



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

This accepted author manuscript is copyrighted. Changes resulting from the publishing process – such as editing, corrections, structural formatting, and other quality control mechanisms – are not reflected in this version of the text. For any quotation, please refer to the definitive version published in:

Anna Marina Mariani (a cura di), *Impegnarsi. Adulti e giovani: nessuno escluso*, edizioni junior, Parma 2014, pp. 35-42

Luca Bertolino

Mi impegno? Ci impegniamo! **L'anelito del soggetto e il coro dei soggetti erranti***

1. La crisi del soggetto

L'impegno è innanzitutto e soprattutto una questione soggettiva, perché riguarda colei o colui che appunto *si* impegna. Si potrebbe obiettare che l'obbligazione scaturente dall'impegno assunto nei riguardi di terzi è, nel suo costituirsi economico-giuridico, eminentemente oggettiva: si tratta però, a mio avviso, esattamente della oggettivazione di un vincolo morale soggettivo, che trova dunque in essa una conferma. Chi si impegna – volendo qui richiamare il linguaggio specifico dell'esistenzialismo – è cioè il soggetto che sceglie, che decide, il cui essere è sempre coinvolto, implicato di continuo in un progetto di realizzazione di sé: «[i]l mio progetto ultimo e iniziale» – scrive in maniera emblematica Jean-Paul Sartre (2008 [ed. or. 1943], pp. 531 s.) – «è [...] sempre lo schizzo di una soluzione del problema dell'essere [...]: noi *siamo* questa soluzione, la facciamo esistere mediante il nostro impegno stesso e non sapremmo dunque coglierla che vivendola».

Questa lettura dell'impegno appare oggi messa fortemente in discussione dalla cosiddetta crisi del soggetto, laddove il riferimento è alla lezione di Paul Ricoeur e a quella della filosofia postmoderna francese.

A Ricoeur (1991 [ed. or. 1965], pp. 42-46) si deve il felice riconoscimento di una «scuola del sospetto», dominata da tre maestri a prima vista tra loro distanti quanto a metodo e intenzioni: Marx, Nietzsche e Freud. Essi sarebbero tuttavia accomunati da un atteggiamento programmaticamente smascherante sia la nozione oggettiva di verità, portato di mistificazioni, sia in particolare l'evidenza della coscienza cartesiana, da loro ritenuta «falsa», non trasparente a se stessa. Marx individua storicamente nell'alienazione economica la sovrastruttura che determina la realtà, Nietzsche indica genealogicamente nella volontà di potenza la chiave per comprendere le maschere indossate dal soggetto, Freud ricerca psicoanaliticamente le pulsioni che determinano a livello inconscio pensieri e comportamenti. Con ciò i maestri del sospetto sarebbero indotti ad ammettere la necessità di un metodo di decifrazione rispettivamente dell'essere sociale, della volontà di potenza e dello psichismo inconscio, metodo che dischiude a Ricoeur (1986-1988 [ed. or. 1983-1985] e 1993 [ed. or. 1990]) la possibilità per una ermeneutica del sé nella mutevolezza temporale della sua identità narrativa e nel suo rapporto costitutivo con l'altro.

Anche Michel Foucault (1996 [ed. or. 1967], pp. 137-146) si riferisce alle «tecniche di interpretazione» di Marx, Nietzsche e Freud, i quali criticerebbero, ciascuno a proprio modo, l'interiorità della coscienza borghese aprendo spazi per una «profondità» esteriore; segnala anche, per altro verso, il rischio nichilistico di una ermeneutica infinita, ripiegata su di sé e risolta in sé, incapace di giungere a un termine ultimo, sicché si potrebbe concludere che non vi sia niente di primario da interpretare e che il referente dell'interpretazione sia destinato a dissolversi nell'esperienza della follia.

* Il presente saggio costituisce una rielaborazione e un ampliamento di quanto già apparso con il titolo “Mi impegno”. Note sull'“anelito” del soggetto”, in *Nuova Secondaria*, XXXI (2014), 10, pp. 46-50.

Più di altre correnti filosofiche, del resto, il pensiero postmoderno di matrice francese ha denunciato la disfatta della ragione moderna e proclamato la crisi del soggetto: giudica infatti non più credibili le «metanarrazioni», cioè i grandi racconti universalistici attraverso i quali il sapere moderno ha via via preteso di legittimarsi, come per esempio «l'ermeneutica del senso, l'emancipazione del soggetto razionale o lavoratore, lo sviluppo della ricchezza» (Lyotard, 1981 [ed. or. 1979], p. 5); persegue un pensiero della differenza in sé, di contro a quello rappresentativo che la vorrebbe invece “assoggettare” all'identità del concetto (Deleuze, 1997 [ed. or. 1968]); non ultimo, intende la realtà come insieme di flussi e di interruzioni di flussi pulsionali su un «corpo senza organi», come un campo energetico attraversato da intensità, da pulsioni erranti che non hanno né origine né meta e che tanto meno sono ascrivibili a un soggetto (Deleuze, Guattari, 2002 [ed. or. 1972] e 2003 [ed. or. 1980]). Risultato dell'incrocio casuale e transitorio di tali traiettorie pulsionali, tra loro continuamente interscambiabili, è il capitalismo civilizzato, «macchina moderna immanente, che decodifica i flussi sul corpo pieno del capitale-danaro» (Deleuze, Guattari, 2002 [ed. or. 1972], p. 298), riassorbendo nella circolazione anonima, amorfa, indifferenziata del capitale ogni posizione e ogni opposizione, o – detto altrimenti – qualsivoglia richiesta di identità e di permanenza che pretenda di elevarsi a limite del sistema, ma che subito è fagocitata da quest'ultimo mediante uno spostamento del limite.

2. Quale impegno?

Se nella dominante cultura postmoderna, che vede gli esseri umani errare senza tregua sulla superficie del libero (*sic*) mercato, il soggetto – si è provato a evidenziarlo – è destituito di ogni potere di decisione e di azione rilevanti sugli eventi, quale significato può avere il suo impegno? La tesi che tratteggio nel seguito è che esso sia da interpretarsi nell'ottica di una ridefinizione della categoria di soggettività.

Non è un caso che si assista oggi al dilagare sul piano dei costumi dell'individualismo e sul piano socio-politico di ideologie a esso funzionali, su tutte quella dell'utilitarismo, teoria del resto predominante, con diverse declinazioni, anche fra le etiche contemporanee. Sembra quasi che così facendo si voglia avvalorare una concezione ancora forte del soggetto, in opposizione alla postmoderna presa d'atto della sua dissoluzione. L'individualità che intende affermarsi è però parente assai lontana di quella moderna: l'individuo postmoderno non rivendica infatti il proprio interesse di *landowner* o la propria dignità di *citoyen*, ma pretende il riconoscimento e l'appagamento del proprio desiderio, presentandosi come portatore esclusivamente di diritti, del tutto slegati dal corrispettivo giuridico del dovere (Poma, 2014, pp. 247-249). Egli si richiama a un principio di utilità fondato sull'edonismo psicologico e persegue la massima felicità concependola, a ben vedere, nella forma il più individuale possibile, tanto è vero che la più seria minaccia per l'utilitarismo, che vuole invece la misura del giusto e dell'ingiusto fissata dalla «*più grande felicità per il maggior numero di persone*» (Bentham, 1990 [ed. or. 1776], p. 37)¹, è rappresentata dall'egoismo morale². È allora sufficiente

¹ Sulla storia di questa nota formulazione algebrico-morale dell'utilitarismo rimane classico il contributo di Robert Shackleton (1972).

² Senza entrare nel merito delle diverse concezioni antropologiche sottese alle teorie etiche, rilevo quanto risulterebbe feconda una comprensione del soggetto a partire dal suo essere sempre in relazione, anziché ridurlo

rinviate ai lavori del sociologo Zygmunt Bauman (2002 [ed. or. 2000], 2007 e 2008 [ed. or. 2007]) per prendere contezza di come, nella «modernità liquida», la rivendicazione individualistica di soggettività sia solo apparente e l'«*homo consumens*» sia, piuttosto che soggetto, oggetto del sistema degli scambi: il mercato alimenta infatti i propri flussi mediante una strategia di frustrazione del desiderio individuale, cosicché lo «sciame inquieto dei consumatori», affannati dai molti impegni perché condannati alla ricerca compulsiva di “novità”, è del tutto sottomesso all'imperativo consumistico.

Certo vi è anche chi non condivide affatto la decifrazione della contemporaneità suggerita dalla filosofia postmoderna e dunque misconosce gli esiti che da essa ne scaturirebbero. Si assiste così alla riproposizione di categorie tradizionali inscritte in una concezione teleologica – nel giudizio di alcuni positiva, secondo altri negativa – della realtà; in relazione a questa teleologia acquista o perde senso l'azione del soggetto, pensato ancora, reazionariamente, come *compos sui*. In siffatti casi l'accento cade soprattutto sul disimpegno, per un verso pesantemente censurato come assenza di direzione o come fuga dal mondo, per l'altro benevolmente inteso come *buen retiro* o come sofferto silenzio. Alla lettura ottimistica circa il potere del soggetto di influire sulla realtà si affianca cioè, rovescio della stessa medaglia, quella pessimistica circa un mondo che è destinato all'annichilimento e dal quale è preferibile ritrarsi. Si tratta all'evidenza di interpretazioni moderne, le quali, per il loro rifiuto di interloquire con la cultura postmoderna e di riconoscere le modificazioni in essa intervenute, finiscono a mio parere “fuori gioco”, al pari delle categorie, tradizionalmente intese, di cui si avvalgono (a titolo paradigmatico, per citarne alcune toccate dal presente discorso, quelle di soggetto, di identità, di sistema, di teleologia).

Non mancano, infine, proposte avanzate dagli stessi teorici del postmoderno, per quanto esse risultino più critiche e “distruttive” che non realmente costruttive: penso per esempio alla foucaultiana «cura di sé» e alla «schizofrenia» valorizzata da Gilles Deleuze e Félix Guattari. Foucault (1985 [ed. or. 1984] e 2003 [ed. or. 2001]) propugna, come pratica di resistenza ai dispositivi di potere e alle forme di autosorveglianza della società disciplinare, una strategia di soggettivazione incentrata sul prendersi cura di se stessi: nel suo giudizio, occorre abbandonare il sapere del soggetto su di sé in quanto oggetto, per ritornare all'antico esercizio filosofico su se stessi in quanto soggetti, imparando a disconoscersi continuamente rispetto a ogni forma di identificazione operata dalla cultura disciplinare. Gli autori dei due volumi di *Capitalismo e schizofrenia*, per parte loro, individuano in quest'ultima una visione del reale caratterizzata da una energetica della differenza, in grado cioè di liberare i flussi del desiderio e di rigettare ogni forma di limite e capace, di conseguenza, di scardinare il sistema capitalistico: «la fuga schizofrenica» – scrivono – «non consiste solo nell'allontanarsi dal sociale, nel vivere ai margini: essa fa fuggire il sociale attraverso la molteplicità dei fori che lo rodono e lo trapassano, sempre in presa diretta su di esso, sempre in atto di disporre ovunque le cariche molecolari che faranno saltare quel che deve saltare, cadere quel che deve cadere, fuggire quel che deve fuggire, assicurando in ogni punto la conversione della schizofrenia come processo in forza effettivamente rivoluzionaria» (Deleuze, Guattari, 2002 [ed. or. 1972], pp. 390 s.; tr. it. parzialmente modificata).

all'unica dimensione, se pure di indubbio rilievo, dell'individualità. Le considerazioni che avanzo nel paragrafo conclusivo del presente contributo sono appunto svolte in una prospettiva antropologica di tipo relazionale.

3. L'“anelito” del soggetto

Impegnarsi significa allora trovare il coraggio – per ricordare in questa sede, nella scia di Deleuze e Guattari (ivi, p. 391), l'insegnamento di Maurice Blanchot (2010 [ed. or. 1971], p. 242) – di «accettare di fuggire piuttosto che vivere quietamente e ipocritamente in falsi rifugi»? A me sembra che nell'attuale cultura postmoderna, se si voglia provare a dare risposta a «questioni concrete [...] che si preoccupano meno del *perché* delle cose che del loro *come*» (Foucault, 2012 [ed. or. 1977], p. 6), l'impegno da assumersi per ridefinire la soggettività consista, più che nel percorrere i sentieri della resistenza al potere disciplinare o le vie della fuga schizofrenica, nel coltivare l'“anelito” del soggetto, vale a dire il rapporto con la presenza di un'assenza³.

Con *anelito* indico una forma del desiderio, una pulsione patica elevata concettualmente a sentimento. Come ogni desiderare, l'anelito implica la mancanza di ciò che si desidera; a differenza di ogni altro desiderare, non conosce ciò che desidera. È diverso dalla “nostalgia”, dal desiderio di ritornare a qualcosa di assente che si è conosciuto o posseduto lontano nel tempo; parimenti è altro dallo “struggimento”, dal desiderio di desiderare caratteristico del romanticismo quale categoria psicologica: mentre la *Sehnsucht* romantica trova paradossale appagamento nell'inquietudine derivante dall'irrealizzabilità del desiderare ed è pertanto desiderio che acuisce volutamente l'assenza di ciò che è desiderato (Mittner, 1964, pp. 698-701), l'anelito potrebbe non avere mai quiete, ma è desiderio che si realizza pienamente nel rapporto con l'assenza. Esso è, insomma, proteso verso qualcosa che non si sa come è, ma che nondimeno è presente nella forma della propria assenza.

Anelito *del soggetto* deve essere poi inteso allo stesso tempo come genitivo soggettivo e come genitivo oggettivo: è l'anelito dell'essere umano verso la soggettività, verso la forma che è sua propria. Mi sembra così potersi delineare un orizzonte di senso capace di raccogliere e di selezionare, senza dialettizzarli, gerarchizzarli e ridurli a identità, desideri, azioni e pensieri che potranno crescere, come auspicato da Foucault, per proliferazione, giustapposizione e disgiunzione, in forma sempre multipla, differente, dinamicamente fluida (Foucault, 2012 [ed. or. 1977], p. 10). In questo orizzonte regolativo, che continuamente si sposta con il crescere dei desideri, delle azioni e dei pensieri prodotti, sono chiamati a muoversi le donne e gli uomini contemporanei, nomadi senza identità, che non appariranno però più come stranieri incapaci tra loro di relazione⁴, bensì saranno accomunati dal vivere la propria dispersione e la propria disparatezza.

«Deh peregrini che anelanti andate», si sarebbe tentati di chiosare, modulando il titolo del sonetto dantesco che compare nel capitolo XL della *Vita Nova*: nell'introdurre il sonetto, infatti, il Poeta chiarisce che il vocabolo “peregrino” deve essere inteso non nel senso ristretto di chi si reca in Galizia alla tomba di san Giacomo, la cui «sepultura [...] fue più lontana della sua patria che d'alcuno altro apostolo», bensì nella più ampia accezione di chi si trova «fuori de la sua patria», dunque – rilevo – in un significato prossimo a quello originario del latino *peregrinus* (termine composto di *per* e *ager*), cioè di viandante, di persona che va errando qua e là attraverso i campi. Sennonché, se la preoccupazione di Dante è segnalare un andare che non è solamente «al servizio dell'Altissimo», vale a dire non solo quello dei pere-

³ Sono debitore, per la proposta che segue, ad Andrea Poma (2006a, 2006b, 2009, 2011, 2014), la cui idea di «*Sehnsucht*» traduco qui con “anelito”.

⁴ Declino in tal modo l'immagine degli «stranieri morali» suggerita da Hugo Tristram Engelhardt Jr. (1999 [ed. or. 1996²], pp. 39 ss.).

grini diretti a Santiago di Compostela, dei palmieri di ritorno dalla Terra Santa con il proprio ramo di palma, dei romei in viaggio verso Roma, anche il significato da lui attribuito alla *peregrinatio* appare oggi vacillare: non si è infatti più fuori da una patria, semplicemente perché non si sa cosa sia una patria; non si è lontano da una casa, semplicemente perché si vive in un'«epoca senza casa», riproponendo qui una categoria concettuale suggerita da Martin Buber (2004 [ed. or. 1943], p. 15); neppure è possibile guardare, una volta constatata l'assenza di una «città stabile», a una «città futura» (*Eb* 13,14), o detto altrimenti a un viaggio meta-storico, come quello della *Divina Commedia*, verso la visione della gloria paradisiaca, perché dell'Eden perduto si è voluta cancellare ogni memoria. Davvero il problema dell'essere umano, il quale aspira a una dimora e a un orientamento che non conosce, ma che sono comunque a lui presenti nella loro assenza, è sollevato nella postmodernità in maniera radicale, giacché investe la possibilità di pensare se stessi come soggetti costituiti e facilmente identificabili.

4. Il coro dei soggetti erranti

Eppure – questo l'invito che in conclusione desidero avanzare – si è ancora, a maggior ragione e in modo nuovo, chiamati a essere viandanti, in qualche modo pellegrini anche in senso religioso. Quanto più la dispersione e la dispartezza saranno infatti estreme, tanto più i soggetti erranti saranno in grado di esperire l'anelito all'unità della forma, di assumerlo come compito e fine del loro errare. Tanto più, inoltre, sapranno riconoscere i racconti di esperienze simili, la parola anelante che di volta in volta interpella e che sempre attende risposta.

Potranno cioè raccontarsi, mi piace immaginare come nomadi presso un'oasi ristoratrice o come vagabondi intorno al fuoco della sera, «miliardi di storie, piccole e meno piccole», perché – lo chiarisce Jean-François Lyotard stesso (1987 [ed. or. 1986], p. 29) – il venire meno della credibilità della grande narrazione a funzione legittimante non esclude che le storie – al plurale, si badi bene – possano «continuare a fungere da trama del tessuto della vita quotidiana». O ancora, come navigatori postmoderni, potranno cantare, nelle taverne in cui ripiegheranno in occasione dei loro diversi approdi, la propria rotta incerta verso una meta che non conoscono, verso un'isola di cui sanno a mala pena il nome. In tal senso mi sia consentito richiamare, forzandone in parte l'interpretazione, le parole con cui Constantinos Kavafis (1992, pp. 62-65) descrive, in una poesia del 1911, la navigazione che si deve intraprendere verso *Itaca*, ciascuno verso la propria Itaca: «Quando ti metterai in viaggio per Itaca / devi augurarti che la strada sia lunga / fertile in avventure e in esperienze [...]. // Sempre devi avere in mente Itaca – / raggiungerla sia il pensiero costante. / Soprattutto, non affrettare il viaggio [...]. // Itaca ti ha dato il bel viaggio, / senza di lei mai ti saresti messo / in viaggio: che cos'altro ti aspetti? // E se la trovi povera, non per questo Itaca ti avrà deluso. / Fatto ormai savio, con tutta la tua esperienza addosso / già tu avrai capito ciò che Itaca vuole significare». Kavafis pensa evidentemente al navigare verso una meta conosciuta, ma mi sembra presentare il viaggio verso di essa non come segnato dalla nostalgia del ritorno, quanto come veleggiare anelante produttivo di esperienze.

Non solo le narrazioni e il canto individuali saranno facilmente riconoscibili come quelli propri, ma forse si potrà anche fare trascolorare l'anelito nella preghiera corale, riscoprendo dimensioni di pellegrinaggi antichi. L'anelito dei soggetti erranti si trasformerà così nel coro di coloro che si impegnano nella comune tensione verso la forma presente in quanto assente, finanche nella speranza di una presenza che riempia l'assenza. Nella salmodia le singole voci si raccoglieranno in polifonia; ciascuno canterà secondo la propria melodia, ma tutte le melo-

die si inseriranno nello stesso ritmo e si legheranno in una sola armonia; risuonerà l'unisono, espressione del popolo che è pellegrino sulla faccia della terra. Come insegna Franz Rosenzweig (1985 [ed. or. 1921], p. 249), «[i]nvece che come una narrazione, protesa dal narratore alla cosa, invece che come un dialogo che si muove avanti e indietro tra i due, la grammatica questa volta si presenta come un canto che cresce strofa dopo strofa. Ed è un cantare originario, che è sempre un cantare di più persone insieme; il singolo non canta; [...] è canto a più voci con uguale suono e respiro, e la forma di questa comunanza del canto sta al di sopra di ogni contenuto del canto. Anzi il contenuto poi non è altro che la giustificazione per questa forma che assume». I nominativi troveranno unificazione nel dativo a cui si rivolgeranno; le voci individuali, le singolarità dell'io e del tu, passeranno, attraverso il duale del loro vicendevole spronarsi, alla totalità del noi, non soltanto avvicinandosi a ciò che è assente, ma in qualche modo rendendo anche possibile l'esperienza limite di incontrarlo: «qualcosa ti tocca, come una mano; si protende verso di te, vuole essere afferrata – e ci vuole un così incredibile coraggio per afferrarla e lasciarsi trarre da essa fuori dalle tenebre! Avviene la redenzione» (Buber, 1964 [ed. or. 1936], p. 860).

Bibliografia

- Bauman Z. (2002), *Modernità liquida*, tr. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Liquid modernity*, 2000).
- Bauman Z. (2007), *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, tr. it. di M. de Carneri e P. Boccagni, Erickson, Gardolo.
- Bauman Z. (2008), *Consumo, dunque sono*, tr. it. di M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Consuming life*, 2007).
- Bentham J. (1990), *Un frammento sul governo*, tr. it. di S. e S. Marcucci, Giuffrè, Milano (ed. or. *A fragment on government*, 1776).
- Blanchot M. (2010), *L'amicizia*, tr. it. di R. Cuomo e M. Ghidoni, Marietti 1820, Genova-Milano (ed. or. *L'amitié*, 1971).
- Buber M. (1964), "Der Mensch von heute und die jüdische Bibel", in Id., *Werke. II. Schriften zur Bibel*, Kösel-Verlag / Lambert Schneider, München / Heidelberg, pp. 847-869 (ed. or. "Der Mensch von heute und die jüdische Bibel", in M. Buber, F. Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, 1936, pp. 13-45).
- Buber M. (2004), *Il problema dell'uomo*, tr. it. di F.S. Pignagnoli, revisione di I. Kajon, Marietti 1820, Genova-Milano (ed. or. *Beaiot ha-adam*, 1943).
- Deleuze G. (1997), *Differenza e ripetizione*, tr. it. di G. Guglielmi, revisione di G. Antonello e A.M. Morazzoni, Raffaello Cortina, Milano (ed. or. *Différence et répétition*, 1968).
- Deleuze G., Guattari F. (2002), *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino (ed. or. *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, 1972).
- Deleuze G., Guattari F. (2003), *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it. di G. Passerone, Cooper & Castelvechi, Roma (ed. or. *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, 1980).
- Engelhardt H.T. Jr. (1999), *Manuale di bioetica*, tr. it. di S. Rini, il Saggiatore, Milano (ed. or. *The foundations of bioethics*, 1996²).
- Foucault M. (1985), *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, tr. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano (ed. or. *Le souci de soi. Histoire de la sexualité 3*, 1984).

- Foucault M. (1996), “Nietzsche, Freud, Marx”, in Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. I. 1961-1970. Follia, scrittura, discorso*, tr. it. di G. Costa, Feltrinelli, Milano, pp. 137-146 (ed. or. “Nietzsche, Freud, Marx”, in G. Deleuze (a cura di), *Nietzsche. Cahiers de Royaumont*, 1967, pp. 183-192).
- Foucault M. (2003), *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano (ed. or. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, 2001).
- Foucault M. (2012), *Introduzione alla vita non fascista* (ebook: http://maldoror.no-blogs.org/files/2012/08/Foucault_IntroduzioneAllaVitaNonFascista.pdf), tr. it. di C. Mangone, Maldoror Press, s.l. (ed. or. “Preface”, tr. ingl. di R. Hurley, M. Seem, H.R. Lane, in G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and schizophrenia*, 1977, pp. xi-xiv).
- Kavafis C. (1992), *Settantacinque poesie*, tr. it. di N. Risi e M. Dalmàti, Einaudi, Torino.
- Liotard J.-F. (1981), *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, tr. it. di C. Formenti, Feltrinelli, Milano (ed. or. *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, 1979).
- Liotard J.-F. (1987), *Il postmoderno spiegato ai bambini*, tr. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano (ed. or. *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, 1986).
- Mittner L. (1964), *Storia della letteratura tedesca. II. Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)*, Einaudi, Torino.
- Poma A. (2006a), “Unity of the heart and scattered self: a postmodern reading of Buber’s doctrine of evil”, in M. Zank (a cura di), *New perspectives on Martin Buber*, Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 165-174.
- Poma A. (2006b), “Yearning for form: Hermann Cohen in postmodernism”, tr. ingl. di J. Denton, in Id., *Yearning for form and other essays on Hermann Cohen’s thought*, Springer, Dordrecht, pp. 313-379.
- Poma A. (2009), “La differenza etica. Sapienza sotto il sole e sapienza del cuore”, in F. Bonicalzi, G. Dalmasso (a cura di), *Etica e ontologia. Fatto, valore, soggetto*, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 81-95.
- Poma A. (2011), “‘Spieglein, Spieglein an der Wand’. Das bürgerliche Bewusstsein als Lüge und die Irrungen des gebrochenen Subjekts”, tr. ted. di L. Schröder, in Ch. Krijnen, K.W. Zeidler (a cura di), *Gegenstandsbestimmung und Selbstgestaltung. Transzendentalphilosophie im Anschluss an Werner Flach*, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 263-282.
- Poma A. (2014), *Cadenze. Note filosofiche per la postmodernità*, Mimesis, Milano-Udine.
- Ricoeur P. (1986-1988), *Tempo e racconto*, 3 voll., tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano (ed. or. *Temps et récit*, 1983-1985).
- Ricoeur P. (1991), *Dell’interpretazione. Saggio su Freud*, tr. it. di E. Renzi, il melangolo, Genova (ed. or. *De l’interprétation. Essai sur Freud*, 1965).
- Ricoeur P. (1993), *Sé come un altro*, tr. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano (ed. or. *Soi-même comme un autre*, 1990).
- Rosenzweig F. (1985), *La stella della redenzione*, tr. it. di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato (ed. or. *Der Stern der Erlösung*, 1921).
- Sartre J.-P. (2008), *L’essere e il nulla*, tr. it. di G. Del Bo, revisione di F. Fergnani e M. Lazari, il Saggiatore, Milano (ed. or. *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, 1943).
- Shackleton R. (1972), “The greatest happiness of the greatest number: the history of Bentham’s phrase”, in *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, 90, pp. 1461-1482.