



Filosofia, consulenza, soggettività

Tiziano Possamai

Esercizi Filosofici 4, 2009, pp. 76-85

ISSN 1970-0164

FILOSOFIA, CONSULENZA, SOGGETTIVITÀ

Tiziano Possamai

L'intellettuale non deve più svolgere il ruolo di colui che dà consigli [...] Quello che l'intellettuale può fare è dare strumenti di analisi.

Michel Foucault

La mia ricerca s'interroga sul possibile ruolo e significato di un fenomeno come la «consulenza filosofica» nel quadro della nostra società contemporanea, rispetto alla quale è vista, prima ancora che come possibile agente attivo di soggettivazione o cura, come un effetto o sintomo; in secondo luogo su alcuni nodi che scaturiscono dal porre la questione in questi termini, cioè dal lato delle sue condizioni di produzione, e che in una certa prospettiva e misura esprimono anche alcune delle sue condizioni preliminari di (im)possibilità.

Da un punto di vista operativo, mi sono concentrato in un primo momento sulle componenti implicite, soggettive e oggettive, che possono aver contribuito alla nascita del fenomeno come professione specifica. Alcuni tratti emersi in questa direzione sono, molto schematicamente:¹

- dal lato del «soggetto» o meglio dei «soggetti» in gioco (sia dei cosiddetti consulenti che dei cosiddetti consultant) il sentimento di delusione (Achenbach 1984) come uno dei motori principali del fenomeno (Hirschman 1982), che non esclude ma implica il desiderio,²

Questo contributo è la relazione, rivista e ampliata, presentata al XVIII Convegno Nazionale dei Dottorati di Ricerca in Filosofia il 21 gennaio 2008, presso l'Istituto Banfi, Università di Modena e Reggio Emilia, sede di Reggio Emilia.

¹ Per una panoramica più approfondita di questa prima parte della ricerca, qui solo brevemente richiamata, cfr. Possamai 2006; 2007.

² Desiderio di filosofia (Rovatti 2006) da un lato e di «salvezza» secolarizzata (salute, benessere, felicità) dall'altro, anche se solo del primo sembra volersi – e potersi – fare con chiarezza nuovo

di cui non è che il rovescio, anche nei suoi aspetti più conflittuali e ambigui e nelle sue dinamiche mimetiche (Girard 1978);

- dal lato del contesto, l'inserirsi del fenomeno all'interno di un preciso cambio di paradigma, traducibile – in una prospettiva sociologica di ampio termine – nel passaggio da una società incentrata sull'ordine, la sicurezza (Freud 1930) e la disciplina (Foucault 1975) a una società incentrata sulla libertà³ (Bauman 1997); in altri termini, nel parziale capovolgimento (parziale perché più che di un processo di sostituzione o eliminazione si tratta di un processo di addizione) delle istanze del contesto che hanno accolto e accompagnato non solo la nascita della psichiatria moderna ma anche della psicologia come scienza sperimentale prima e la psicoanalisi poi, con tutto ciò che ne consegue in termini di trasformazione, e di complessificazione, del disagio che tali istanze contribuiscono a produrre (Bauman 1997; Ehrenberg 1998; Sennett 1998; Melucci 2000; Benasayag e Schmit 2003).⁴

In secondo luogo ho cercato di far affiorare alcune possibili poste in gioco che questa nuova «pratica», a diversi livelli e in modo più o meno sotterraneo, sembra portare con sé e (poter) riproporre (Canguilhem 1966; Onfray 2006); e d'indagare le istanze che può esprimere nei confronti di pratiche affini (mondo «consulenziale» o «psi») e dell'ambito di più stretta provenienza (mondo accademico, filosofia della scuola). In questo senso, se l'opera di Michel Foucault è stata e rimane un primo importante punto di riferimento, allo stato attuale l'integrazione della sua visione della capillarità dei poteri con la «teoria dei campi» di Pierre Bourdieu (1979; 1992) si sta rivelando di estrema utilità nel mostrare come, nel caso specifico, si abbia a che fare con conflitti, intese e concorrenze, per la legittimazione e il riconoscimento sotto forma soprattutto di

depositario, sottraendosi in buona parte agli spazi ben più incalzanti del secondo, probabile motivo tra gli altri per cui fatica a decollare.

³ Una libertà a dir poco problematica e paradossale, e non solo a causa della sua obbligatorietà e del suo rapporto contraddittorio con la sicurezza che invoca, ma anche della sua stessa fattualità, dato che, o meglio a cominciare dal fatto che in molteplici campi le condizioni effettive di possibilità si sono ridotte proprio perché e nella stessa misura in cui si sono ampliate.

⁴ In particolare, al disagio di tipo nevrotico frutto della contrapposizione tra permesso e proibito peculiare del contesto disciplinare moderno, si sono sostituite – o aggiunte – nuove forme di disagio di tipo depressivo/ansioso, frutto della contrapposizione tra possibile e impossibile tipica di un contesto «liberale» come il nostro attuale, legate non al senso di colpa ma piuttosto al senso d'inadeguatezza e di vergogna. La misura dell'individuo ideale infatti non è più data dall'obbedienza, dal conformarsi a un ordine esterno, ma dal progetto, dalla libera iniziativa, che però a questo punto, non avendo più limiti ben definiti può tendere all'infinito portando con sé l'ombra continua del fallimento (Ehrenberg 1998).

«capitale simbolico» (Bourdieu 1991) riguardanti il costituirsi di un nuovo, per quanto ancora minimo, (sotto)campo relativamente autonomo di movimento e di potere.

Più in generale la mia indagine si è dunque mossa su ciò che precede e che ha contribuito a rendere in qualche modo possibile questa professione (o idea di professione), nella convinzione che occuparsi degli effetti che può avere su un determinato «soggetto» o contesto senza contemporaneamente considerarla e indagarla come l'effetto di qualcosa (innanzitutto di un determinato contesto e «soggetto»), rischia di far sfuggire il senso e le sue (im)possibilità più proprie, non ultima quella di portare alla luce i vincoli e le limitazioni inscritte in quegli effetti e dovute a quelle condizioni, impedendosi così di potersene, per quanto possibile, «liberare».

Lo sguardo storicizzante che questa impostazione richiedeva mostra che tale fenomeno non solo rientra e può essere messo in relazione con il cambio di paradigma sopra rilevato, ma anche, in una prospettiva temporale più ridotta (ma che coincide esattamente con la sua storia), con uno dei frutti forse più maturi di questo passaggio: quella svolta privatistica (Sennett 1974) che ha caratterizzato gli ultimi decenni della nostra storia, e di conseguenza anche con quella cultura narcisistico-terapeutica (Lasch 1979) che la contraddistingue e le pratiche che la abitano, il cui denominatore comune per molti aspetti più indicativo e problematico è un'attenzione particolare per il proprio sé. Problematico perché rischia di bloccare a diversi livelli nel problema proprio attraverso la «soluzione» (Lasch 1984; Bauman 1999; 2001).

Se il fenomeno consulenza filosofica, dunque, a uno sguardo storico e sociale si mostra pienamente implicata, prima ancora in termini di effetto che di causa, in quel processo di individualizzazione che ha segnato gli ultimi anni del secolo scorso e che continua a segnare il presente (Elliot e Lemert 2006), il doppio registro che anima la domanda iniziale della mia ricerca (perché un fenomeno specifico come la consulenza filosofica emerge «adesso»?) si può ora così condensare: se questo «passaggio d'epoca» (Melucci 2000) può dirci molto sul fenomeno consulenza filosofica, l'emergere e il diffondersi di questo fenomeno può dirci altrettanto e forse ancor di più su questo passaggio. Di certo più di quanto ci abbiano rivelato finora i suoi, al momento in realtà non molto rilevanti, risultati pratici o concettuali. Sotto un certo profilo è proprio questo aspetto (la sua relazione con ciò che lo ha reso e continua a renderlo possibile), prima ancora che il fenomeno in se stesso, a rendere estremamente interessante lo studio del fenomeno.⁵ Un interesse e un aspetto che, a ben guardare, hanno a che fare con il fenomeno e con le sue condizioni di possibilità e produzione,

⁵ E a inserirlo all'interno di quella ricerca filosofica che Foucault, in uno dei suoi ultimi saggi, chiama «ontologia dell'attualità» o di noi stessi (Foucault 1983).

nella misura in cui queste e quello possono avere a che fare non solo con le condizioni di produzione del soggetto che noi siamo, o che *crediamo di essere*, ma anche con le possibilità di produzione di questo «soggetto», e quindi fenomeno.

È qui che la dialettica contesto/contenuto, alla base del mio primo interrogare, trova il suo significato più proprio. Ed è sempre qui che questo interrogare fa cortocircuitare ciò che le scienze sociali da diverso tempo registrano e dicono:

1) le forme di approccio tradizionale al disagio mentale (e in primo luogo la psicoanalisi) sono in crisi. E lo sono perché le istanze e i disagi che la società contemporanea esprime sono cambiati (Marcuse 1963; Sennet 1998; Melucci 2000 ecc.);

2) ciò nonostante la nostra continua a essere una società sempre più terapeutica (Lasch 1979; Ehrenberg 1998; Furedi 2004 ecc.), sempre più permeata, sul piano istituzionale e non, da quelle forme di approccio (tradizionale) al disagio mentale.

In altre parole, ci troviamo paradossalmente di fronte a una crisi e nello stesso tempo a un trionfo del cosiddetto fattore *psi*. Questi due fenomeni, riscontrabili in forma sia generale che individuale, sono solo in apparenza contraddittori. In realtà attualmente coesistono e si alimentano a vicenda; e proprio una pratica come la consulenza filosofica, che per molti versi si vorrebbe estranea a entrambi, sembra poter celare uno dei suoi luoghi di più ampia (e problematica) convergenza.

Qui si situa un punto nodale della ricerca. È infatti negli spazi aperti e al contempo chiusi da questo cortocircuito, negli interstizi che uniscono e al contempo separano questa crisi e successo che una professione come la consulenza filosofica trova probabilmente, oltre a quelle della sua nascita, le possibilità più proprie e ambigue del suo sviluppo.

Per prima cosa da *come*, ma sarebbe forse meglio dire da *dove* si risponde a esso dipende buona parte del giudizio che ci si può fare su questa emergenza. Chi si colloca nel suo *campo e/o* ne condivide quella che Bourdieu (1994; 1997) chiama l'*illusio* non può che leggerlo e lo legge non solo come il suo migliore auspicio, ma anche come la sua migliore attestazione di senso e utilità. La consulenza filosofica in questa prospettiva è quella «pratica» che, proprio in quanto filosofica, può possedere gli strumenti di pensiero per far fronte alla cosiddetta «sfida della complessità», e a tutto ciò che questo può significare in termini di disagio, contesto e «soggetto». Chi lo vede da fuori, da un campo diverso (non necessariamente concorrente), può avere al contrario «vita facile» nel denunciare i presupposti ideologici di tale lettura e attestazione.

Questa sorta di doppiezza gestaltica, che possiamo sperimentare tutti, a livello di senso comune, semplicemente provandoci a porre con simpatia o meno di fronte al fenomeno, se da un lato può dirci molto su quanto incidono le nostre «disposizioni» sui nostri giudizi (e quindi su quanto possa essere «ideologica» anche la posizione di chi ne denuncia l'ideologia, e «implicata» anche la posizione di chi ne sottolinea le implicazioni), da un altro può farci porre l'attenzione su ciò che precede e contribuisce a costituire tali disposizioni (Bourdieu 1979), ovvero su quelle strutture e su quei meccanismi di determinazione e condizionamento che sono in gioco non solo nell'emergere e nel costituirsi di questo fenomeno, ma anche e soprattutto nell'emergere e nel costituirsi di quel «soggetto» che noi siamo, o che crediamo appunto di essere; la cui *logica pratica* (Bourdieu 1980; 1994), fatto non secondario per un fenomeno che nella pratica e nella vicinanza al mondo della vita afferma di trovare il proprio differenziale operativo (Achenbach 1984; Schuster 1999; Lahav 2004; Pollastri 2004 ecc.), salvo poi (ri)proporsi e risolversi in un esercizio di distanza da quel mondo e di teoria (Achenbach 1984; Schuster 1999; Lahav 2004; Pollastri 2004 ecc.), a quest'ultima (ma a ben guardare a entrambe) non può che sfuggire.

Il rischio più ovvio naturalmente è di ricadere in una filosofia ingenua della coscienza e del soggetto come agente razionale attivo, dimenticando sia la «lezione» dei cosiddetti «maestri del sospetto», e di tutto ciò che il pensiero filosofico ha messo in luce (non solo) sulla loro scia, sia le più recenti acquisizioni della scienza cognitiva, che in forme e per strade diverse non fa che ribadire tale lezione, consegnandoci un soggetto sempre meno razionale, sempre meno «padrone» in casa propria. Nondimeno le stesse ricadute (pratiche) di questa «lezione» indicano che gli spazi di movimento di quel soggetto possono essere più ampi di quanto questa stessa lezione potrebbe lasciar supporre, arrivando non solo a scorgere parte di quelle strutture e di quei (propri) meccanismi di determinazione e condizionamento ma anche, entro certi limiti, contribuire alla loro (e di rimando alla propria) trasformazione.

Ecco perché se è fin troppo facile vedere in questa emergenza la tappa di una crisi che coinvolge insieme a una certa filosofia le varie agenzie formative e curative, secolarizzate e non, è più difficile capire quanto sia l'espressione più matura e peggiore, come sostengono un po' troppo frettolosamente i suoi detrattori, di questa crisi e quanto invece, come sostengono un po' troppo ingenuamente i suoi sostenitori, una sua possibile via d'uscita. E se i primi sono frettolosi e i secondi ingenui è forse perché, per motivi diversi, entrambi finiscono per rimuovere dal proprio discorso e sguardo questo tipo di riflessività critica, mantenendo la questione al di qua di se stessa, al di qua cioè di quei presupposti che la potrebbero mettere in discussione – ma anche in gioco – unitamente a tutto il mondo di pratiche cui a diverso titolo inerisce.

Concentrarsi sulle condizioni di produzione dunque non significa fermarsi a una semplice denuncia. Non si tratta, come direbbe Bourdieu (1997), di giudicare questa «pratica» da un punto di vista etico o politico. Si tratta piuttosto di cercare di determinare se e in che cosa essa possa influire su ciò che l'ha resa e continua a renderla possibile, una questione innanzitutto epistemologica non politica o etica (queste ultime semmai sono proprio quelle che permettono di sottrarsi alla prima). E tuttavia può farsi subito etica e politica nella misura in cui senza questo tipo di riflessione epistemologica, invece di smascherarle, rischia di mettersi acriticamente al servizio di quelle condizioni che non solo l'hanno spinta a emergere ma anche a farlo in una determinata maniera e direzione.

In questo senso, per esempio, se la crisi del modello familiaristico tradizionale (e della psicanalisi che su quel modello si fonda) si può connettere al passaggio da una società di produttori, come ancora quella moderna era, a una di consumatori, come si sta sempre più riducendo la nostra, ciò può mostrare che, a dispetto di ogni analisi critica (Deleuze e Guattari 1972), sono proprio quelle forze economiche che hanno a suo tempo sostenuto il familiarismo a eroderne ora le basi, spingendo verso forme sempre più frammentate di esistenza; e quindi in definitiva perché proprio un discorso pluralizzato come quello filosofico attuale (Lyotard 1979) possa risultare più rispondente a quelle esistenze e forze, rispetto alla rigidità di una dottrina rimasta in buona parte ancorata a quel modello (fondamentalmente «edipico» e familiaristico come la logica di produzione che sottende). Il che, tra le altre cose, può permettere di recuperare, connettendola in modo inversamente proporzionale, la duplice previsione di Marcuse (1936): quell'obsolescenza del «discorso» dell'ultima (la dottrina psicoanalitica) e quella diffusione di massa del primo (il discorso filosofico), che la «consulenza filosofica» come parte di un fenomeno molto più vasto, le cosiddette «pratiche filosofiche», non fa che confermare, indirettamente e direttamente, da entrambi i suoi lati.

Resta in conclusione aperta la questione di quali siano i margini effettivi di movimento tra ciò che determina la filosofia come «consulenza» e tra ciò che essa come consulenza, può contribuire a determinare non solo di se stessa, ma anche di ciò che la spinge a emergere per quello che è, qualsiasi cosa essa sia. Così come resta aperta la questione di quali siano i margini effettivi di movimento tra ciò che determina il «soggetto» in quanto tale e tra ciò che esso in quanto tale può contribuire (non solo di se stesso) a determinare, qualsiasi «cosa» esso sia. Un doppio movimento di possibile uscita sempre a rischio di risolversi in un duplice rientro, e cioè non solo di riconfermare le condizioni implicate nel suo prodursi, ma anche di rimuovere questo stesso processo di

riconferma,⁶ che è poi proprio ciò che gli dà più forza, facendo apparire i suoi effetti come naturali.

Possibilità in questo senso gli potrebbero venire offerte dalla riflessività di un discorso che, come il soggetto che (lo) abita, se da un lato non può rendersi mai del tutto trasparente a se stesso, in quanto sempre inevitabilmente frutto di qualcosa che gli sfugge nella misura in cui lo eccede e anticipa, può però arrivare a smascherare, attraverso un lavoro di continuo arretramento rispetto non tanto a se stesso quanto soprattutto ai propri «campi» d'iscrizione, almeno parte dei suoi meccanismi di costituzione e i rapporti di necessità e dominazione che essi celano (è qui che le ricerche di Bourdieu e Foucault pur muovendosi in direzioni diverse e per certi versi opposte trovano il loro punto d'incontro), rendendo tale costituzione meno inevitabile e naturale. Questa sorta di denaturalizzazione, come insegna Bourdieu, è già una forma di liberazione, perché può mostrare, a diversi livelli, la contingenza di ciò che altrimenti appare (proprio perché non gli è dato apparire) come ineluttabile.

Per definire questo doppio esercizio di arretramento e riflessività Bourdieu utilizza una parola – *socioanalisi* – che mostra solo un lato di quello che esprime e implica. Un doppio esercizio che Foucault ha fatto più o meno indirettamente attraverso la sua «politica dei corpi» (Foucault 1975) o, più precisamente e in forma diacronica e capovolta rispetto a Bourdieu, passando dal problema dell'emergere – e al contempo scomparire – del soggetto in relazione all'emergere di pratiche di separazione e di *assoggettamento* sociale (Foucault 1961; 1975), o di *oggettivazione* scientifica (Foucault 1966), al problema dell'emergere del soggetto attraverso tecniche di *soggettivazione* relativamente autonoma (Foucault 1988; 2001). Passando cioè da una genealogia dei sistemi e del soggetto che implicava una supremazia dei primi sul secondo, a una genealogia del soggetto che, rimettendo in qualche misura in gioco quella supremazia, non fa che rimettere in gioco anche le sue possibilità di (ri)produzione; e con esse qualcosa che può finalmente assomigliare a un *soggetto*, etico e politico.

Un doppio esercizio di riflessività e arretramento che potrebbe rivelarsi molto utile a un fenomeno come la consulenza filosofica, che si dice rivoluzionario ma che rischia di esserlo unicamente nel senso di ritornare sempre (e soltanto) al «proprio» punto di partenza.

⁶ Anche perché, come ci ricorda Foucault: «Non voler riconoscere è ancora una peripezia della volontà di verità» (Foucault 1976: 51).

Riferimenti bibliografici

ACHENBACH, G.B.

1984 *Philosophische Praxis*, Dinter, Köln; trad. *La consulenza filosofica*, Apogeo, Milano 2004.

BAUMAN, Z.

1997 *Postmodernity and Its Discontents*, Polity Press, Cambridge; trad. dal polacco (*Ponowoczesność. Jako źródło cierpień*, Sic!, Warsaw 2000) *Il disagio della postmodernità*, Bruno Mondadori, Milano 2002.

1999 *In Search of Politics*, Polity Press, Cambridge; trad. *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000.

2001 *The Individualized Society*, Polity Press, Cambridge; trad. *La società individualizzata*, Il Mulino, Bologna 2002.

BENASAYAG, M., SCHMIT, G.

2003 *Les passions tristes. Souffrance psychique et crise sociale*, La Découverte, Paris; trad. *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2004.

BOURDIEU, P.

1979 *La distinction. Critique social du jugement*, Minuit, Paris; trad. *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna 1983.

1980 *Le sens pratique*, Minuit, Paris; trad. *Il senso pratico*, Armando, Roma 2005.

1991 *Language and Symbolic Power*, Polity Press, Cambridge.

1992 *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, a cura di L.J.D. Wacquant, Seuil, Paris; trad. *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

1994 *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil, Paris.

1997 *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris; trad. *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano 1998.

CANGUILHEM, G.

1966 *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris; trad. *Il normale e il patologico*, Einaudi Torino 1998.

DAL LAGO, A.

2007 *Il business del pensiero. La consulenza filosofica tra cura di sé e terapia degli altri*, Manifestolibri, Roma.

DELEUZE, G., GUATTARI, F.

1972 *L'Anti-Edipe. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris; trad. *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 1975.

EHRENBERG, A.

1998 *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Odile Jacob, Paris.

ELLIOTT, A., LEMERT, C.

2006 *The New Individualism. The Emotional Costs of Globalization*, Routledge, London; trad. *Il nuovo individualismo. I costi emozionali della globalizzazione*, Einaudi, Torino 2007.

FOUCAULT, M.

1961 *Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris; trad. *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1976.

1966 *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris; trad. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1967.

1975 *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris; trad. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976.

1976 *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris; trad. *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978.

- 1984 *Qu'est-ce que les Lumières?*, «Magazine littéraire», 207, pp. 35-39; trad. *Che cos'è l'Illuminismo?*, in Id. *Archivio Foucault 3.1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 253-261.
- 1988 *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, a cura di L.H. Martin, H. Gutman, P.H. Hutton, University of Massachusetts Press, Amherst; trad. *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- 2001 *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, a cura di G. Frédéric, Seuil/Gallimard, Paris; trad. *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2003.
- FREUD, S.
1930 *Das Unbehagen in der Kultur*, Internationaler Psychoanalytischer, Wien; trad. *Il disagio della civiltà*, in Opere, vol. X, Boringhieri, Torino 1978.
- FUREDÌ, F.
2004 *Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*, Routledge, London; trad. *Il nuovo conformismo. Troppa psicologia nella vita quotidiana*, Feltrinelli, Milano 2005.
- GALIMBERTI, U.
2005 *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano.
- GIRARD, R.
1978 *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset & Fasquelle, Paris; trad. *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983.
- HIRSCHMAN, A.O.
1982 *Shifting Involvements: Private Interest and Public Action*, Princeton University Press, Princeton; trad. *Felicità pubblica e felicità privata*, Il Mulino, Bologna 1983.
- LAHAV, R.
2004 *Comprendere la vita. La consulenza filosofica come ricerca della saggezza*, Apogeo Milano.
- LASCH, C.
1979 *The Culture of Narcissism*, Norton, New York; trad. *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano 1981.
1984 *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*, Norton, New York; trad. *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, Feltrinelli, Milano 1985.
- LYOTARD, J.F.
1979 *La condition postmoderne*, Minuit, Paris; trad. *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981.
- MARCUSE, H.
1965 *Das Veralten der Psychoanalyse*, in Id., *Kultur und Gesellschaft 2*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; trad. *L'obsolescenza della psicanalisi (1969)*, in Id., *Psicanalisi e politica*, Manifestolibri, Roma 2006.
- MELUCCI, A.
2000 *Culture in gioco. Differenze per convivere*, Il Saggiatore, Milano.
- ONFRAY, M.
2006 *Le Sagesses antiques. Contre-histoire de la philosophie I*, Grasset & Fasquelle, Paris; trad. *Le saggezze antiche. Controstoria della filosofia I*, Fazi, Roma 2006.
- POLLASTRI, N.
2004 *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Apogeo, Milano.
- POSSAMAI, T.
2006 *Scene di consulenza*, «aut aut», 332, pp. 67-84.
2007 *La consulenza filosofica come rapporto a due*, «Esercizi filosofici», 2, pp. 66-75.
- ROVATTI, P.A.
2006 *La filosofia può curare?*, Raffaello Cortina, Milano.

SCHUSTER, S.C.

1999 *Philosophy Practice: An Alternative to Counseling and Psychotherapy*, Praeger, Westport; trad. *La pratica filosofica. Una alternativa al counseling psicologico e alla psicoterapia*, Apogeo, Milano 2006.

SENNETT, R.

1974 *The Fall of Public Man*, Knopf, New York; trad. *Il declino dell'uomo pubblico*, Bruno Mondadori, Milano 2006.

1998 *The Corrosion of Character*, Norton, New York-London; trad. *L'uomo flessibile*, Feltrinelli, Milano 1999.