna naloga to je. Če se jim pove, da ni nobene vloge ne naloge, jih to pušča popolnoma nepripravljene na situacije, v katerih se bodo znašli.

Italijanski filozof Stefano Zampieri na to zagato poskuša odgovoriti na več načinov. Eden izmed njih je opredelitev pogojev možnosti prakse filozofskega svetovanja. Pri filozofskem svetovanju ne gre samo za svoboden pogovor, temveč tudi za proces, ki ima predpostavke in notranjo logiko. Zampieri tako v svojem *Manuale della consulenza filosofica* (Zampieri, 2013) navede niz pogojev možnosti prakse svetovanja, ki pa jih zelo različno obravnava, tako da enim posveti štiri ali pet strani besedila, drugim pa odmeri slabe pol strani. To nakazuje, kar avtor tudi jasno pove, da ne gre za strogo dedukcijo nujnih in zadostnih predpogojev filozofske prakse, temveč za enega od poskusov artikulirati nekatere osnovne predpostavke, ki morajo biti izpolnjene, da lahko pride do filozofskega dialoga. Poglejmo si jih. Pri tem bomo poskušali ravnati tako, da bo prvi odstavek predstavil vsebino povedanega, drugi odstavek pa se bo nanjo navezoval z razlago in komentarjem.

Prvi pogoj možnosti: angažiranost subjektov. Zahteva po osebnem angažmaju se nanaša tako na filozofa kot na gosta. Temeljna ideja je, da v tem pogovoru ni izvzete pozicije, temveč sta oba sogovorca vpeta v proces. To ni neobvezen pogovor, temveč dialog, ki ima za zastavek eksistencialne odločitve. A zdi se tudi, da ta dialog gostu omogoča nekaj distance, mu da

nekaj perspektive in prostora za dihanje. Navodila svetovalcu, ki se jih pogosto navaja – glede avtentičnosti, spontanosti, pristnosti – niso specifično filozofska. Brezpogojno sprejemanje drugega in empatija lahko veljata za vsak človeški odnos. Specifičnost filozofskega dialoga je, da razgovor teče tudi o samem filozofu, ki ni samo birokrat mišljenja (Adorno), ki skrbno aplicira vnaprej dana navodila.

Pogoj procesa je pripravljenost in sposobnost gosta, da govori o sebi. Ne gre samo za ubeseditev, za razgrnitev razumevanja svojega življenja, temveč tudi za dejanja, v katerih samega sebe izpostavi drugemu. Pri tem samega sebe »da« v govor in izpostavi govoru. Sedaj je sam izročen diskurzu – pomen ni samo v vsebini izjave, temveč tudi v dejanju izjavljanja. Prepustil se je govoru, pristal je, da je reprezentiran v njem. Lahko se sicer popravi, vzame nazaj vsebino povedanega, vendar ne more izničiti samega procesa izrekanja. To je verjetno razlog, da Zampieri poudarja pomen izraza »mettersi in gioco«. Ne samo, da ni distance, ni varnega mesta, temveč samo izrekanje deluje performativno – da vznikniti subjektu, ki sprejema odgovornost za svojo izjavo. Ta pogoj se nanaša na oba, filozofa in gosta, a ključno je, da gost pristane na pogovor, se prepusti govoru in sprejme, da je mogoče z govorom priti do boljšega razumevanja v življenju. Videli bomo, da ne gre samo za razumevanje, temveč za dogajanje dialoga, ki (lahko) vpliva na gostov način biti. Oba, gost in filozof, sta skupaj na prepisnem prostoru, kjer so (življenjske) opore začasne in so lahko vselej postavljene pod vprašaj.

Drugi pogoj možnosti: sprejemanje nepredvidljivosti sogovorca. To pomeni, da je neprimerna vsaka vnaprejšnja shema, v katero bi se skušalo ujeti gosta in ga objektivirati. To pomeni, da je vsak pogovor svet zase, drugačen od vseh drugih pogovorov.

Zampieri poudarja, da to pomeni, da tudi filozof samega sebe izpostavi premisleku. Nepredvidljivost govorca namreč s sabo nosi moment drugosti: sogovorec je nepredvidljiv, ker prinaša element drugačnosti, to pa za filozofa pomeni, da mora biti pripravljen narediti prostor za drugost v dialogu in se tudi sam odpreti zanj. Prav lahko pa se namreč izkaže, da filozof v dialogu na domnevno zunanjo drugost naleti v samem sebi.

Tretji pogoj: pomagati gostu, da se izrazi. Filozofsko svetovanje se od (vsaj nekaterih vrst) psihološkega razlikuje v tem, da ne ponuja rešitev in ne odpravlja težav. V nekem smislu pa filozofsko svetovanje vendarle deluje v sferi pomoči: pomoč gostu izraziti se je legitimna filozofska pomoč. V ozad-

ju lahko opazimo figuro Sokrata, ki sogovorniku pomaga, da si pride na jasno in razčisti, kaj pravzaprav misli. Pomoč se tako nanaša na proces mišljenja, ne pa na vsebino procesa.

Vendar pomoč drugemu vendarle ni vselej nevtralna. Ali iz poudarjanja dialoga ne sledi, da bo tudi samorazumevanje gosta proizvod dialoga, tako da bo nanj vplival tudi gostitelj? Po drugi strani je vsak izraz po naravi stvari omejen, saj izraz pomeni prehod iz enega registra v drugega, s prevajanjem pa gre nekaj v izgubo. Kanec vplivanja najdemo pravzaprav že pri najmanjši pomoči pri izražanju. Filozof ne pomaga samo k izrazu, pomaga k jasnosti, koherentnosti, argumentiranosti. Filozof je s tem zastopnik logike mišljenja in predpostavi neki tip mišljenja. Lahko bi sicer rekli: eno je manifestacija posameznika v govoru, drugo je govor, ki je artikuliran in razumljiv za drugega. Pri artikulaciji govora filozof lahko pomaga, kaj pa pri samem začetnem izrazu sebe v govoru? Zdi se, da je prva, groba artikulacija svojih misli, stališč, občutij predpogoj, da se pogovor sploh začne – na to pravzaprav opozarja že prvi pogoj možnosti. Pa vendar tudi ta prvi korak v izražanju samega sebe poteka v prostoru, ki je dialoški prostor in ni izvzet njegovemu vplivu. Tako da bi lahko rekli, da je več tipov pomoči gostu, ki sicer niso vsi vsebinski, pa vendar vsi v neki meri vplivajo na izraženo vsebino: pri samem prvem izrazu sebe, pri artikulaciji izraženega in na koncu pri razjasnjevanju in utemeljevanju izraženega.

Četrti pogoj: ironija. S konceptom ironije se avtor opira na filozofijo Richarda Rortyja: vsi imamo besednjak, s katerim izražamo svoje življenje. Ta besednjak ni nujen, temveč je zanj značilna kontingentnost. S tem pozicija človeka v svetu izgubi naravno nujnosti in utemeljenosti ter se izpostavi v svoji krhkosti. Ta položaj od človeka zahteva odgovorno izbiro besednjaka, saj ta ni samo stvar besed, temveč gre pri njem tudi za sistem vrednot, ki nas orientira v svetu. Vendar vpeljava Rortyjevega pojmovanja ironije z namenom kritike esencializma in fundacionalizma lahko sama deluje kot metafizična gesta, ki vodi v relativizem. Tako da se zastavi vprašanje, kako je lahko neka partikularna filozofska teorija splošni pogoj možnosti svetovanja. Odgovor je morda v tem, da ne gre toliko za opiranje na specifično filozofijo kot za poudarek, naj se svetovalec ne zaveže neki določeni filozofski doktrini. Besednjak ironije vpelje samodistanco in narekuje, naj sebe (in svojega besednjaka) ne jemljemo preveč resno.

Zampieri opozarja, da naš besednjak sicer ni nujen, vendar pa tudi ni preprosto naključen. Je vpet v skupnost, povezan z našimi odnosi in presojami, vpet je v naše razumevanje, občutenje in delovanje, povezan je z

našo eksistenco (79). Zato temu besednjaku, prepričanjem, sodbam, občutenjem Zampieri pravi »lokalna resnica«. Ni »čista« resnica, ni pa nekaj lahkega, naključnega, zunanjega, hitro spremenljivega. Je ukoreninjen v skupnosti, je del naše identitete. Kar pomeni, da je potreben ironičen odnos tudi do same ironije – tudi ironije ne gre jemati preresno, saj nas lahko zavede, da prelahkotno jemljemo tisto, kar je globoko ukoreninjeno. Lahko bi rekli, da je lokalna resnica ime za tradicijo, znotraj katere in v odnosu do katere smo se oblikovali.

Peti pogoj: resno jemati drugega. Ta pogoj je povezan s pogojem, ki govori o nepredvidljivosti gosta, s tem da mu doda specifično opozorilo. Gost ni nosilec simptomov, ne prinaša patologije, ki jo je treba identificirati, temveč je nosilec lastne resnice. Naloga filozofa je vzeti resno, kar pove, razumeti njegove razloge, izbire in odločitve ter mu jih pomagati premisliti.

Pri filozofskem svetovanju torej ne gre za hermenevtiko dvoma in iskanje resnice, ki se skriva za povedanim. Resnost pomeni, da predpostavimo, da je gost tisti, ki pozna oziroma lahko pozna samega sebe. V tem je svetovanje zavezano razsvetljenstvu. Filozof ostane pri povedanem in hoče razumeti gostove razloge, njegovo razmišljanje, njegovo interpretacijo. Res pa je, da se s tem začenja proces predstavitve, pojasnjevanja in utemeljevanja, v katerem pa se gostova pozicija lahko začne spreminjati.

Šesti pogoj: pripoznati predsodke. Filozof ni preprosto nevtralen, praznina, ki le odseva dogajanje v dialogu. Ker je sam vpet v dialog, se mora zavedati lastnega pogleda na svet, svoje vizije sveta. Ta prtljaga ni težava, temveč odpira možnost dialoga. S človekom brez stališč dialog ni mogoč. Težava je, če se svojih vnaprejšnjih stališč ne zaveda. Zato je del formiranja filozofa svetovalca prepoznavanje lastnih predsodkov. Le če pozna svoje poglede, reference, ki so ga formirale, opore, na katerih sloni njegova misel, bo lahko slišal drugega.

Zampieri se zaveda, da filozof ni nevtralen, temveč ima svoja stališča. In da so ta stališča pogoj dialoga, ne njegova ovira. Navaja Gadamerja (Zampieri, 2013: 75), da so predsodki, ki se jih ne zavedamo, tisti, ki nas naredijo gluhe za glas besedila, in da izkrivljanja povzročajo nekontrolirana predrazumevanja. Iz tega izpelje imperativ: spoznaj lastne predsodke. S tem lahko vzbuja upanje, da si je mogoče stopiti za hrbet in se v celoti spoznati. Izziv za filozofski dialog je tudi v tem, da je vselej možnost, da bomo naleteli na predsodek, za katerega do tistega trenutka nismo vedeli, da ga imamo. Eden od pogojev za uspeh filozofskega dialoga je nemara v pripravljenosti

pripoznati in sprejeti ta vidik nepredvidljivosti, ki se tokrat nanaša na filozofa, ne na gosta.

Sedmi pogoj: poslušanje. Za filozofovo vlogo v dialogu je pomembno pozorno poslušanje, za katerega sta značilna odprtost za drugega in odzivanje na to, kar je bilo povedano. Ne gre zgolj za aktivno poslušanje, filozof mora slediti dialogu, kamor ga vodi. Poslušati pomeni prepustiti se in drugemu pustiti, da nas vodi s svojimi besedami.

Lahko bi rekli, da je aktivno poslušanje pravzaprav aktivno in pasivno obenem: aktivno si prizadevamo razumeti drugega, a obenem potrpežljivo in pasivno dopuščamo, da nas govor drugega vodi, kamor nas hoče peljati. Toda v poslušanju aktivno pasivnost, se pravi aktivno prepuščanje govoru drugega, včasih prekine intervencija v govor drugega, da bi mi bolje razumeli ali da bi drugi bolje razumel, kaj hoče povedati. To intervencijo bi sicer težko poimenovali pasivna aktivnost, da bi ohranili simetrijo z aktivno pasivnostjo, saj gre za aktivno prekinitev govora drugega, vendar je vendarle pasivna v tem smislu, da teren intervencije vendarle v celoti določa drugi. Intervencija bi bila v celoti aktivna, če bi poslušalec prekinil drugega in zamenjal temo pogovora oziroma vpeljal tematiko, ki se je sogovorec sam ni niti dotaknil.

Osmi pogoj: obvladovanja samega sebe. Dialog zaznamujejo pričakovanja do gosta in pravila, ki jih mora sprejeti. Če jih ta ne izpolni, dialog ni mogoč. Lahko bi sicer, v nasprotju s tem, optimistično rekli, da se bo preko okrnjenega, fragmentarnega in delnega dialoga počasi vzpostavil pravi dialog. Je to upanje smiselno? Pravila, za katera gre, prinašajo minimalne zahteve glede notranje svobode. To je negativna svoboda, ki meri na odsotnost, »psihična patologija«, pravi Zampieri (Zampieri, 2013: 83), in na osnovno gibkost misli. To velja tako za filozofa kot za gosta. Zampieri navede nekaj podob oseb (ideolog, obsesionalec), ki so tako blokirane, da je njihova misel fiksirana na eno perspektivo in niso sposobne prevzeti druge oziroma perspektive drugega. Ta pravila vključujejo tudi osnovno življenjsko senzibilnost: če svojega življenja ne dojemajo kot nekaj, kar se spreminja in transformira, potem se težko odzivajo na svet.

Zdi se, da je ta zahteva nujna, saj je sposobnost razmisleka o sebi nujen predpogoj filozofskega dialoga, obenem pa se zdi, da posameznik, ki to sposobnost že ima razvito, nima zelo močne potrebe, da si za svoj razmislek išče profesionalno pomoč. Nima žgoče potrebe, ker si lahko sogovornika najde tudi na druge načine. Tako da ta predpogoj velja razumeti v

obliki možnosti, ne pa kot zahtevo, ki mora biti v celoti izpolnjena. Če sicer gost nima osnovne afinitete do filozofskega pogovora, potem se ni mogoče na nič opreti pri začetku pogovora. Ko pa pogovor steče, je mogoče upati, da proces postopno za nazaj vzpostavi svoje lastne pogoje možnosti. Tudi obvladovanje samega sebe gre razumeti v mehkejšem smislu: ne toliko kot moč obvladovati samega sebe, temveč bolj kot odsotnost dominantnih moči, ki obvladujejo posameznika. Gre za minimalno osnovo, na kateri je mogoče začeti graditi, in ne za dokončano zgradbo.

Deveti pogoj: svoboda. Če je pogovor v filozofskem svetovanju praksa svobode, je svoboda pogoj tega pogovora. Svoboda ima tu dve vlogi: kot pogoj prakse in kot njen cilj. S tem se nakazuje kompleksnost pojma, ki je ključen za razumevanje procesa filozofskega dialoga. Svoboda pa je tudi tema pogovora. Najprej kot negativna svoboda, če uporabimo izrazje Berlina, se pravi kot zunanje ovire, s katerimi se gost sooča v svojem življenju. Potem pa kot notranja, pozitivna svoboda: se pravi kot samodoločitev, realizacija potencialov, avtonomija, neodvisnost, sposobnost odločati in imeti projekte v življenju. Tako da je svoboda pogoj, medij, tema pogovora in tudi njegov cilj.

Tudi avtorjev govor o svobodi dokazuje, kako koristna je lahko opora na tradicijo pri obravnavi nekaterih značilnosti filozofskega dialoga. Odsotnost posebnega predpogoja, ki bi tematiziral vlogo filozofske tradicije v dialogu, je pravzaprav presenetljiva. Razlog je nemara bojazen, da se filozofski dialog ne spremeni v predavanje o določenem filozofu. Vendar bi bilo vendarle smiselno tematizirati vprašanje, katera raba filozofske tradicije (če katera) dialog pospešuje, katera pa ga zavira in prekinja.

Deseti pogoj: pripravljenost spremeniti se. Ta pogoj artikulira specifično naravo filozofskega dialoga v filozofskem svetovanju. To je pogovor, ki meri na posameznikovo vodenje lastnega življenja. Če sogovornik ni pripravljen na spremembo v svojem življenju, pogovor izgubi smisel. Kar bi lahko pomenilo, bi lahko pripomnili, da gre za pogovor, ki je delno instrumentalen. To pomeni, da ni pomemben sam pogovor, pomembna je sprememba, ki jo z njim želimo doseči. Vendar Zampierijev poudarek ni v tem, da pogovor ni pomemben, temveč mu s svojo določitvijo hoče dati težo: ne gre za neobvezno kramljanje, temveč gre za pogovor o stvareh, ki so za subjekt pomembne. In če ni pripravljenosti na delovanje, ki izhaja iz pogovora, če je pogovor v celoti odrezan od delovanja, potem se sam pogovor izvotli.

Zampieri ne tematizira tega, da je že sam pogovor lahko delovanje in da se ključno dejanje, do katerega pride, lahko zgodi v samem pogovoru. Če subjekt zamenja diskurz (ali denimo svojo sliko sveta) ali če se drugače umesti v diskurzu (zavzame drugo mesto v svoji sliki sveta), se je ključno dejanje s tem že zgodilo. S spremenjenim samorazumevanjem se bodo spremenili subjekt ter njegovo mesto in delovanje v svetu. Seveda se lahko zgodi, da v pogovoru gost pride do sklepa, da mora nekaj storiti, pa potem tega ne more narediti. Hoče nekaj narediti, pa tega vendarle nikakor ne naredi. A možnost tovrstne paralize subjekta ni ugovor na temeljno predpostavko filozofskega dialoga v svetovanju: svoje življenje hočemo premisliti, kar bi radi spremembo.

Enajsti pogoj: enakost, a različne vloge. Filozof ne poseduje resnice in je v tem enak gostu, ki resnico išče, vendar se vloga filozofa vendarle razlikuje od gostove. Njegova vloga je spremljava gosta v raziskovanju in iskanju svojih lastnih odgovorov. Zdi se, da se v tem pogoju skrivata dva poudarka. Prvi poudarek izhaja iz neenakosti filozofa in gosta: vsak igra svojo vlogo in vlogi sta različni. Drugi poudarek pa opozori na to, da sta oba na istem, če noben ne poseduje vednosti.

Glavni poudarek je na igranju vlog. Ta poudarek nekoliko nasprotuje povezavi dialoga in svobode, s katero se opisuje dogajanje v filozofskem svetovanju. Vendar gre to asimetrijo vlog interpretirati mehko: gost pride k filozofu in filozof sodeluje v razmisleku, ki ga najprej narekuje gost, potem pa lahko pogovor zadobi svojo logiko in usmerja oba sogovorca. Vendar pa je še vedno prisotna neka razlika med filozofom in gostom in z njo tudi možnost, da ta razlika generira oblastna razmerja in svobodni dialog spremeni v nesvobodnega. Pogoj možnosti se lahko preoblikuje v razlog nemožnosti filozofskega svetovanja ali vsaj razlog, zakaj se filozofsko svetovanje lahko hibridizira in dobi primesi, ki ne spadajo k praksi svobode.

Dvanajsti pogoj: nestrateško soočanje. Filozofski pogovor ni strateški, kar pomeni, da njegov cilj ni reševanje problema. Vendar gost pride k filozofu zaradi nekega razloga. Ta je povezan s težavo in z upanjem po njeni rešitvi. A to ni ključni del filozofskega svetovanja, temveč ga lahko razumemo kot povod: strateški namen je v nadaljevanju procesa obroben, pravi Zampieri, komunikativni pa glavni.

Z razlikovanjem med strateškim in komunikativnim delovanjem se Zampieri navezuje na Habermasovo teorijo komunikativnega delovanja. Svetovanje bi tako predstavljalo idealno komunikacijo, v kateri nihče nima skri-

tih namenov in vsi iščejo resnico. In to je možna interpretacija filozofskega svetovanja – v smislu opisa ideala, ki se mu skuša približati. Ta referenca na specifičnega filozofa pa se zdi v nasprotju s tezo, da svetovanje ni dogmatično in se ne opira na nobenega filozofa, tako da je filozofsko nevtralnno. Odgovor na ta očitek je lahko v tem, da filozof v dialogu ne zagovarja nobenega filozofa in ni doktrinaren v smislu, da vsiljuje določeno perspektivo. Če jo vpelje, jo zato, da spodbuja premislek, ne pa zato, da bi vsiljeval rezultate premisleka. Kaj pa sama forma svetovanja: Je filozofsko nevtralna? Lahko bi rekli, da so različni svetovalci zasnovali različne oblike svetovanja, ki imajo različne filozofske implikacije in jih je mogoče različno filozofsko interpretirati. Različne interpretacije so v skladu s tem, da se samo filozofijo lahko razume na različne načine.

Trinajsti pogoj: iskrenost. V dialogu ne gre za izražanje možnih mnenj in razpravo o njih, gre za izražanje svojih mnenj in svojih stališč. Ta vidik je sicer že zajet v poudarku, da smo vpleteni v dialog. Vendar želi Zampieri posebej izpostaviti tematiko iskrenosti. K temu je verjetno prispevala želja bodoče goste posebej opozoriti na to zahtevo, ki se nanje naslavlja.

V drugem, bolj filozofskem besednjaku bi lahko rekli, da gre, tako kot v sokratskem dialogu, tudi za etično zahtevo, saj od posameznika zahteva, da zavzame stališče in zanj sprejme odgovornost. Tako da se iskrenost ne nanaša samo na odkrito predstavitev svojih osebnih stališč, temveč na to, da gost svoja stališča sploh oblikuje, saj je to predpogoj, da jih lahko iskreno izrazi in zagovarja.

Štirinajsti pogoj: raba šibkega razuma. Gre za razum, ki se zaveda svojih meja, lastne kontingence, svoje vezanosti na čas in prostor. Ni fiksni, temveč v gibanju, ne oklepa se lastnih idej in je pripravljen na revizije. To bi lahko povedali še drugače: osnove svetovanja nasprotujejo fundacionalizmu in esencializmu ter poudarjajo zavedanje lastne zmotljivosti, eksperimentalnost v mišljenju. Ta pogoj se lahko zdi odvečen, saj je bilo nasprotovanje dogmatizmu že zajeto v predhodnih pogojih. A nekateri poudarki in nekateri pojmi se avtorju očitno zdijo tako pomembni, da jih želi posebej poudariti in izrecno izpostaviti, čeprav so implicitno že prisotni v drugih formulacijah pogojev možnosti.

Petnajsti pogoj: duh sodelovanja. Ker gre za sogovorca, ki skupaj iščeta resnico, je sodelovanje samoumevno, saj ne gre za to, da eden pride do spoznanja; pomembno je, da do njega pride tudi drugi. Tako je moment

skupnega, ki ga predpostavlja sodelovanje, smiselno posebej poudariti.

Morda pa ne gre toliko za sodelovanje kot za to, da sta oba udeležena v istem projektu. Logika dialoga je taka, da v njem dva ne sodelujeta, temveč se je vzpostavila dinamika dialoga, v katero sta oba vključena. Uspešen dialog se prepozna po tem, da ne gre več za dva, ki sodelujeta, temveč za dialog, v katerem oba delujeta. Govor o sodelovanju še izhaja iz logike posameznika, dialog pa že izhaja iz dinamike celote, ki kot svoj del vsebuje tudi posameznika. Zampieri uporablja besedo *colloquio* in morda bi lahko v slovenščini za dialog v filozofskem svetovanju uporabili besedo kolokvij, s tem da bi ji nekoliko spremenili pomen. V tem nekoliko spremenjenem pomenu besede ne gre ne za preverjanje znanja ne za sfero poudarjene strokovnosti, v kateri poteka izmenjava mnenj, temveč za sfero vsakdanjega, ki je izpostavljena premisleku čisto običajnih ljudi, ki se skupaj ukvarjajo z vprašanji, ki ne spadajo na področje posamezne znanstvene discipline ali stroke, a so hkrati ravno zato, ker so čisto vsakdanja, tudi eksistencialna in filozofska.

Šestnajsti pogoj: skupnost z drugimi filozofi. Z drugimi svetovalci se deli izkušnje in se skupaj misli prakso. Zampieri ne gre tako daleč, da bi tem periodičnim srečanjem med filozofi svetovalci, ki so nekakšen ekvivalent supervizije med terapevti, dal status svetovanja. Toda premislek dialoga z gostom pravzaprav terja dialog med svetovalci. Če je dialog tako pomemben in omogoča premislek izkušnje življenja, potem je koristen tudi za premislek same izkušnje svetovanja. In tu se pokaže pomen razlike vlog filozofa in gosta: refleksijo procesa svetovanja je težko opraviti z gostom in lažje z drugimi svetovalci, ki so v dialogu v isti poziciji.

Sklep

Vidimo, da v Zampierijevi konceptualizaciji pogoji možnosti svetovanja niso sistematično razviti. Obstaja splošna usmeritev, a nekateri poudarki se ponavljajo, drugi pa so samo nakazani. *Priročnik* je napisan razumljivo in odprto za bralca, kot celota, posebej pa celota *Priročnika*, iz katerega so vzeti pogoji možnosti, pa prispeva k občutku, za kaj pri svetovanju gre. In priča, da filozofsko svetovanje nima vnaprej dane in trdno določene metode, vendar to ne pomeni, da o njem ni mogoče ničesar povedati in ničesar misliti.

Zdi se torej, da imamo na področju filozofske prakse, ki se jo največkrat

poimenuje filozofsko svetovanje, opravka z opozicijo: na eni strani odprtost filozofiranja, ki ne dovoli receptov, shem in pravil, na drugi strani pa potreba po tem, da se ta odprt prostor zameji in fiksira. Marinoff podaja jasne napotke, kako naj svetovalec deluje. V tem smislu se zdi, da lahko služi za vstop na področje. Vendar pa opozicija med Achenbachom in Marinoffom ni samo opozicija med metodo in odsotnostjo metode. Jedro opozicije je razlika med filozofskim razmislekom o praksi svetovanja na eni strani in uporabo filozofske tradicije za reševanje problemov, ki posameznika vznemirjajo in motijo potek njegovega življenja, na drugi. Kritiki opozarjajo, da gre pri Marinoffu za redukcijo filozofije na instrumentalno mišljenje, ki se dobro prilega obstoječi kulturi učinkovitosti oziroma performativnosti. Filozofija je uporabljena tako, da danega ne postavlja pod vprašaj, temveč sprejema njegove okvire, nanj pristaja in ga podpira. Pri Achenbachu pa je sama tehnološka in terapevtska kultura (Furedi, 2004) dojeta kot vir posameznikovih težav, kar pomeni, da je potreben stalni premislek ne (zgolj) o interni »tehniki in tehnologiji« svetovanja kot pri Marinoffu in o statusu »tehnik« pri filozofskem dialogu, temveč o širših družbenih predpostavkah in posledicah filozofskega svetovanja.

Lahko bi rekli, da obstaja praksa filozofskega svetovanja, ki je v neki meri vselej nedoločena in odprta za nove interpretacije. Tako je naloga filozofov, ki se želijo ukvarjati s filozofsko prakso, da jo poskušajo misliti, kar pomeni najprej spoznati obstoječe prakse, nato pa jih postaviti pod vprašaj. Ta potreba kaže, da je področje živo in lahko spodbuja nove tematizacije in nove uvide. Delno zato, ker to terja praksa, delno zato, ker filozofsko svetovanje omogoča neposredni stik filozofije z življenjsko realnostjo ljudi, v tem stiku pa se lahko zgodi marsikaj.

Literatura

- BOSS, MEDARD (ur.) (2001): *Zollikon Seminars*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- FUREDİ, FRANK (2004): *Therapy Culture, Cultivating vulnerability in an uncertain age*. London: Routledge.
- HADOT, PIERRE (1981): *Exercices spirituels et philosophie antique*. Pariz: Etudes augustiniennes.
- LÜBBE, HERMAN (1978) (ur.): *Wozu noch Philosophie?* Berlin: Walter de Gruyter.
- MARINOFF, LOU (2012): *Raje Platon kot pomirjevalo*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- MICCIONE, DAVIDE (2007): *La consulenza filosofica*. Milano: Xenia.
- POLLASTRI, NERI (2005): *Il pensiero e la vita*. Milano: Apogeo.
- ROBERTSON, DONALD (2010): *The Philosophy of Cognitive — Behavioural Therapy (CBT)*. Routledge: London.
- ROVATTI, PIER ALDO (2006): *La filosofia puo curare?* Milano: Raffaello Cortina Editore.
- ŠIMENC, MARJAN (2018): *Nove prakse filozofije*. Ljubljana: Pedagoška fakulteta.
- ŠKODLAR, BORUT in JAN CIGLENEČKI (2021): *Meandri duše*. Ljubljana: KUD Logos.
- UNESCO (2007): *Philosophy, A School of Freedom*. Pariz: Unesco.
- ZAMPIERI, STEFANO (2010): *La consulenza filosofica spiegata a tutti*. Milano: IPOC.
- ZAMPIERI, STEFANO (2013): *Manuale della consulenza filosofica*. Milano: IPOC.