



ARTICOLO

Per una filosofia come pensiero critico

Stefano Righetti

Scopo del presente intervento è una riflessione (a partire da alcuni autori come Heidegger, Kojève e Marcuse) sulla condizione della filosofia all'interno dell'attuale contesto culturale e sociale. La tesi qui proposta è che, di fronte alle problematiche che attraversano le attuali società occidentali, la filosofia debba riscoprire il ruolo che era stato del pensiero critico (e che una particolare tradizione – da ultimo quella francofortese – le aveva riconosciuto), superando la distanza dai problemi del *contingente*, di cui la filosofia ha voluto fare, a partire da un certo momento storico, la cifra principale del suo esercizio.

Purpose of this essay is offer a reflection (starting from some authors such Heidegger, Kojève and Marcuse) on the condition of philosophy within the current cultural and social context. The thesis proposed here is that, faced with the problems affecting Western societies, philosophy must rediscover the role that had been played by critical thinking (in particular by the thinking of Frankfurt School), overcoming the distance from the problems of contingent, of which philosophy has made (starting from a certain historical moment), the main feature of its exercise.

Parole chiave: pensiero critico, Marcuse, Kojève, Heidegger, Scuola di Francoforte

Keywords: critical thinking, Marcuse, Kojève, Heidegger, Frankfurt School

Peer review

Submitted 15/11/2022

Accepted 18/01/2023

Published 16/03/2023

Open access

© 2023 | Attribution - Non commercial - Non derivatives (IT)

Cita come Stefano Righetti, *Per una filosofia come pensiero critico* in Rivista DILEF - II, 2022/2 (gennaio-dicembre), pp. 63-72. 10.35948/DILEF/2023.4313

DOI 10.35948/DILEF/2023.4313

Se oggi volessimo attribuire un significato allo studio della filosofia resteremmo forse imprigionati nel labirinto di tutte le definizioni possibili in cui la filosofia attualmente si declina. Ma più che rappresentare una ricchezza, questa complessità sembra accompagnarsi, da alcuni decenni, a una generale perdita di centralità, da cui è probabilmente derivato anche il bisogno di reclamare, per la filosofia, una sorta di specializzazione utile, a suo modo “integrabile”, nell’ambito dell’attuale sistema produttivo – certamente molto più di quanto questa necessità non sia stata posta in passato.

Uno dei problemi principali, se non il problema principale, con cui la filosofia deve comunque fare i conti, quando vuol essere riconosciuta e accolta all’interno di quello che chiamiamo il contesto produttivo, è che non sembra esistere, in realtà, una professione della filosofia in quanto tale; o per la quale si possa dire che una certa persona è impiegata in quanto filosofa – a parte ovviamente l’insegnamento o poco altro. Mentre esiste, viceversa, un lavoro filosofico che si condensa in saggi, pubblicazioni, interventi – lavoro che va quindi ben al di là dell’insegnamento stesso, e del quale rimane tuttavia dubbia (o difficilmente dimostrabile) la necessità e l’utilità in termini «di mercato».

La condizione attuale sembra quindi porre la ricerca filosofica di fronte a due possibilità e a due vie divergenti. Da un lato, quella di una filosofia che ricerca (legittimamente) la strada di un’integrazione che possiamo definire, a vario titolo, *produttiva* della filosofia stessa. E che ricerca anche uno spazio all’interno di quello che viene comunemente chiamato il «mondo del lavoro». Questa posizione ha avuto come prima conseguenza quella di determinare un allargamento dei vari ambiti disciplinari della filosofia, con la creazione di indirizzi sempre più specialistici (com’è avvenuto per esempio nella comunicazione). Ed è uno sviluppo che si è talmente ampliato, che più che parlare *di* filosofia oggi dovremmo parlare forse più correttamente *delle* filosofie, allo stesso modo in cui è divenuto ormai superficiale parlare in modo generico di medicina o d’ingegneria.

All’opposto di questa declinazione, che appare però sempre più richiesta alla filosofia (soprattutto a giustificazione dei suoi corsi di studio), rimane quella di una filosofia che sembra invece mantenere in alcuni contesti, e su un piano meno specialistico (anche se è un piano che ha avuto negli ultimi quindici o vent’anni un’evidente crescita di interesse), un valore differente. Un valore che continua a attribuire alla filosofia una qualità e una funzione, possiamo dire, di tipo tradizionale (o quella che si considera essere, anche qui un po’ genericamente, la sua funzione tradizionale). Quella in cui la filosofia si offre, o viene interpellata, come un insieme di risposte alle questioni fondamentali dell’esistenza (in termini che paiono per molti versi sostitutivi della stessa psicologia). Per esempio, come commento ai principali temi d’attualità; alle urgenze riguardo alle questioni etiche, morali e del diritto; e in forme che sono spesso (e sono anzi sempre di più) delle forme-spettacolo della filosofia – televisive,

teatrali, ecc. Sennonché, proprio questa eterogenea molteplicità di pratiche, nelle quali la filosofia oggi si declina, rende la domanda sul ruolo della filosofia forse ancora più urgente e necessaria.

Non è un problema nuovo, come sappiamo. La domanda sul ruolo della filosofia è stata avanzata più volte nel corso della storia occidentale. Se l'è già posta per esempio Heidegger in almeno due occasioni importanti. La prima, nel famoso confronto con Cassirer del 1929 sul destino della filosofia nell'epoca della razionalità tecnica e scientifica. La seconda, nei corsi tenuti fra il 1951 e il 1952, in un contesto politico e sociale del tutto diverso, e pubblicati con il famoso titolo di *Was heisst Denken*¹.

In quest'ultimo caso, Heidegger iniziava la sua riflessione a partire da una constatazione che, in quella condizione storica – siamo appunto all'inizio degli anni 50 –, poteva sembrare a tutti gli effetti una constatazione positiva circa la salute (e forse anche la necessità) degli studi filosofici. Heidegger partiva infatti dalla constatazione che nel fermento culturale e sociale di quegli anni la filosofia sembrava incontrare, presso quello che si chiama comunemente “*il pubblico*”, un interesse sempre più ampio e diffuso: «nessuno può negare – scriveva infatti Heidegger – che oggi c'è un interesse per la filosofia»².

La frase successiva a quella valutazione (apparentemente positiva) di Heidegger avanza però subito un dubbio sulla natura di quell'interesse. Ed è una frase in cui possiamo già leggere anche un giudizio su quella che sarebbe presto diventata (o che stava già diventando) la nuova cultura di massa del dopoguerra: «C'è ancora oggi qualcosa – scrive infatti Heidegger – a cui l'uomo non si interessi, nel senso appunto in cui egli intende l'“interessarsi”?»³. In quell'interesse Heidegger vedeva infatti un atteggiamento che doveva diventare caratteristico di quello che si sarebbe presto chiamato il *consumatore*. L'atteggiamento particolare, scrive Heidegger, che «ci permette un momento dopo, di essere già indifferenti e di pensare a qualcos'altro, che ci importa altrettanto poco del precedente»⁴. Quell'interesse non è infatti per Heidegger nient'altro che una *moda*. E come per ogni moda, anche l'interesse per la filosofia non dice quindi nulla (e non può dire nulla) su ciò di cui una moda si interessa – se non indicarci che cosa si intenda ormai, nell'epoca e nella società attuali, quando diciamo che c'è un interesse per la filosofia.

Tra la riflessione del '29 con Cassirer e quella del '51 possiamo dire che la posizione di Heidegger rimanga sostanzialmente immutata: la filosofia deve rivendicarsi come un sapere che rifiuta e che si sottrae a qualunque rapporto troppo ravvicinato con il mondo pratico del quotidiano. Il che pone la necessità che la filosofia sia coltivata, secondo Heidegger, come *distanza* e come *interiorità*. Solo attraverso questa particolare distanza interiore, spiega Heidegger, la «parola» può essere richiamata al suo «dire essenziale», nel «gioco» interpretativo del linguaggio⁵. In questa funzione, che avvicina apertamente la filosofia alla dimensione dell'arte e della poesia, la filosofia è allora chiamata a definire sé stessa anzitutto come possibilità (e, possiamo

dire, come capacità, oltre che come volontà) di rimanere ai *margini*. Ai margini, oltre che della definizione corrente delle cose, anche della loro funzione pratica. Nel senso quindi del confine che il margine esprime; ma anche, e soprattutto, nel senso della differenza che il confine implica.

Tale posizione mostra peraltro un vantaggio: quello di consentire alla filosofia di sfuggire alla fatidica domanda «a cosa serve la filosofia» – domanda che nel nostro contesto sociale definisce il valore di ogni attività secondo il suo principio di *necessità* o, meglio, di quella che viene chiamata più prosaicamente «domanda di mercato». Principio che, come sappiamo, è del tutto moderno. Gli Antichi non avevano certamente bisogno di porsi il problema dell'utilità della filosofia, nel senso che questa domanda ha assunto oggi per noi. Forse, potremmo aggiungere, non se la ponevano affatto: sarebbe stata, alle loro orecchie, una domanda per molti versi sciocca, per non dire ingrata. L'utilità della filosofia era per gli Antichi necessariamente implicita al suo stesso esercizio: corrispondeva alla necessità del sapere o, più esattamente, della *sapienza* – che in quanto tale comprendeva, oltre che la conoscenza delle cose del mondo, anche l'etica, il pensiero e l'esercizio della virtù.

La domanda «a cosa serve la filosofia» è invece una domanda che diventa possibile, nella sua praticità moderna, solo nel momento in cui il valore di cui la filosofia era per gli Antichi l'espressione (cioè la sapienza e, quindi, la conoscenza) assume ambiti di riferimento che sono ormai completamente diversi – per lo più tecnici e scientifici. Il che contribuisce a definire senz'altro anche quel principio di marginalità della filosofia di cui parlavo prima e a cui Heidegger stesso si richiama.

Da Husserl in poi, possiamo dire che il problema della filosofia giri, in vario modo, intorno a questa doppia condizione: quella che fa della filosofia un sapere per molti versi residuale, chiamato a dover ri-definire ogni volta la propria funzione (se non addirittura a giustificarla rispetto a altre forme della conoscenza); e quella di un sapere che continua a rivendicare, nonostante la sua condizione residuale (o proprio in virtù di questa), la propria differenza e quindi la propria specificità.

Ma è evidente che l'apparentamento e la vicinanza con la poesia, che Heidegger rivendica (e che Husserl non avrebbe certo condiviso), sembra lasciare alla filosofia un'unica possibilità. Quella di doversi coltivare (come avviene appunto per la poesia) in una sorta di pura autonomia, priva di legami troppo stretti, o comunque non eccessivamente mediati, con il piano della contingenza: Lontana da qualsiasi principio di *utilità*. Se vogliamo, anche nel senso prossimo a quello che Bataille attribuiva alla «*dépense*»: quello di una ricchezza che brucia e che consuma quel che resta della propria luce, e nel cui bagliore sempre più flebile continuerebbe tuttavia a brillare (agli occhi di Heidegger) proprio quella domanda essenziale sull'essere che il mondo non è più in grado di accogliere.

Kojève, altro autore limite di quegli anni, nella sua lettura di Hegel durante i corsi tenuti dal 1933 al 1939 all'École Pratiques des Hautes Études⁶, indicava a sua volta una particolare condizione, raggiunta la quale si sarebbe data quella che Kojève

chiamava la scomparsa del Logos, del Discorso e, quindi, della filosofia dalla società e dalla cultura contemporanee e, di conseguenza, dalla Storia. Sono le stesse condizioni a partire dalle quali Marcuse avrebbe descritto l'esistenza del suo *One-dimensional man*⁷: quelle di un'umanità il cui desiderio (che per Kojève apriva la storia umana nei termini hegeliani della dialettica e del conflitto) è per Marcuse rimosso attraverso la soddisfazione del *consumo*. Una condizione sociale nella quale i bisogni sono facilmente soddisfatti dall'accesso ai beni e ai servizi, e in cui gli esseri umani sono sempre più dipendenti dal loro inquadramento produttivo – il che fa venire meno anche la necessità (oltre che il presupposto) della critica.

Per Kojève esiste infatti una condizione, raggiunta la quale anche il rapporto positivo tra pensiero, consapevolezza e bisogno viene meno. Quella in cui la situazione individuale diventa il semplice isolamento e la socialità che era garantita dal lavoro scompare. Sia perché il lavoro diventa in parte superfluo, come dicevamo prima (perché molti beni diventano facilmente accessibili con un minore lavoro, e di conseguenza viene meno anche l'angoscia e la paura per il mondo così com'è); e sia – possiamo aggiungere – perché il lavoro stesso viene meno, diventa sempre più raro, o assume forme talmente precarie che non consentono più alcuna reale socializzazione all'interno del lavoro stesso. E mancando questa socialità, mancando la socialità che il lavoro in particolare permette, concludeva Kojève, non possono prendere forma né Logos, né Discorso e neppure quella che Kojève chiamava qui la «Lotta liberatrice»⁸.

A quel punto, si può dire che alla filosofia non rimanga che specializzarsi nella particolare funzionalità produttiva di cui dicevo all'inizio – ma che con Nietzsche e Heidegger la filosofia ha però rifiutato; oppure declinarsi nell'autonomia di quella specializzazione interiore di cui parla Heidegger, ma che in quanto tale è a sua volta, dal punto di vista di Kojève, sempre più socialmente isolata e distante.

A partire dagli anni 80 e 90, e fino alla fine del secolo, la filosofia critica (che per molti aspetti si era riconosciuta in Francia, dopo la seconda guerra mondiale, nella posizione di Sartre, e poi di seguito in quello che si è chiamato il post-strutturalismo, e in Italia nell'Operismo e in molte espressioni di quella che è stata la *Nuova sinistra*), è andata lasciando sempre più spazio a un panorama differente, in cui la prefigurazione di Kojève è potuta sembrare acquisita come un dato di fatto, da posizioni tra loro anche distanti, come quelle di Fukuyama e di Lyotard.

Non è del resto un caso se la traduzione delle lezioni di Heidegger del '51 e '52 sia comparsa nel contesto italiano proprio alla fine degli anni 80, nell'ambito del *Pensiero debole*, in concomitanza con il ritirarsi della filosofia dall'impegno politico in senso stretto e in contrapposizione esplicita con il pensiero critico: con il pensiero della Scuola di Francoforte e, all'interno della Scuola di Francoforte, ancor più in particolare con il pensiero di Adorno e di Marcuse. A quel punto, in quel contesto ormai diverso, anche il rimprovero che Marcuse muoveva a Heidegger nella famosa intervista del 1977 sul suo maestro, poteva essere rovesciato contro la filosofia critica

e utilizzato per rivendicare una libertà del pensiero da ogni vicinanza troppo stretta con il piano dell'empirico.

Che cosa caratterizza infatti per Heidegger la filosofia?, si chiedeva Marcuse in quell'intervista. La necessità di pensare l'essenza e dunque l'autentico. Ma cosa caratterizza, a sua volta, l'autenticità?

Se ricordo bene è principalmente il ritiro dall'intero mondo degli altri [...]. Originalità significherebbe allora ripiegamento su sé stessi, sulla propria libertà interiore. [...] E gli ostacoli reali a questa autonomia? [...] Anche qui una "neutralizzazione" metodica: il sociale, il contesto empirico, il contesto empirico della decisione e le sue conseguenze sono eliminate⁹.

Nella condizione della filosofia che dagli anni 80 si prolunga fino alla fine del secolo, dovevano confrontarsi a quel punto due posizioni, derivate entrambe dal pensiero critico, ma per molti versi distanti, per non dire opposte. Da un lato, ciò che restava dell'esperienza del cosiddetto *post-strutturalismo*, della critica come «decostruzione», e quindi della messa in discussione di ogni istituzione, da quelle politiche e sociali a quelle del discorso e del linguaggio (anche se si trattava di esperienze che in quegli anni avevano già raggiunto, o che stavano raggiungendo, il loro massimo sviluppo – o che si erano addirittura già concluse, come quella di Foucault, mancato nel 1984 nonostante i suoi inediti continuino a essere pubblicati ancora ai nostri giorni).

All'opposto di questa posizione, doveva invece trovarsi una critica alla metafisica che – come dicevo – voleva porsi contestualmente (e soprattutto) come critica a ogni coinvolgimento diretto della filosofia sul piano dell'empirico, e dunque del politico. E il cui modello era quello di un pensiero che si ritraeva dal contingente (come diceva Marcuse) per rifugiarsi in una dimensione di «autonomia», a cui la lezione di Heidegger permetteva di vivere la perdita di ogni orizzonte comune con la suggestione che si trattasse (per la filosofia) di una scelta di valore. Le conseguenze di questo ripiegamento, e del venir meno della critica, sono quelle con cui facciamo i conti dalla fine del secolo fino a oggi: il problema della mancanza di un pensiero in grado di dare un'interpretazione della contingenza (o di dare della contingenza un quadro non meramente descrittivo entro i suoi limiti di sistema), in un momento in cui una serie di questioni (politiche, economiche e sociali) sono tornate a inquietare, in modo inatteso, il nostro tempo.

Questioni che il pensiero che si è detto post-moderno aveva per buona parte (anche se non sempre) confinato al passato, contando sul fatto che la sua *decostruzione* poteva fondarsi su un sistema di diritti, considerati in quegli anni come acquisiti¹⁰ – diritti che si intendeva semmai espandere ulteriormente, mettendo in discussione ciò che una metafisica, considerata residuale, continuava invece a difendere come un "valore in sé".

Negli ultimi decenni (dalla fine della Guerra fredda in poi) possiamo dire che sia accaduto sostanzialmente l'opposto: in nome della lotta alla rigidità del sistema, un'ideologia pervasiva ha preteso di fare apparire la difesa di molti diritti come una difesa meramente conservativa. La prima conseguenza di questo complesso rivolgimento è stata quella di mettere fuori gioco molte delle posizioni elaborate nell'ambito del post-strutturalismo, tra l'inizio degli anni 60 e la metà o la fine degli anni 80 (dal pensiero della decostruzione – diciamo così – fino alla nuova estetica dell'esistenza, che Foucault aveva elaborato in chiave politica nella parte finale del suo lavoro, e in cui le rivendicazioni sociali e civili erano state declinate nei termini di un nuovo individualismo, man mano che la «fine delle grandi narrazioni» aveva fatto apparire superati i riferimenti teorici e politici tradizionali).

Quelle pratiche di pensiero, che presupponevano un orizzonte culturale e politico definito ancora sulle conquiste sociali dei “Trenta gloriosi”, sembrano infatti aver perso da ultimo la capacità di interpretare fino in fondo i cambiamenti e le inquietudini a cui il nostro tempo ci pone di fronte. Semplicemente parlavano e parlano a una condizione sociale, politica e economica dell'Europa e dell'Occidente che è andata mutando, in questi ultimi decenni, profondamente. E, soprattutto, che appare sempre più debole sul piano del confronto teorico e degli strumenti culturali a esso necessari.

Di fronte a questa condizione (in cui si intrecciano questioni tanto drammatiche come forse non è mai avvenuto nella storia, a cominciare dalla minaccia climatica, da quella della pandemia, della guerra e della crisi economica – eventi che dobbiamo considerare come l'esito di un unico modello sociale e di sviluppo), credo che possa offrire invece un utile spunto di riflessione tornare a quanto Marcuse esprimeva in un ormai lontano 1976, nel corso di una sua lezione all'Università di Toronto¹¹.

In quella circostanza, Marcuse faceva innanzitutto i conti con quello che appariva ormai, in quegli anni, come il complessivo fallimento di ogni aspirazione a un diverso modello di sviluppo e a una diversa possibilità di esistenza. E, di conseguenza, cercava anche di fare i conti con quello che sembrava – o che possiamo immaginare sentisse – essere in quel momento il fallimento di una lunga esperienza teorica e intellettuale. Nel corso del suo intervento, Marcuse forniva un elenco dettagliato delle condizioni che avevano determinato quello che Marcuse chiamava qui un «rinvio [...] del cambiamento»¹². Elenco che riletto oggi, nella condizione attuale, potrebbe darci perfino l'impressione che nulla (il che non è vero) sia nel frattempo cambiato. Perché quell'elenco sembra in qualche modo scavalcare il felice disimpegno degli anni 80 e 90 e tracciare un ponte e una continuità, per molti versi impreveduta, tra quella seconda metà degli anni 70, in cui le speranze sembravano di fatto esaurite, e la condizione attuale, con i problemi a cui siamo oggi di fronte.

A cosa si deve, quindi, il fatto che il cambiamento non abbia avuto luogo e che sia stato, come dice Marcuse, *rinviato*? Nella sua risposta i motivi sono (e, possiamo aggiungere, rimangono), i seguenti: «La concentrazione della forza nelle mani dei

poteri dominanti; il controllo totale e l'introiezione [...] dei bisogni e dei valori sociali da parte di individui che riproducono la loro stessa repressione; l'aumento dello standard di vita della maggioranza privilegiata (forse la ragione più efficace)»¹³ spiega Marcuse. Ma soprattutto, aggiunge Marcuse:

la perdita di un'alternativa migliore (e visibile!) a causa del fallimento nel liberarsi del modello di progresso dei paesi industriali avanzati, che significa progresso nel *dominio* e nella *burocratizzazione*. Questo modello implica [un progresso] *tecnico, quantitativo* a danno della liberazione dell'uomo: implica uno *sfruttamento* migliore della società e della natura¹⁴.

A fronte di questa condizione, il ruolo della critica (e quindi, per Marcuse, della filosofia) rimane in ogni caso essenziale. A patto, aggiunge Marcuse, che la filosofia rifiuti l'idea di una liberazione semplicemente individuale – l'idea di una libertà come approfondimento o come rifugio interiore. Mantenere vivo un pensiero critico può essere invece determinante, secondo Marcuse, per almeno due motivi: per comprendere ciò che la situazione attuale rende possibile praticare; e, secondo, per affrontare l'eventuale (e più che probabile) peggioramento delle condizioni se (come aveva già scritto in *Controrivoluzione e rivolta*¹⁵) lo scontento generale, la crisi economica, la guerra, mettessero in moto nuovi meccanismi di controllo e di repressione, oggi che la resistenza alle diverse forme di condizionamento culturale e politico è certamente meno diffusa, o si è ovunque indebolita.

Nel corso di un'altra lezione del 1976, tenuta questa volta alla Kent State University¹⁶, Marcuse aggiungeva un altro importante motivo per cui sarebbe stato necessario continuare a coltivare un pensiero critico. Preso atto della direzione regressiva (regressiva nei termini culturali, sociali e politici che abbiamo detto), il compito a cui un pensiero critico deve oggi chiamare a farsi carico è innanzitutto quello, per Marcuse, della difesa della democrazia dal pericolo che la regressione in atto può comportare sul piano dei diritti: «È la struttura del potere dominante che minaccia la democrazia», dichiara Marcuse, «e la difesa della democrazia potrebbe essere una questione di vita e di morte»¹⁷.

Il presente testo riprende, con poche variazioni, la Lezione inaugurale da me tenuta, con il medesimo titolo, presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia di Firenze il 6 dicembre 2022.

Note

1. Heidegger 1954.

-
2. Ivi, p. 39.
 3. *Ibidem*.
 4. *Ibidem*.
 5. Ivi, p. 157.
 6. Kojève 1947.
 7. Marcuse 1964.
 8. Kojève 1947, p. 43. «[S]enza la formazione-educatrice [*mediante il lavoro*], l'angoscia resta interiore-o-intima e muta, e la Coscienza non si costituisce per sé stessa. [*Senza il lavoro che trasforma il Mondo oggettivo reale, l'uomo non può trasformare realmente sé stesso. Se cambia, il cambiamento resta "intimo", puramente soggettivo, rivelato a lui solo, "muto, non comunicantesi agli altri. E questo cambiamento "interiore" lo mette in disaccordo con il Mondo che non è cambiato, e con gli altri, che solidarizzano con questo Mondo immutato ...*]» (Ivi, p. 42. Parentesi e corsivo sono nell'originale).
 9. Olafson 1977, pp. 275-276.
 10. Sia Lyotard (1979) che Foucault (1983) esprimono chiaramente come una serie di diritti e di conquiste sociali siano in realtà sempre a rischio della loro negazione e dell'impossibilità di essere mantenuti senza un ulteriore grado di azioni (o "mosse") sia teoriche che politiche.
 11. Marcuse 1976
 12. Ivi, p. 53.
 13. *Ibidem*.
 14. *Ibidem*.
 15. Marcuse 1972.
 16. Marcuse 1976.
 17. Ivi, p. 66.

Bibliografia

- Foucault 1983 = *Un système fini face à une demande infinie*, intervista a M. Foucault di R. Bono, in «Sécurité sociale: l'enjeu», Syros, Paris 1983, pp. 39-63; in M. Foucault, *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris 2001, pp. 1186-1201; trad. it. di S. Loriga, *Un sistema finito di fronte a una domanda finita*, in *Archivio Foucault*, vol. 3, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 185-201.
- Heidegger 1954 = M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1954, 1971; trad. it. a cura di G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, Sugarco edizioni, Milano 1988.
- Kojève 1947 = A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit» professées de 1933 à 1939 à l'École Pratiques des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Éditions Gallimard, Paris 1947, 1969; trad. it. a cura di Gian Franco Frigo, *Lezioni sulla «Fenomenologia dello Spirito» tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratiques des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, Adelphi, Milano 1996.
- Lyotard 1979 = J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, Paris 1979; trad. it. di C. Formenti, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1985
- Marcuse 1964 = H. Marcuse, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press, Boston 1964; trad. it. di L. Gallino e T. Giani Gallino, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino 1967
- Marcuse 1972 = H. Marcuse, *Counter-Revolution and Revolt*, Beacon Press, Boston 1972; trad. it. di I. Baglioli, T. Belotti, L. Gatti, *Controrivoluzione e rivolta*, in *La dimensione estetica. Un'educazione politica tra rivolta e trascendenza*, Guerini e associati, Milano 2002
- Marcuse 1976 = H. Marcuse, *The University and Radical Social Change*, Kent State, 1976, in H. Marcuse, *Transvaluation of Values and Radical Social Change: Five New Lectures, 1966-1976*, cit.; trad. it. di L. Mandara, *L'università e la trasformazione radicale della società*, in H. Marcuse, *Lezioni americane (1966-1977)*, Mimesis, Milano 2021
- Marcuse 1976 = H. Marcuse, *Art and the Transvaluation of Values* (Toronto 1976), in H. Marcuse, *Transvaluation of Values and Radical Social Change: Five New Lectures, 1966-1976*, (a cura di C. Reitz, P.-E. Jansen, S. Surak), Createspace, 2017; trad. it. di L. Mandara, *L'Arte e la trasvalutazione dei valori*, in H. Marcuse, *Lezioni americane (1966-1977)*, cit.
- Olafson 1977 = *Heidegger's Politics: an Interview* (intervista a H. Marcuse di F. Olafson), in «Graduate Faculty Philosophy Journal», Department of Philosophy at The New School for Social Research, New York 1977, pp. 28-40; trad. it. di T. Belotti, *La politica di Heidegger: intervista a Herbert Marcuse di Frederick Olafson*, in H. Marcuse, *Counter-Revolution and Revolt*, Beacon Press, Boston 1972; trad. it. di I. Baglioli, T. Belotti, L. Gatti, *Controrivoluzione e rivolta*, in *La dimensione estetica. Un'educazione politica tra rivolta e trascendenza*, Guerini e associati, Milano 2002.