

Interpretazione e trasformazione sociale

Sulla funzione della professione filosofica

GIACOMO PEZZANO

ENGLISH TITLE: *Interpretation and Social Transformation. On the Function of the Philosophical Profession*

ABSTRACT: The paper discusses the function of the philosophical profession, focusing on the role that hermeneutical thought can play in rethinking the place of philosophy. At first, I sum up the instances of a Marxist, a therapeutic–consolatory and an analytical perspective: philosophy must transform the world; philosophy offers existential treatments; philosophy goes in search of specific objects. Secondly, I show the reason behind the deep and ambiguous relationship between philosophy and other technical–professional sectors of society — from antiquity to the present. After this, I clarify how the concept of truth proposed by contemporary hermeneutical thought enables to connect and renew these three instances, because it allows for rethinking the concept of transformation as well as for understanding the falsifying and subjective dimensions of this concept. Finally, I underline the shocking effect of a philosophical transformation, specifying that the object of this kind of transformation also extends to common sense and the social world. At last, I suggest a *moderate apology* for hermeneutics based on the conviction that hermeneutics is able to *educate to take care of subjects*.

KEYWORDS: Technology, Transformation, Subjectivity, Wonder, Hermeneutics.

“Non avere che idee suggerite e crederle spontanee: tale è l’illusione del sonnambulo come dell’uomo sociale”

G. TARDE

1. Mondo, soggetto, oggetto. Trasformare, guarire, ricercare

Uno dei punti dolenti del filosofo e della filosofia è stato e continua a essere l’incertezza o l’incomprensione del proprio ruolo e delle proprie funzioni, rispetto tanto a chi guarda la questione dall’interno quanto a chi la osserva più o meno interessato dall’esterno. Si tratta di per sé di una considerazione forse persino scontata, ma se dovessimo circoscrivere in maniera stilizzata

le relative istanze o pretese presenti specificamente nel dibattito contemporaneo, mi sembra che potremmo ricondurle principalmente a tre, che cercano di far valere dall'interno della filosofia esigenze che a vario titolo sarebbero poste anche dal suo esterno. In primo luogo c'è l'idea classica marxiana secondo cui la filosofia ha sin troppo interpretato il mondo e deve ora preoccuparsi di trasformarlo dal punto di vista dei rapporti di produzione, camminando e facendo camminare l'uomo sui piedi e non più sulla testa. In secondo luogo c'è l'idea terapeutico-consolatoria o terapeutico-consulenziale per cui la filosofia è portatrice di un peculiare modo di vivere in quanto è capace di curare i soggetti che coinvolge, mettendo in moto il processo della *cura sui* e portando a "vedere le cose con filosofia". In terzo luogo c'è l'idea analitica secondo cui la filosofia si concentra sulle diverse forme della conoscenza e — soprattutto — deve essere trattata come una professione tra le tante altre, ossia analoga alle altre proprio perché possiede ambiti e pratiche specifici e peculiari, con i propri conseguenti pregi e difetti (MARCONI 2014).

Questo contributo intende cercare un punto di incontro tra le tre fondamentali esigenze che animano tanto queste posizioni, quanto la filosofia stessa sin dalle origini, o quantomeno dai suoi primi espliciti tentativi di auto-interrogazione: la filosofia ha a cuore le sorti della società perché la trasforma; la filosofia ha a che fare con la coscienza dei soggetti perché offre trattamenti lenitivo-esistenziali; la filosofia è innanzitutto una professione perché si occupa di oggetti specifici. Potremmo anche dire: la filosofia trasforma il mondo; la filosofia cura soggetti; la filosofia ricerca oggetti. Impedire che queste tre istanze confliggano consente di non ridurre la figura del filosofo rispettivamente all'attivista politico, al terapeuta dell'anima e all'aspirante scienziato (senza dimenticare il "pop-filosofo").

In particolare, rintraccerò il terreno più fertile per simile incontro in alcuni fondamentali sviluppi del pensiero ermeneutico, volti a rilanciarne il potenziale emancipativo e a liberarsi dell'idea che la sua carica decostruttiva possa diventare persino funzionale alla riproduzione della società liquido-postfordista (a partire da VATTIMO 1985; 1994; 2003): si cerca di superare la contrapposizione tra interpretazione e trasformazione, per connetterle in modo però non-ideologico o post-ideologico, evitando tanto di ridurre la trasformazione a un atto politicamente rivoluzionario o a uno stravolgimento diretto dei rapporti sociali, quanto di riaffermare una metafisica essenzialista o di rafforzare l'estetizzazione della sfera pubblica. Dovrò in questa sede mettere necessariamente in secondo piano le più ampie premesse e ricadute teoretiche delle tre istanze e in particolare della prospettiva ermeneutica. Così come lascerò da parte la pur decisiva questione circa il modo in cui sia possibile incarnare concretamente e contemporaneamente le tre "anime" indicate, per esplorare l'orizzonte concettuale adeguato a pensarne la possibilità.

2. Tecnica e filosofia

Partendo dal problema della filosofia in quanto professione, è stato notato — da versante ermeneutico, nella misura in cui ci si trova ancora nel solco della *Frage nach Technik* heideggeriana — che per la filosofia “la tecnica resta ancora integralmente da pensare” (NANCY 1996: xxv), la sua natura e il suo statuto rappresenterebbero persino “tutta la questione occidentale” (NANCY 1994: 46): “già dalla propria origine e sino a oggi, la filosofia ha *rimosso* la tecnica come oggetto di pensiero”, di modo appunto che “la tecnica è *l’impensato*” (STIEGLER 1994: II).

Simili affermazioni, pur con il loro tono epocale o derridianamente “apocalittico”, colgono un aspetto essenziale: la filosofia ha da sempre a che fare con le tecniche e ha una certa difficoltà a comprendere la misura e la portata di simile “avere a che fare”. “Da sempre” significa qui perlomeno a partire dalla riflessione esplicita e sistematica di Platone (nonché del Socrate platonico), il quale muoveva dal riscontro che nessuna *techne* riflette su se stessa (o anche, nei successivi termini più fraintendibili di Heidegger, “la scienza non pensa”), non perché lacunosa o imperfetta, bensì per propria stessa costituzione, ossia per il proprio statuto “perimetrale”, che implica un ambito specifico dai confini limitati. In altre parole, il problema della filosofia nasce quando ci si rende conto del bisogno di una *techne* in grado di riflettere sulle altre tecniche perché in grado prima di tutto di riflettere su se stessa e sulla totalità, di risalire persino al principio della riflessione in quanto tale, con il rischio di perdersi nei “cieli” dell’astrattezza e dimenticare la propria origine e funzione “terrena” — come era notoriamente chiaro già all’“idealista” Platone, che perciò non sottovalutava le difficoltà di chi passa “dalla luce al buio” e auspicava che il filosofo fosse *costretto* a ritornare nella caverna.

Lasciando da parte l’articolazione platonica di questo plesso di problemi (CAMBIANO 1991) e l’orizzonte storico-culturale della loro emersione (PEZZANO 2014), basta ora evidenziare che il problema della natura della filosofia coinvolge innanzitutto il suo controverso inserimento nel meccanismo della divisione del lavoro. Si tratta infatti di individuare una figura collocata all’interno di quest’ultima in quanto però capace di coglierne il principio stesso, vale a dire di trovare il tecnico *specializzato nella generalità* e la tecnica *specializzata nella generalità* (ROBIN 1923: 170–172). Questo compito paradossale se non contraddittorio spiega la figura non riconosciuta e controversa del filosofo, come la natura ambigua e sfuggente della filosofia, posta in una dimensione riflessiva e persino meta-riflessiva (WILLIAMSON 2007), capace di parlare di qualunque cosa solo a condizione di parlare anche al contempo del fatto che ne sta parlando (KOJÈVE 1968), o — in termini moderni — posta di fronte al “trascendentale”, in quanto intenta a mettere in questione l’oggettività dei saperi e il loro “in quanto tale”, arrivando a porsi

l'interrogativo su di sé e persino sullo stesso "in quanto tale" *in quanto tale*. La costitutiva "atopicità" del filosofo, sorta di figlio illegittimo del proprio tempo e della propria società, nonché l'ironia quale arte dell'accostamento per distanziamento e del distanziamento per accostamento, testimoniano il fatto che il filosofo si pone *al contempo* all'interno e al di fuori della società, delineandosi — quasi a smentire Gödel — come figura interna-esterna. Con le celebri immagini di Nagel e Quine, il filosofo è insieme specialista dello "sguardo da nessun luogo" eppure consapevole di essere in realtà sempre collocato, insieme in "esilio cosmico" eppure capace di penetrare dal di dentro il cosmo stesso, inserito nella divisione di lavoro e sapere con un ruolo che lo renderebbe non solo diverso dagli altri tecnici, ma diverso *in maniera diversa* da essi — che lo renderebbe in certa misura *speciale* proprio perché *non specifico*¹.

Per Platone, è noto, alla base del ruolo costitutivamente politico del filosofo si trova proprio questa specialità: questa peculiare posizione del sapere (o non-sapere) filosofico rimanda anche alla problematica dell'impegno sociale, della supposta o auspicata capacità della filosofia di trasformare il mondo e non limitarsi a comprenderlo o conoscerlo. Muovendo da tutto ciò, possiamo capire perché l'istanza analitica va da un lato accolta ma dall'altro lato riproblematizzata.

Da una parte la filosofia non può ignorare la divisione di lavoro e saperi, ancor più in un contesto di crescente specializzazione e moltiplicazione di tecniche, ambiti professionali, pratiche ecc. Anzi, deve ripensare al senso della propria attività e alle concrete modalità in cui questa si svolge e articola, ponendosi il problema della specificità dei propri strumenti, linguaggi, oggetti, problemi, metodi di valutazione e via discorrendo.

Dall'altra parte, proprio prendendo sul serio la specializzazione, è vero che l'esplosione numerica di filosofi "professionisti", riconosciuti in qualche modo istituzionalmente, pone più di un veto alle figure del genio solitario e del rifondatore politico; eppure, resta vivo l'interrogativo sul significato sociale e sull'utilità della filosofia, come non può darsi per scontata l'*esclusività* della dimensione tecnico-istituzionale della filosofia, o perlomeno occorre discuterne l'articolazione. Questo richiede anche di considerare la dimensione soggettiva su cui si esercita il mestiere filosofico, di precisarne però la natura e di venire incontro al bisogno di tener viva una qualche forma di istanza *sintetica* della filosofia, prima ancora di determinarla in senso teoretico o politico — o entrambi.

Detto altrimenti, se Socrate sapeva di non sapere nella misura in cui si paragonava a costruttori di navi, letti, vasi, a levatrici, avvocati, soldati

1. Per una discussione più ampia dei temi qui toccati mi permetto di rimandare a PEZZANO 2016, capp. 3-4 (in pubblicazione).

ecc., oggi il paragone investe *technitai* quali — tra i moltissimi possibili — *photoshopper*, *SEO optimizer*, *youtuber*, pubblicitari, consulenti di immagine e comunicazione, responsabili delle campagne elettorali, consulenti politici, conduttori, opinionisti, cronisti, sceneggiatori, *dj*, procuratori o agenti, *tester* o inventori di dentiere per cani, *mixologist* e così via — senza dimenticare i vari tipi di informatici, fisici, biologi ecc. L'irruzione di nuovi e variegati ambiti tecnico-conoscitivi ripropone con forza tanto il problema della specificità della filosofia quanto la difficoltà di pensare che essa possa essere specifica semplicemente nello stesso modo in cui lo sono le altre *technai*; inoltre, riconoscere che ogni tecnica trasforma qualcosa, che ogni sapere trasforma quantomeno la mole di conoscenze a disposizione, porta a interrogarsi sulla specificità della trasformazione filosofica.

La filosofia indubbiamente ricerca oggetti specifici tramite strumenti, metodi, linguaggi ecc. circoscritti e rivolti (soprattutto) agli addetti ai lavori, ma ciò non esclude che non abbia nulla da dire su una società nel complesso, o che debba restringere irrimediabilmente la propria portata speculativa in senso più ampio, concentrandosi magari nella sotto-parcellizzazione interna. Ciò, come si tratta ora di vedere, chiama in causa più direttamente il modo in cui l'ermeneutica consente di intendere la trasformazione.

3. Interpretazione e trasformazione

La tensione tra le tre istanze trova qui il culmine: stando alla prima la filosofia trasforma il mondo sociale, stando alla seconda trasforma invece i soggetti per destinarli poi alla *scholé* individuale, stando alla terza trasforma infine la mole di conoscenze quantitativamente e qualitativamente.

Come vedremo, se ci si pone nel solco di una prospettiva ermeneutica, si possono far incontrare le tre esigenze nell'idea per cui la filosofia utilizza strumenti e risultati delle proprie ricerche per trasformare la consapevolezza dei soggetti, a livello individuale come sociale. In questo modo si riconoscono, contenendo gli slanci apocalittici, l'ineluttabilità della professionalizzazione, nonché l'importanza della trasformazione della società e la necessità dell'attenzione alla soggettività e non solo all'oggettività.

Richiamando la nota formulazione kantiana, la ricerca senza terapia o trasformazione è vuota, ma la terapia e la trasformazione senza ricerca sono cieche; a far da ponte è per così dire l'interpretazione, sorta di "arte segreta" perché rideclina la terapia e la trasformazione mentre dà senso alla ricerca. Impedisce alla prima di esaurirsi nella mera conversione lenitivo-esistenziale fine a se stessa, alla seconda di ridursi alla palingenetica "furia del dileguare" (HEGEL 1980: 79f) e alla terza di risolversi in una tanto

sterminata quanto autistica “dossografia” (HEGEL 1989–1996: 562) o di perdersi in un insieme di tecnicismi, accurati e originali ma la cui effettiva incisività può restare vaga o finalizzarsi soltanto alla ricerca delle altre scienze. Dal canto loro, la terapia ricorda che sono sempre in gioco le esistenze dei soggetti, la trasformazione impedisce qualsiasi ripiegamento di tipo interioristico o estetico–contemplativo, mentre la ricerca previene ogni deriva letteraria o sapienziale.

La possibilità di attribuire un simile ruolo all’interpretazione è legata in particolare ad alcune significative declinazioni del pensiero ermeneutico contemporaneo, che a partire soprattutto da Heidegger e Gadamer connettono verità ed effettualità, evidenziando particolarmente due aspetti correlati: la verità ermeneutica non riguarda “il rispecchiamento obiettivo dello stato di cose”, perciò è capace di “farci liberi” (VATTIMO 2012: 69, 79); tale capacità coinvolge statuto e posizione dei soggetti coinvolti nell’*esperienza* della verità (CHIURAZZI 2011: 65–121; 2012), *esperienza trasformatrice* nella misura in cui rideclina e riconfigura un processo in corso e *formatrice* nella misura in cui fa emergere qualcosa di nuovo in tale processo (DAVEY 2006: 42–50). La verità ermeneutica non riguarda né l’oggettività dell’*adaequatio*, tra intelletto e cosa (Tommaso) o proposizioni e mondo (Tarski), né l’oggettività marxiana della modificazione dei rapporti di produzione, di rapporti sociali rinnovati e migliori — né tantomeno l’efficacia in senso utilitarista. Piuttosto, possiede un carattere intimamente trasformativo e formativo poiché genera un processo epistrotico, metabolico o periagogico del soggetto coinvolto, culminando da ultimo nella questione pedagogica della trasformazione di più soggetti e finanche dell’intera società.

In tal senso, “comprendere e creare vanno di pari passo” (GOODMAN 1978: 23–25): comprendere significa innanzitutto creare un nuovo posizionamento prospettico rispetto a quello precedente, una nuova maniera di porsi, dunque — in ultima istanza — fare un nuovo mondo (GOODMAN 1978: 3–7). È in gioco, come già indicato dal mito platonico della caverna (HEIDEGGER 1988), la produzione di un mutamento di qualità e direzione dello sguardo del soggetto, estensibile anche ad altri soggetti, persino a tutti i soggetti di una società; questo mutamento — secondo il principio schleiermacheriano del “primato del fraintendimento” — muove dal riscontro del carattere di *falsità* di quanto si ha di fronte o della sua precedente percezione, ossia paradossalmente si radica più nell’*emendabilità* che non nell’inemendabilità del “mondo esterno”, di per sé certo innegabile (FERRARIS 2001: 89–106). La trasformazione al cuore del paradigma ermeneutico possiede così due caratteristiche principali: investe la soggettività e ha una *Stimmung* straniante, non solo e non tanto in senso individualistico ma soprattutto — come andrà precisato — sociale.

4. Dal cosa al chi, dall'oggetto ai soggetti

Rispetto alla questione della soggettività, la riflessione e la comprensione comportano non soltanto il riconoscimento o l'impossessamento di un oggetto, bensì soprattutto la trasformazione del soggetto conoscente, sottoposto a un mutamento disposizionale, a una nuova postura o riposizionamento, a un cambiamento di direzione, a una nuova declinazione e inclinazione. Quando un soggetto conosce qualcosa di nuovo, o comprende le cose per come davvero stanno, prima di tutto giunge a vedere le cose in modo diverso, da un'angolatura diversa, alla luce di uno spostamento che fa tutt'uno con una dislocazione del posto e una modifica della postura precedenti (ŽIŽEK 2003: 63–66): è qui in gioco non soltanto qualcosa ma qualcuno, non unicamente un *che cosa* ma un *chi*.

Persino l'atto di conoscenza più passivo immaginabile, che semplicemente registra e certifica lo stato di cose oggettivo (riscontra che fuori piove), trasforma sempre anche il soggetto: ne muta la pre-disposizione nei confronti dell'oggetto, di se stesso e degli altri, producendo una diversa consapevolezza dello stato di cose e delle sue conseguenti possibilità (prendere l'ombrello per evitare la pioggia, prevenire i malanni e stare con gli amici; non uscire; perdersi in ricordi passati; continuare nelle attività in corso ecc.). Avviene un riposizionamento del modo di essere nel mondo e nei confronti del mondo da parte del soggetto, uno spostamento del modo stesso di (ri)situarsi; questo — secondo uno dei temi centrali dell'ermeneutica — non in ossequio a un ideale terapeutico-ortopedico, che implicherebbe il raddrizzamento in adeguazione a un modello dato o l'assunzione di una postura verticale perfettamente cor-retta e bilanciata (CAVARERO 2014; CUSINATO 2014), perché sono in gioco prima di tutto la comprensione del processo stesso di (s)posizionamento e l'apertura alla possibilità di rinnovate posture.

Coinvolgere il "chi" oltre che il "cosa" mette al centro il "come" (cfr. anche SZONDI 1970: 4): i *modi* del rapporto tra soggetto e oggetto e tra diversi soggetti, la *piega modale* assunta da tali rapporti (DELEUZE 1988: 179). Simile coinvolgimento della soggettività è variamente presente in ogni atto conoscitivo o pratico, ma è la cifra costitutiva di lavoro e fatiche della filosofia, dal *ponos* platonico all'*Arbeit* hegeliano.

La trasformazione filosofica così intesa pertanto produce effetti e fa qualcosa nella misura in cui attraverso i propri strumenti e linguaggi specifici, i propri tecnicismi e prodotti peculiari, giunge a fare letteralmente la differenza: *rende il soggetto differente* e modifica così il rapporto con l'oggetto, nonché poi tra i soggetti stessi. È dunque vero che se anche non ci fosse altro a favore della filosofia, la sua peculiare utilità risiederebbe già soltanto nella sua capacità di consegnare e introdurre ad abiti di pensiero differenti

da quelli generalmente indossati, senza obbligare a parteciparvi (MELANDRI 2007: 96), eppure finendo comunque per obbligare a fare i conti con un'altra realtà, con un altro modo di pensare e vivere.

Proprio su questo campo si gioca la specificità dell'ermeneutica, che accompagna la dimensione teorica a quella intrinsecamente pratica, nel bene e nel male (BODEI 1989). *Nel bene* perché trasforma sia ciò che viene interpretato sia il comprendere di chi interpreta, tramite un duplice incremento di senso che fa mutare tanto la natura dell'oggetto (i testi che non restano intatti ma mutano), quanto la capacità di intendere, sentire e orientarsi all'azione del soggetto, che avverte una dilatazione e un'attivazione di aspetti latenti di sé e della propria esperienza, acquisendo una più accentuata e multilaterale capacità di capire e sentire potenzialmente "contaminante". *Nel male* perché tale carica trasformativa si è troppo spesso risolta nel recupero di tradizioni, contesti comunitari e finanche pregiudizi, svilendo i progetti di emancipazione, ossia rinunciando a una possibile diversa articolazione qualitativa della vita individuale e ancor più collettiva, del mondo sociale². Simile svilimento, come vedremo, segnala il rischio che ridurre l'oggetto interpretato al testo e il soggetto coinvolto al singolo individuo arrivi a svuotare la carica emancipatrice della trasformazione ermeneutica, rinunciando all'idea che la filosofia possa essere in qualche misura "funzionaria dell'umanità".

La dimensione soggettiva della trasformazione indica non solo che l'oggetto non viene eletto come meta esclusiva del lavoro filosofico, ma anzi che sono le sue condizioni di possibilità e genesi a venir messe in luce nella misura in cui si evidenzia prima di tutto il modo di posizionamento del soggetto nei suoi confronti, o — in altri termini — si risoggettivizza l'oggetto per poterne individuare al contempo la carica di soggettività e quella di oggettività (BODEI 2009; FIGAL 2006). Cogliere la carica di soggettività significa infatti riconoscere insieme quella di oggettività: ci si rende conto che in quanto si era considerato oggettivo c'era qualcosa di soggettivo, nonché allo stesso tempo che l'oggettività risiede in quello che consente di riconoscere la presenza di un posizionamento soggettivo e lo consente proprio perché irriducibile a qualsiasi forma di soggettivizzazione. Paradossalmente, l'attrito con l'oggetto segnala anche che c'è un soggetto (SCHELER 1976), mentre il soggetto che coglie una propria precedente postura vive un effetto di spiazzamento, che lo costringe a riposizionarsi: *lo trasforma* — aprendo così un processo auto-formativo, ma anche più generalmente formativo (PAREYSON 1988).

Se dunque non è improprio il richiamo ai concetti di conversione e rinascita, occorre però meglio precisarne specificità, estensione e tenore.

2. Simile ambiguità "localista" la ritroviamo esplicitamente per esempio anche nel più recente BIELSKIS 2005: 95–180.

Difatti, non si tratta di una conversione religiosa, processo di svuotamento e approfondimento dell'interiorità culminante in un rapporto rinnovato e più consapevole con il divino — indipendentemente dalle sue caratteristiche; né siamo sul piano prettamente psicologico della conoscenza più approfondita di sé e delle dimensioni della propria psiche; né però questo rivolgimento termina con l'acquisizione di maggiori conoscenze e capacità, di un sapere più solido e consapevole; né tantomeno — infine — siamo sul semplice piano della terapia lenitivo-esistenziale del singolo, della cura del sé in senso “dietistico”.

Anzi, il riorientamento filosofico va oltre la consapevolezza fine a se stessa, o — meglio — prende sul serio la consapevolezza per coinvolgere nel processo trasformativo la molteplicità dei soggetti, al fine di far comprendere che ciò che si suppone vero, giusto, desiderabile ecc. non esaurisce in realtà il campo della verità, della giustizia, della desiderabilità ecc., cosicché un altro mondo è sempre possibile. È il tentativo di riposizionarsi dentro il mondo e non fuggendo da esso: “anche se si parla di un ‘luogo iperurario’, i viaggi filosofici non conducono al di fuori del mondo, bensì si limitano ad illustrare la distanza fra ciò che è abituale e il mondo esperito filosoficamente. Con lo scaturire della filosofia si fuoriesce dalla quotidianità, ma non dal mondo” (FIGAL 2006: 149). Perciò, chi intende suscitare un simile “stravolgimento” facilmente viene percepito come irritante, anti-conformista, fastidioso, puntiglioso e via discorrendo (*un tafano*): tali stati d'animo, prima di legarsi al “parresiasta” che si oppone al potere, mette in discussione il senso comune, denuncia i presupposti nascosti nel buon senso e l'ipo-crisia ecc., alludono all'effetto spaesante e straniante (*perturbante*) prodotto nel soggetto quando la trasformazione filosofica incide con vigore.

5. Effetto-straniamento

La trasformazione filosofica è in ciò simile a un “riorientamento gestaltico” (KUHN 1962: 150–152): scuote e fa mutare radicalmente prospettiva, trasforma lo sguardo con cui ci si accosta a sé e al mondo, analogamente al meccanismo brechtiano del *Verfremdungseffekt*, per cui l'impossibilità di un'identificazione tra spettatore e scena (*adaequatio*) obbliga a una presa di distanza che sollecita la facoltà critica e creativa, facendo emergere il ruolo e la posizione del soggetto rispetto a quella che sino ad allora veniva percepita come scena oggettiva e “naturale” (CAPRA 2010; RONCHI 2013). È lo *shock* provato da chi comincia a non comprendere e a rendersi conto di aver male interpretato, ma desidera voler comprendere e perciò prende le misure della situazione, distanziandovisi per meglio penetrarla e rimetterla a fuoco. È una sensazione dal carattere straniante-perturbante perché provoca a

riconoscere prima e a mettere in discussione poi il velo di naturalità con cui la realtà si presenta, costringendo a guardarla dal di fuori per coglierla in quanto tale proprio mentre si evidenzia che non ci si può collocare al di fuori di essa e che uno sguardo coinvolge sempre un peculiare posizionamento soggettivo.

Questo radicale mutamento di prospettiva è un faticoso processo di “reinquadramento” che consente di valutare ciò che si ha di fronte secondo un’ottica differente e con ciò di cominciare a percepire che esistono alternative, a partire dal proprio stesso modo di guardare. Come accade per esempio quando ci si rende conto che la persona di cui si è innamorati non è come la si era immaginata: si realizza cioè non soltanto che è diversa, il suo vero modo d’essere, ma soprattutto che la si era immaginata in un dato modo, che era in gioco un particolare modo di porsi nei confronti suoi e del suo essere.

L’estraneo e lo straniante cominciano all’interno dell’ordine e a partire da esso, nel momento in cui si ha l’impressione che qualcosa “non torna” o “non quadra”, arrivando così a tematizzare il proprio modo di inquadrare nonché l’ordine in quanto tale, a operare un gesto critico perché letteralmente “distintivo” (WALDENFELS 2011: 32–36). Si tratta di un’esperienza che spiazzava e persino sconvolge, consentendo però di cominciare a mettere meglio a fuoco i contorni di quanto era sino ad allora considerato naturale — proprio in quanto non preso in esplicita considerazione. Come il cane kafkiano che si accorge dell’esistenza della cosa per lui più naturale, abbaiare, per cominciare così a discuterne l’ovvietà e la naturalità, a distinguerla in quanto tale e a modificarla vedendola sotto altra veste, musicalmente:

allora non sapevo quasi nulla della musicalità creativa conferita soltanto al genere canino; fino allora era spontaneamente [*natürlicherweise*] sfuggita alla mia capacità di osservazione che si stava sviluppando lentamente, dato che la musica mi aveva avvolto fin da quando ero lattante, come elemento di vita per me ovvio e indispensabile [*selbstverständliches, unentbehrliches Lebenselement*], che nulla mi costringeva a scindere dal resto della mia vita [...]; quei sette grandi musicanti mi fecero un effetto sorprendente [*überraschender*] e addirittura schiacciante [*niederwerfend*] (KAFKA 1970: II, 181–182).

Simile riorientamento segna persino la *morte dell’ego* (CUSINATO 1999), anche nella misura in cui non ci si riposiziona mai da soli: c’è sempre qualcosa o qualcuno a mettere in moto il processo o qualcun altro a esserne coinvolto, in maniera inconsapevole o consapevole — se non programmatica, come Platone esige dai filosofi–Re, chiamati problematicamente non solo al *Sich–bilden* (formarsi), ma al più profondo *Sich–erziehen* (educarsi) per poi educare gli altri (GADAMER 2000).

Questa profonda relazione tra le dimensioni periagogica e pedagogica è appunto uno degli elementi su cui non ha mai cessato di insistere la prospet-

tiva ermeneutica, e se è vero che talora in nome di ciò si è teso a rivendicare le ragioni di un umanismo eccessivamente antropocentrico o etnocentrico, lo è altrettanto che è proprio il riconoscimento di tale relazione che consente di esplicitare come il lavoro filosofico si concentri anche sul modo in cui una società si posiziona nei confronti di se stessa e del contesto storico–sociale. Se ciò viene escluso, come è certo possibile sostenere, la trasformazione potrebbe collocarsi su un piano esclusivamente estetico–etico (filosofia come modo di vita e cura del sé), contemplativo–ricreativo (filosofia come speculazione disinteressata) o scientifico–epistemologico (filosofia come perseguimento di specifiche conoscenze, come chiarificazione di strumenti e concetti delle altre scienze o al limite come decostruzione–genealogia degli altri saperi): c’è il rischio di non coglierne le possibilità in senso ampio socio–politiche. Ciò, in un’epoca in cui l’intellettuale da “legislatore” diventa “interprete” (BAUMAN 1987), significa *non* sovrapporre la filosofia alla prassi trasformatrice marxiana o post–marxiana, *bensi* sostenere che la filosofia possa prendere parola sulla qualità della vita sociale e persino che questo sia uno dei suoi tratti peculiari.

Muovendo da qui, si può concepire lo *thauma* tradizionalmente associato alla filosofia come quella sensazione insieme di meraviglia, stupore, angoscia e finanche indignazione, plesso di sensazioni stranianti e perturbanti, provate non tanto perché esiste qualcosa piuttosto che nulla, per la realtà in quanto tale o il darsi dell’oggetto, quanto piuttosto in quel processo di trasformazione e riposizionamento del soggetto che scuote dal “sonno dogmatico” e falsifica la posizione precedente, mettendo in luce la parzialità della postura passata, anche rispetto all’orizzonte storico–sociale presente. A generare stupore è non tanto la realtà oggettiva *qua* reale, quanto piuttosto il carattere *irreale* di questa (LYOTARD 2012: 66), o di quella che era irriflessivamente creduta essere la realtà, così che lo *thauma* giunge a investire statuto e posizionamento del soggetto. La domanda filosofica per eccellenza non si riduce al “perché?” o “che cos’è?”, si traduce in quella “è reale?” nella declinazione “è davvero così?”, che sfocia in “è questo che credevo e credevamo? Perché lo credevo e credevamo?”.

Lo *thauma* così inteso non è tanto lo sgomento suscitato da un prestigiatore che meraviglia esibendo poteri taumaturgici di cui si vuole scoprire la natura — la meraviglia “epistemologica” di Aristotele (CUSINATO 2014: 322–327) —, *bensi* è lo spaesamento vissuto allorquando si realizza di essere stati precedentemente ingannati e incantati da qualcuno in maniera inaspettata: ci si accorge che era tutto davanti agli occhi eppure proprio così nascosto, completamente visibile eppure proprio così invisibile, perché lo sguardo con cui si guardava non consentiva di riconoscere adeguatamente. Questo incantamento riguarda poi non solo il singolo soggetto ma un insieme di soggetti, come l’oggetto non è limitato alla cosa o alla realtà nel suo darsi

in quanto tale ma si estende ad articolazione e struttura di una società, a un modo sociale di immaginare, sentire, credere, giudicare ecc. — che è al contempo *non segreto* eppure *non dato* (DELEUZE 2014: 40–65).

O anche, lo *thauma* richiama l'imporsi dell'Essere o dell'*ens qua ens*, se si legge la distinzione heideggeriana Essere–ente come distinzione tra l'orizzonte storico–sociale che fa da sfondo alla comprensione e le cose effettivamente comprensibili e comprese (CHIURAZZI 2010): è la distinzione tra il *sensus communis* vichiano, sentire che non si identifica con una qualche capacità in possesso di tutti gli uomini ma con quel senso che fonda un legame sociale (GADAMER 1960: 44), e l'insieme delle cose che tale sentire consente o meno di riconoscere, la datità delle cose e della realtà. La trasformazione filosofica fa così emergere anche la “metafisica inconscia” o l'immaginario sociale che percorre la quotidianità, scuotendo dal torpore e spiazzando, cercando di far vedere percezioni e azioni ormai spontanee sotto una nuova luce, senza con ciò — va ribadito — esibirsi affrettatamente in manifesti politici volti a oltrepassare o abolire lo stato di cose esistente.

Se dunque lo straniamento dal versante soggettivo richiama la sensazione di chi si accorge di essersi sbagliato e così realizza pienamente la propria posizione precedente e che essa è tutt'ora la posizione di altri soggetti, dal versante oggettivo allude alla sospensione della patina di naturalità che riveste l'esperienza quotidiana comune, il modo spontaneo di intendere l'oggetto di una certa società, il modo di concepire la stessa società: la trasformazione del soggetto fa tutt'uno con la denaturalizzazione dell'oggetto, a cominciare appunto da quello “sociale”.

È noto, Platone muoveva dal superamento della *doxa*, Aristotele dalla ridiscussione degli *endoxa*, i cinici dalla denuncia delle consuetudini, Bacone e Spinoza dall'emendamento degli *idola*, Reid e Moore dalla centralità del *common sense*, Husserl dall'*epoché* dell'atteggiamento naturalistico, Heidegger dalla problematizzazione del *Man* e dallo scavo nei significati sedimentati nelle parole, Foucault dalla genealogia dell'*ordre du discours*, Deleuze dal rovesciamento di *sens commun* e *bon sens* in favore del *paradoxe*: questi esempi, tra i tanti possibili, testimoniano il rapporto costitutivo e ambiguo che la filosofia intrattiene con il senso comune, al di là del grado di distanza o vicinanza da esso e non in senso solamente epistemologico–gnoseologico (BODEI 2014: 84–85, 136, 190–198; Casati 2011: 137–145). Segnalano che la filosofia si gioca tutta nel passaggio dal *kennen* all'*er-kennen* (HEGEL 1980: 85; 1978–1981: I, II), nello sforzo spaesante e fatto di “molteplici delusioni” (FLEISCHMANN 1968: 7) di ritornare sul noto per renderlo sino in fondo conosciuto e riconosciuto, di evidenziare che “l'abitudine rende invisibile ciò su cui poggia tutta la nostra esistenza” (HEGEL 2010: 376), arrivando a produrre in questo modo un allargamento della percezione, un affinamento della sensibilità che rende percepibili cose solitamente impercettibili o percepite

in maniera irriflessa (DELEUZE 2003: 244–246). Sino a ingenerare un riorientamento che fa vedere le cose come se fosse la prima volta, come se si arrivasse da fuori rispetto al proprio dentro, come se si aprissero finalmente gli occhi per la prima volta, con il turbamento e lo spaesamento che ne conseguono (NATOLI 2004: 11–15): si passa dal vedere al guardare³, dunque non semplicemente come se si fosse bambini, bensì *da adulti che ritornano bambini per diventare adulti migliori*.

È una deviazione dal senso comune che comincia però mettendosi nel suo solco: analogamente al gesto critico dell'opera d'arte di Duchamp (LAZZARATO 2014), è il tentativo di collocare ciò che è abituale all'interno di un contesto insolito, rendendolo così inconsueto, creando la sensazione dell'*Unheimlich* provata quando si intrecciano consuetudine e inconsuetudine. Come da una parte, stando per esempio a Eraclito prima e Vico poi, la dimensione della naturalezza o naturalità si nasconde ed è opaca in quanto teatro di spontaneità e irriflessività, così dall'altra parte per l'uomo ciò che è abituale rappresenta il luogo di irruzione di ciò che è massimamente inabituale e sorprendente, vale a dire che il solito è il soggiorno dell'insolito (HEIDEGGER 1947: 93): la filosofia occupa proprio la soglia tra consuetudine e inconsuetudine, esplicita l'esistenza di tale luogo straniante, segnala — con immagine goethiana — il mistero alla luce del giorno.

Più estensivamente, si possono distinguere tre fasi decisive in un maturo processo trasformativo: *rendersi conto*, *denaturalizzare* e *ricostruire* (LINGUA–PEZZANO 2013: 13–18). Il primo segna il via dell'effetto–straniamento; il secondo sviluppa lo “sposizionamento” mostrando la non naturalità dell'oggetto e producendo il cambiamento di “status” del soggetto; il terzo completa la trasformazione soggettiva e la rende funzionale alla modificazione dell'oggetto — aprendo alla produzione di “nuovi e migliori modi di esistenza” (DELEUZE 1990: 123–135, 151–154, 179). La ricostruzione di un posizionamento soggettivo e di un modo di rapportarsi all'oggetto (nonché del senso dell'oggetto e persino dell'oggetto stesso) va intesa innanzitutto come la ricostruzione della scena di un crimine: ci si ritorna per far luce su quanto era prima sfuggito pur essendo sotto agli occhi, riconoscendo che il modo in cui la si era precedentemente guardata era stato parziale, che quanto era stato archiviato come oggettivo era in realtà ancora soggettivo. Proprio il pensiero ermeneutico ha insistito sul bisogno di *ritornare*, *rileggere*, *risemantizzare* o *ripercorrere* ciò che precede il soggetto per permettere una più adeguata (auto)comprensione del soggetto stesso così come un'estensione, espansione o maturazione dei significati dell'oggetto (LINGUA 2012). Proprio il pensiero ermeneutico ha insistito sul fatto che tale

3. Tralasciando qui se simile modo di intendere la filosofia e la verità sia ancora interno al “paradigma oculare” proprio del pensiero Occidentale (cfr. GUALANDI 2013: 145–177).

ricostruzione non può esaurirsi nella semplice perimetrazione dello “spazio razionale”, perché chiama in causa anche quello “spazio immaginale” che non può essere confinato alla sfera estetica in senso riduttivo, perché coinvolge il soggetto per intero (BORTICI 2014: 21–31). Proprio il pensiero ermeneutico — infine — ha insistito sul fatto che un soggetto non è mai solo e isolato, ma è sempre preso dentro un contesto, un tessuto sociale, che è insomma soggetto tra soggetti.

6. Educare alla cura al soggetto

Alla luce di quanto sin qui detto, la filosofia “consiste nel reimparare a vedere il mondo” (M. PONTY 1945: 30), compreso però il *mondo sociale*: il testo oggetto dell’interpretazione è anche il con-testo sociale, il tessuto sociale del *Politico* platonico, ed è a questo livello che l’atteggiamento ermeneutico, contrapponendo verità-*adaequatio* e verità-trasformazione, può aprire uno scenario critico-emancipativo (CITTON 2010). Qui l’ermeneutica incontra non semplicemente il marxismo, ma piuttosto la filosofia critica, che notoriamente individuava la funzione sociale della filosofia nella critica all’esistente, intesa quale sforzo di evitare che i membri di una società si consegnassero in maniera irrimediabile a idee e modi di comportamento ritenuti socialmente scontati e naturali (HORKHEIMER 1939; BELLAN 2011). Proprio su questo stesso piano si riscontra però anche un significativo cambio di tono rispetto al marxismo novecentesco, militante talora in modo eccessivamente ideologico — certo anche per innaggirabili motivi storico-sociali: la filosofia non deve trasformare il mondo, può però creare le condizioni affinché ne siano percepibili trasformabilità e possibili modi di trasformazione.

Proprio all’ermeneutica dobbiamo la piena consapevolezza che qualsiasi critica meramente frontale, che pretende di smascherare in nome di una presunta verità da sostituire alla falsità dell’esistente, resta trappola del medesimo meccanismo che intenderebbe criticare, richiedendo perciò anche una correlata costante autocritica di tipo umoristico o parodistico, che produce una critica “laterale”. Possiamo certo riconoscere un eccesso retorico di alcuni tra gli autori che hanno messo enfasi su questa carica ironica e auto-ironica e che perciò l’esperienza ermeneutico-postmoderna ha rappresentato in fondo solo “un’occasione perduta” (CARRAVETTA 2009: 128–149), ma non si deve comunque commettere l’errore di cogliere tale lateralità come mera estetizzazione o semplice indebolimento dell’azione critica: anzi, la posta in palio è il rinnovamento dell’istanza sociale della filosofia, nel momento in cui questo sguardo laterale consente di “denaturalizzare alcuni dei caratteri dominanti del nostro stile di vita” e di “far notare

che quelle entità che senza pensarci sperimentiamo come ‘naturali’ sono in realtà ‘culturali’”, ossia non date ma poste (HUTCHEON 1988: 1–2).

Voglio dire che da questo versante la specificità dell’ermeneutica contemporanea è legata a un doppio lavoro critico. Da un lato indebolire quelle forme di critica imperniate su un “Altrove assicurato” (LYOTARD 1977: 50), avanzate in nome dell’indubbio sviluppo liberatore della tecnica, della necessaria rivoluzione di classe, della definitiva emancipazione dell’uomo (di un *certo tipo* di uomo), e così via. Dall’altro lato, in nome della riaffermazione della dimensione pratica e affettiva della razionalità, sostenere l’idea che il pensiero debole debba essere letto innanzitutto come “pensiero dei deboli” (VATTIMO–ZABALA 2011), ossia — al di là dello specifico riferimento al contesto sudamericano — come capace di declinare il presunto “soggettivismo” in attenzione a quelle concrete soggettività che sono alla ricerca di uno spazio sociale di espressione e prima ancora alla costruzione delle condizioni affinché tali soggettività sappiano riconoscere il bisogno di esprimersi: lo spostamento dello sguardo si traduce in tal senso anche nel tentativo di fare assumere la prospettiva di chi è socialmente invisibile (donne, poveri, emarginati, migranti, ecc.). È in questo modo che l’atteggiamento ermeneutico può essere rintracciato come terreno di coltura di quei tentativi di ripensamento del pensiero critico per i quali il compito non è prima di ogni cosa smascherare una determinata posizione e formazione storica “falsa” da sostituire con quella “vera”, ma sforzarsi piuttosto di ricostruire le condizioni della sua formazione, il modo in cui è pervenuta a tale configurazione e la funzione che essa esercita, ma soprattutto indebolirne i caratteri di essenzialità e naturalità e individuare i segni di un futuro da costruire (JAEGGI 2010; 2014: 261–320).

Dalla prospettiva ermeneutica la filosofia può pertanto mirare a una trasformazione del grado di autoconsapevolezza della società, dei soggetti che fanno parte di una data società, senza con ciò doversi sottrarre al rigore della ricerca e al confronto con una comunità di professionisti sempre più articolata, né dimenticando di affinare procedure, registri argomentativi e via di seguito. Detto altrimenti, per distinguere l’interpretazione filosofica dalla creazione artistico-letteraria, dalla terapia lenitivo-esistenziale, dalla ricerca più strettamente scientifica e dalla produzione tecnico-tecnologica, oltre all’assunzione esplicita dell’interrogativo sulla società nel suo complesso, non si può rinunciare al raffinamento degli specifici strumenti linguistici, concettuali, metodologici ecc., nonché all’attenzione alle dimensioni più squisitamente teoretica e ontologica della propria indagine. Ma per far appunto sì che tale indagine non diventi sterile, auto-referenziale o addirittura più o meno esplicitamente apologetica rispetto alla propria società, occorre mantenere sempre insieme viva l’attenzione verso i soggetti che compongono tale società.

Riconoscendo allora la “reciproca convergenza” tra ermeneutica e pedagogia (CAMBI 2004: 3), si può avanzare un’*apologia misurata* del pensiero ermeneutico e delle sue potenzialità trasformativo–emancipative: l’ermeneutica rappresenta non tanto una cura del soggetto (*to cure*) quanto piuttosto un’*educazione alla cura al soggetto* (*to care*), fa sì che la filosofia non si esaurisca nella posizione e soluzione di problemi né culmini nella ricostruzione di un mondo nuovo, perché prima di tutto chiama in causa l’interpretazione di soggetti al fine di portarli ad avere una maggiore consapevolezza circa i problemi incontrati — compresi quelli sociali — e le possibili soluzioni.

Troviamo un capo di vestiario dimenticato fuori dall’armadio: possiamo semplicemente rimetterlo a posto; possiamo sistemarlo imputando l’errore al “colpevole” o denunciare l’errore costringendo a rimediare; possiamo lasciarlo dov’è facendo però sì che il “colpevole” si avveda della svista e rimedi da sé, diventando così attento che anche altri in futuro non commettano la stessa dimenticanza. È quest’ultima l’attitudine propria dell’ermeneutica; è questo l’atteggiamento che l’ermeneutica è capace di contribuire a sviluppare. Ancora, ci imbattiamo in un sostenitore della discriminazione razziale: possiamo argomentare l’insostenibilità della sua posizione per convincerlo; possiamo attaccarne la parzialità e l’immoralità; possiamo porci come se la pensassimo alla stessa maniera per suscitare consapevolezza del modo in cui la pensa e farglielo problematizzare, anche rispetto a chi la pensasse come lui. Proprio l’ermeneutica conferisce la giusta centralità a questo sforzo di far vedere dal di fuori una situazione restandovi però all’interno, di aprire la soglia tra fuori e dentro, per arrivare ad articolare una modificazione della situazione e un rinnovato modo di pensare e vivere in comune. È così — per concludere — che trasformazione, terapia e ricerca possono trovare il luogo di una più articolata espressione nell’interpretazione.

Bibliografia

- BAUMAN, Z., 1987, *Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*, Ithaca, Cornell University Press; trad. it. di G. Franzinetti, *La decadenza degli intellettuali. Da legislatori a interpreti*, Torino, Bollati Boringhieri 2007.
- BELLAN, A., 2011, *Horkheimer e la sfida della Sozialphilosophie*, in HORKHEIMER, M., *Studi di filosofia della società. Saggi, discorsi e contributi 1930–1972, con un’appendice su Università e studi accademici*, a cura di A. Bellan, Milano–Udine, Mimesis, pp. 7–33.
- BIELSKIS, A., 2005, *Towards a Post-Modern Understanding of the Political. From Genealogy to Hermeneutics*, London–New York, Palgrave Macmillan.

- BODEI, R., 1989, *Recensione a "M. Ferraris, Storia dell'ermeneutica"*, in «L'indice», 6, n. 6, pp. 40–41.
- , 2009, *La vita delle cose*, Roma–Bari, Laterza.
- , 2014, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, Il Mulino.
- BOTTICI, C., 2014, *Imaginal Politics. Images Beyond Imagination and the Imaginary*, New York, Columbia University Press.
- CAMBI, F., 2004, *L'ermeneutica in pedagogia, oggi*, in CAMBI, F., SANTELLI BECCEGATO, L. (a cura di), *Modelli di formazione. La rete teorica del Novecento pedagogico*, Torino, UTET, pp. 3–14.
- CAMBIANO, G., 1991, *Platone e le tecniche*, Roma–Bari, Laterza.
- CAPRA, A., 2010, *Teatro e libertà. Mimesi, stupore e straniamento fra Brecht e Platone*, in COSTAZZA, A. (a cura di), *La filosofia a teatro*, Milano, Cisalpino, pp. 113–131.
- CARRAVETTA, P., 2009, *Del postmoderno. Critica e cultura in America dall'alba al Duemila*, Milano, Bompiani.
- CASATI, R., 2011, *Prima lezione di filosofia*, Roma–Bari, Laterza.
- CHIURAZZI, G., 2010, *Ontologia dell'inattualità*, in «Kainos», n. 10.
- , 2011, *L'esperienza della verità*, Milano–Udine, Mimesis.
- , 2012, *La realtà dell'ermeneutica*, in BALLOCCA G. (a cura di), *Tempo e praxis. Saggi su Gadamer*, Roma, Aracne, pp. 123–139.
- CITTON, Y., 2010, *L'Avenir des humanités*, Paris, La Découverte; trad. it. di I. Mattazzi, *Future umanità. Quale avvenire per gli studi umanistici?*, Palermo, :duepunti, 2010.
- CUSINATO, G., 1999, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Napoli, ESI.
- , 2014, *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, Verona, QuiEdit.
- DAVEY, N., 2006, *Unquiet Understanding. Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Albany, State University of New York Press.
- DELEUZE, G., 1988, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris, Minuit; trad. it. di D. Tarizzo, *La piega. Leibniz e il barocco*, Torino, Einaudi, 2004.
- , 1990, *Pourparlers*, Paris, Minuit; trad. it. di S. Verdicchio, *Pourparler*, Maccrata, Quodlibet, 2000.
- , 2003, *Deux regime de fous. Textes et entretiens 1975–1995*, Paris, Minuit; trad. it. di D. Borca, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975–1995*, Torino, Einaudi 2010.
- , 2014, *Il sapere. Corso su Michel Foucault (1985–1986)*. 1, trad. it. di L. Feltrin, Verona, Ombre Corte.
- FERRARIS, M., 2001, *Il mondo esterno*, Milano, Bompiani.

- FIGAL, G., 2006, *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Tübingen, Mohr; trad. it. di A. Cimino, *Oggettualità. Esperienza ermeneutica e filosofia*, Milano, Bompiani, 2010.
- FLEISCHMANN, E., 1968, *La science universelle ou La logique de Hegel*, Paris, Plon; trad. it. di A. Solmi, *La logica di Hegel*, Torino, Einaudi, 1975.
- GADAMER, H.G., 1960, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr; trad. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 2004.
- , 2000, *Erziehung ist sich erziehen*, Heidelberg, Kurpfälzischer; trad. it. di M. Gennari, *Educare è educarsi*, Genova, il melangolo, 2014.
- GOODMAN, N., 1978, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, Hackett, 1978; trad. it. di C. Marletti, *Vedere e costruire il mondo*, introduzione di A. C. Varzi, Roma–Bari, Laterza, 2008.
- GUALANDI, A., 2013, *L'occhio, la mano e la voce. Una teoria comunicativa dell'esperienza umana*, Milano–Udine, Mimesis.
- HEGEL, G.W.F., 1978–1981, *Wissenschaft der Logik [1812–1816]*, in Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke*, Hamburg, Meiner, Bd. 11–12; trad. it. di A. Moni, C. Cesa, *Scienza della logica*, 2 voll., Roma–Bari, Laterza, 2004.
- , 1980, *Phänomenologie des Geistes [1807]*, in Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke*, Hamburg, Meiner, Bd. 9; trad. it. di V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Milano, Bompiani, 2000.
- , 1989–1994, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie [1825–26]*, in ID., *Vorlesungen*, Hamburg, Meiner, Bd. 6–8; trad. it. di R. Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Roma–Bari, Laterza, 2009.
- , 2010, *Grundlinien der Philosophie des Rechts [1820]*, in Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke*, Hamburg, Meiner, Bd. 14.1; trad. it. di F. Messineo, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1986.
- HEIDEGGER, M., 1947, *Brief über den Humanismus*, Frankfurt am Main, Klostermann; trad. it. di P. Dal Santo, F. Volpi, *Lettera sull'umanismo*, Milano Adelphi, 1995.
- , 1988, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet [1931–1932]*, in HEIDEGGER, M., *Gesammelte Aufgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, Bd. 34; trad. it. di F. Volpi, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul "Teeteto" di Platone*, Milano, Adelphi, 1997.
- HORKHEIMER, M., 1939, *The Social Function of Philosophy*, in «Studies in Philosophy and Social Science», n. 8; trad. it. di, *La funzione sociale della filosofia*, in HORKHEIMER, M., *Teoria critica. Scritti 1932–1941*, Torino, Einaudi, 1974, vol. 2, pp. 285–303.
- HUTCHEON, L., 1988, *A Politics of Postmodernism: History, Theory and Fiction*, London–New York, Routledge.
- JAEGGI, R., 2010, *Der Standpunkt der Kritischen Theorie. Überlegungen zum Objektivitätsanspruch Kritischer Theorie*, in «Sonderheft», n. 50, pp. 478–493; trad. it. di, *Il*

- punto di vista della teoria critica. Riflessioni sulla rivendicazione di oggettività della teoria critica, in «Consecutio temporum», n. 7, 2014.
- JAEGGI, R., 2014, *Kritik von Lebensformen*, Berlin, Suhrkamp.
- KAFKA, F., 1970, *Sämtliche Erzählungen*, Frankfurt am Main, Fischer; trad. it. di E. Pocar, *Tutti i racconti*, 2 voll., Milano, Mondadori, 1983.
- KOJÈVE, A., 1968, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. I. Les pré-socratiques*, Paris, Gallimard; trad. it. di M. Filoni, *Introduzione al Sistema del Sapere. Il Concetto e il Tempo*, Vicenza, Neri Pozza, 2005.
- KUHN, T.S., 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press; trad. it. di A. Carugo, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1969.
- LAZZARATO, M., 2014, *Marcel Duchamp et el refuse du travail*, Paris, Les Prairies Ordinaires; trad. it. di D. Scotini, C. Lisi, *Marcel Duchamp e il rifiuto del lavoro*, Milano, Temporale, 2014.
- LINGUA, G., 2012, *Il principio ricostruttivo. Comunicazione ed etica nel pensiero di Jean-Marc Ferry*, Pisa, ETS.
- LINGUA, G., PEZZANO, G., 2013, *Introduzione*, in PEZZANO, G., SISTO, D. (eds.), *Immagini, immaginari e politica. Orizzonti simbolici del legame sociale*, Pisa, ETS, pp. 7-28.
- LYOTARD, J.-F., 1977, *Rudiments païens. Genre dissertatif*, Paris, Christian Bourgois; trad. it. di N. Coviello, *Rudimenti pagani. Genere dissertativo*, Bari, Dedalo, 1989.
- , 2012, *Pourquoi philosopher?*, Paris, PUF; trad. it. di R. Prezzo, *Perché la filosofia è necessaria*, Milano, Cortina, 2013.
- MARCONI, D., 2014, *Il mestiere di pensare. La filosofia nell'epoca del professionismo*, Torino, Einaudi.
- MELANDRI, E., 2007, *Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia*, Macerata, Quodlibet.
- MERLEAU-PONTY, M., 1945, *La Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard; trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani, 2003.
- NANCY, J.-L., 1994, *Les Muses*, Paris, Galilée; trad. it. di C. Tartarini, *Le Muse*, Reggio Emilia, Diabasis, 2006.
- , 1996, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée; trad. it. di D. Tarizzo, *Essere singolare plurale*, Torino, Einaudi, 2001.
- NATOLI, S., 2004, *Parole della filosofia o dell'arte di meditare*, Milano, Feltrinelli.
- PAREYSON, L., 1988, *Eстетica. Teoria della formatività*, Milano, Bompiani.
- PEZZANO, G., 2014, *L'idealismo (meta)fisico di Platone. Tra Genesis e Geltung*, in MUNI, A. (ed.), *Platone nel pensiero moderno e contemporaneo*, Villasanta (MB), Limina Mentis, vol. 2, pp. 115-145.

- , 2016, *Pesci fuor d'acqua. Per un'antropologia critica degli immaginari sociali* (in pubblicazione).
- ROBIN, L., 1923, *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Albin Michel; trad. it. di P. Serini, *Storia del pensiero greco*, Torino, Einaudi, 1951.
- RONCHI, R., 2013, *Brecht. Introduzione alla filosofia*, Milano, et. al.
- SCHELER, M., 1976, *Idealismus–Realismus* [1927], in ID., *Gesammelte Werke*, Bern, Francke, Bd. 9, pp. 183–241; trad. it. di F. Bosio, *Idealismo Realismo*, Napoli, Il Tripode, 1995.
- STIEGLER, B., 1994, *La technique et le temps. 1. La faute d'Épiméthée*, Paris, Galilée.
- SZONDI, P., 1970, *Hölderlin–Studien*, Frankfurt am Main, Insel; trad. it. di R. Buzzo Margari, *Poetica dell'idealismo tedesco*, Torino, Einaudi, 1974.
- VATTIMO, G., 1985, *La fine della modernità*, Milano, Garzanti.
- , 1994, *Oltre l'interpretazione*, Roma–Bari, Laterza.
- , 2003, *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, Milano, Garzanti.
- , 2012, *Della realtà. Fini della filosofia*, Milano, Garzanti.
- VATTIMO, G., ZABALA, S., 2011, *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*, New York, Columbia University Press; trad. it. di E. Corrente, *Comunismo ermeneutico. Da Heidegger a Marx*, Milano, Garzanti, 2014.
- WALDENFELS, B., 2011, *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, a cura di U. Perone, Torino, Rosenberg & Sellier.
- WILLIAMSON, T., 2007, *The Philosophy of Philosophy*, Oxford, Blackwell.
- ŽIŽEK, S., 2003, *Organs without bodies. On Deleuze and Consequences*, New York, Routledge; trad. it. di M. Grosoli, *Organi senza corpi. Deleuze e le sue implicazioni*, Napoli, La scuola di Pitagora, 2012.