

SAGGI – ESSAYS

IL COMUNE. PRASSI ISTITUENTI, PRATICHE DI COMUNITÀ E MODI DI VITA¹

di Gabriele Vissio

Questo saggio si propone di mettere in relazione un recente dibattito circa il concetto di “comune” e quello di “modi di vita” (*modes de vie*) con la riflessione teorica intorno alle pratiche filosofiche di comunità, come la Philosophy for Community e la Philosophy for Children, sviluppate da studiosi come Matthew Lipman e Ann M. Sharp. Il saggio mostra come e perché le pratiche filosofiche di comunità in educazione possano essere un importante strumento al fine di porre le basi per una profonda trasformazione politica.

This paper aims to connect a recent debate on the concepts of “common” and “modes of life” (*modes de vie*) with the theoretical reflection about philosophical community practices such as

¹ Questo lavoro è uno dei prodotti della ricerca che fa capo al progetto *Filosofia e pratiche di comunità. Progetto di ricerca, formazione ed empowerment sociale*, condotto, tra il 2015 e il 2017, da un'équipe del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione (DFE) dell'Università di Torino coordinata dal prof. Graziano Lingua, e al progetto *Filosofia e pratiche di comunità 2.0. Formazione riflessiva e sviluppo interculturale*, condotto dal Centro Studi sul Pensiero Contemporaneo (CESPEC) di Cuneo in collaborazione con il DFE e l'Università di Torino a partire dal 2017. Il primo paragrafo del presente articolo rielabora e integra alcune considerazioni già esposte nel saggio *Praxis of the Common and Community-Based Philosophical Practices* (Vissio, *in press*) di prossima pubblicazione in Franzini Tibaldeo & Lingua. Entrambi i progetti sono stati realizzati grazie a contributi della Fondazione Cassa di Risparmio di Torino (CRT). Il progetto *Filosofia e pratiche di comunità. Progetto di ricerca, formazione ed empowerment sociale* ha inoltre beneficiato di un finanziamento del Fondo di Ricerca Locale del DFE (RILO 2015, responsabile prof. G. Lingua).

Philosophy for Community or Philosophy for Children, developed by scholars like Matthew Lipman and Ann M. Sharp. The paper shows how and why philosophical community practices in education can be a strong tool able to lay the foundations for deep political change.

1. *Stato dell'arte: dai commons al comune*

I *commons* hanno rivestito, nella riflessione politica della seconda metà del XX secolo, un ruolo centrale, offrendo la possibilità di coniugare riflessione teorica e concreti obiettivi di lotta politica. Il dibattito sui *commons* raggiunge pieno riconoscimento accademico verso alla fine degli anni Sessanta, quando Garrett Hardin pubblica il famoso articolo *The Tragedy of the Commons* (Hardin, 1968). La tragedia cui fa riferimento il titolo del saggio è quella in cui incorrerebbe una qualsivoglia gestione di beni comuni, in ragione del fatto che essa porrebbe in conflitto inevitabile gli interessi del singolo agente individuale e quelli della comunità. Infatti, la scarsità relativa della risorsa e il progressivo aumento dei consumi provocherebbero una situazione in cui diviene impossibile evitare il rischio di catastrofe malthusiana (Malthus, 1798): la ricerca sistematica e razionale di soddisfazione dei propri bisogni ed interessi privati si innesterebbe infatti in uno scenario in cui il tasso di crescita della popolazione presenta andamento a progressione geometrica (con conseguente aumento dei bisogni o interessi che richiedono soddisfazione) mentre il tasso di crescita della risorsa in comune è il più delle volte nullo o segue, nella migliore delle ipotesi, una progressione aritmetica (cfr. Fig. 1). Hardin si mostra a tal punto convinto di un tale quadro analitico da proporre una tesi storiografica piuttosto discutibile, secondo cui l'abbandono in Occidente delle pratiche economiche fondate su *commons* si sarebbe verificato in seguito a ripetute catastrofi malthusiane (Hardin, 1968, p. 1244), che avrebbero indotto la popolazione europea a elaborare diversi modelli economici. Implicito nell'articolo di Hardin è il quadro analitico su cui si fonda la “pro-

fezia” della tragedia: il modello antropologico del cosiddetto *homo aconomicus*, le cui scelte e i cui comportamenti sarebbero determinati unicamente dalla soddisfazione di interessi privati. Di conseguenza, l’unico possibile intervento da parte della comunità sarebbe dato dall’imposizione di misure coercitive e da limitazioni intese a contenere i comportamenti individuali entro dati confini di ammissibilità (Hardin, 1968, p. 1244). L’alternativa, dunque, si giocherebbe tra una completa privatizzazione dell’accesso e dello sfruttamento delle risorse e una via alternativa, di intervento statale coercitivo che regoli l’accesso alle risorse.

La successiva generazione di economisti e studiosi ha tuttavia messo in discussione l’analisi di Hardin, che non solo ammette implicitamente e senza discussione il modello di razionalità dell’*homo aconomicus* come unica griglia ermeneutica del comportamento sociale², ma considera la gestione dei *commons* come riducibile al modello di gestione di risorse pubbliche o private. Così Elinor Ostrom, insignita del Premio Nobel per l’economia nel 2009, ha proposto un diverso approccio ai *commons*, sulla base di presupposti del tutto differenti. Ostrom si oppone alla tesi secondo cui i modelli economici fondati sui *commons* sarebbero scomparsi in virtù di una sorta di selezione darwiniana dei modelli di gestione delle risorse, ed enumera numerosi casi in cui non solo i *commons* non sono affatto scomparsi, ma hanno promosso lo sviluppo di forme di gestione che hanno trovato, in tutto il mondo (Svizzera, Filippine, Giappone, Spagna, Sud America) soluzioni al dilemma di Hardin che fuoriescono dalle logiche della razionalità

² Sulle trasformazioni del liberalismo e dei modelli di razionalità economica nel corso dell’Ottocento e, soprattutto, del Novecento rimando ai corsi tenuti al Collège de France da Michel Foucault alla fine degli anni Settanta (Foucault, 2009; 2012). Per un’introduzione alla filosofia dell’economia di Foucault rimando inoltre a Zanini (2010) e, per una lettura di matrice foucaultiana del neoliberalismo e delle sue evoluzioni recenti, a Leghissa (2012). In tempi recenti, una delle più interessanti interpretazioni in merito alla storia della razionalità neoliberale, che affronta le premesse teoriche delle dottrine economiche neoliberali, confrontandosi con le loro conseguenze sul piano economico, sociale e politico, e per queste ragioni impostasi a livello internazionale come uno dei quadri teorici di riferimento è quella formulata da Dardot e Laval (2012).

economica “classica” (Ostrom, 1990, pp. 58-102). Secondo Ostrom esiste, quindi, una terza via, che evita tanto le insidie della privatizzazione dei modelli liberale e neoliberale, tanto i rischi di un approccio che abbandoni completamente la gestione dei *commons* all’autorità dell’apparato statale. Sebbene l’opera di Ostrom, sia oggetto, ormai da tempo, di critiche che ne hanno messo in luce alcune debolezze strutturali³, essa ha comunque il pregio di aver posto le basi per un’economia politica dei beni comuni, basata su principi di razionalità ed efficacia, alternativa tanto al mercato neoliberale, quanto alla gestione statalista, che identifica i *commons* come tipologia di beni a sé.

Questa terzietà del modello dei *commons*, ha permesso ai beni comuni di divenire importante elemento teorico all’interno del discorso politico di numerosi movimenti politici contemporanei. Gli ultimi anni del XX secolo sono infatti segnati dalla resistenza a nuove forme di privatizzazione, rivolte, da un lato, contro un ritorno di *enclosures* “classiche” e, dall’altro, contro l’appropriazione di beni comuni culturali, intellettuali e, in generale, immateriali, oggi sottoposti a un inedito rischio di “sequestro” pubblico o privato⁴. Un recente sviluppo delle lotte per il libero accesso e per la libera circolazione ai prodotti della ricerca scientifica è per esempio offerto dal progetto dell’archivio “pirata” SciHub, fondato

³ Si veda su questo Harvey (2011), che ha mostrato, in particolare, la debolezza dell’approccio di Ostrom a livello globale. I casi di studio su cui Ostrom fonda la propria analisi, infatti, mostrano strategie e strumenti organizzativi efficaci solo nel caso di comunità di dimensioni relativamente ristrette. Secondo Harvey, alcune situazioni problematiche che si pongono oggi a livello globale non sono risolvibili attraverso il ricorso alle strategie comunitarie spontaneamente create e collaudate dai gruppi di riferimento di Ostrom.

⁴ Questo genere di fenomeni si è reso possibile, da un lato, grazie allo sviluppo di nuove tecnologie e apparati tecnici, ma soprattutto da una forte estensione della nozione e della pratica del brevetto (Boyle, 2003) e della trasformazione della cultura in industria (Horkheimer & Adorno, 2008), con il conseguente avvento di un più generale “capitalismo cognitivo” (Moulier Boutang, 2011) e di nuove biopolitiche del lavoro intellettuale (Chicci & Masiero, 2015). Si tratta perciò più di un’innovazione sul piano giuridico, economico e politico che di una trasformazione tecnica *stricto sensu*. Per una breve “genealogia del lavoro intellettuale nell’epoca neoliberale” rimando a Gentili (2015).

dalla ricercatrice kazaka Alexandra Elbakyan, che ha reso accessibili gratuitamente e illimitatamente saggi e articoli scientifici, il cui accesso è di norma commercializzato a caro prezzo da pochi gruppi editoriali⁵. SciHub, considerato illegale dagli editori che detengono i diritti di proprietà intellettuale dei prodotti in questione⁶, si è reso necessario, secondo Elbakyan, in ragione dei forti costi imposti dagli editori e da una situazione di sostanziale oligopolio (Larivière, Haustein & Mongeon, 2015) che caratterizza il mercato dell'editoria scientifica globale (Fig. 2)⁷.

Non solo l'ampliamento della nozione di "bene" nei confronti di prodotti immateriali, intellettuali e d'ingegno (software, canzoni, sinfonie, immagini e persino animali o molecole) ha quindi reso disponibili all'appropriazione una quantità di risorse considerate sinora *tecnicamente inappropriabili*⁸, ma questo fenomeno ha gene-

⁵ La stessa *main page* del sito di SciHub non ha alcuna remora nel definire il progetto come «*the first pirate website in the world to provide mass and public access to tens of millions of research papers*» e nel presentare la propria mission con lo slogan «...to remove all barriers in the way of science». Cfr. <https://sci-hub.cc/>.

⁶ In particolare l'editore Elsevier ha recentemente visto riconosciuti i propri diritti da una corte distrettuale di New York, che ha quantificato il danno subito da Elsevier in termini di violazioni del diritto di copyright in circa 15 milioni di dollari americani. Cfr. <https://www.nature.com/news/us-court-grants-elsevier-millions-in-damages-from-sci-hub-1.22196>.

⁷ Questa situazione si è resa possibile, secondo alcuni, anche a causa del particolare comportamento dei prodotti scientifici come beni *non sostituibili*, particolarmente propensi a divenire oggetto di oligopoli o monopoli e a favorire lo sviluppo di fenomeni di "*coordination game*" (Bergstrom, 2001, p. 190; Bergstrom & Bergstrom, 2004, pp. 897-898).

⁸ Casi come quello di SciHub nei confronti dei prodotti della ricerca scientifica o, prima ancora, di piattaforme come Napster e applicazioni come eMule, nel campo dei prodotti musicali, cinematografici e letterari, hanno mostrato e mostrano come l'aggettivo "inappropriabile" sia spesso incapace di rendere conto di ciò che si rivendica come "comune". Oggi è possibile brevettare e avanzare pretese di possesso su presunti "beni" il cui possesso era precluso a chiunque sino a poco tempo fa, come melodie, molecole, progetti, idee e persino interi esseri viventi. Di fatto, non possiamo più considerare nulla "tecnicamente inappropriabile", ma possiamo al limite organizzare la nostra ontologia in due classi di enti: le cose di cui ci si è già appropriati e le cose di cui ci approprierà, presto o tardi.

rato pratiche di condivisione e gestione collettiva, che si sono integrate all'interno dell'economia globale di mercato (dalle pratiche di condivisione "peer to peer" a progetti come GNU/Linux⁹, Firefox¹⁰ o Wikipedia e Wikimedia Foundation¹¹). Questo ha condotto alcuni a sostenere addirittura che assisteremo presto a un parziale o completo superamento dell'economia capitalista (Bauwens & Lievens, 2015) e all'avvento di nuovi modelli economici, come la cosiddetta "wikinomics" (Tapscott & Williams, 2006), e all'introduzione di una nuova figura, il "prosumer", che sostituirà lo schema binario produttore-consumatore, in un'ottica di co-produzione e co-creazione del prodotto¹².

In ogni caso, come ha giustamente fatto notare Benjamin Coriat, se il "breve" XX secolo si era chiuso con la caduta del muro di Berlino e con la scomparsa dell'alternativa tra capitalismo e socialismo¹³, il XXI secolo sembra essersi aperto con un forte ritorno

⁹ Sito di riferimento per il SO GNU, sostenuto dalla Free Software Foundation: <https://www.gnu.org/>

¹⁰ Sito della Mozilla Corporation, responsabile della creazione e della diffusione del browser libero Mozilla Firefox: <https://www.mozilla.org>.

¹¹ Sito di riferimento dell'enciclopedia libera Wikipedia <https://www.wikipedia.org>, il progetto wiki più conosciuto e utilizzato al mondo, ospitato dalla Wikimedia Foundation Inc. <https://wikimediafoundation.org>, che sostiene numerosi altri progetti di diffusione e sviluppo di contenuti culturali ed educativi secondo il sistema wiki.

¹² È molto interessante, in questo senso, il successo di alcuni modelli come quello delle "Fab Lab", sviluppato dal Center for Bits and Atoms dell'MIT di Boston e oggi diffuso in tutto il mondo. Si consulti su questo i riferimenti online del progetto <http://www.fabfoundation.org/> e <http://fab.cba.mit.edu/>.

¹³ Già Eric J. Hobsbawm, nel suo pionieristico tentativo di sintesi del Novecento, vedeva nella scomparsa dei due poli dell'"età degli estremi" l'inizio di un'era del tutto diversa non solo sul piano politico, ma anche su quello economico-sociale, un'epoca *qualitativamente diversa* («il mondo alla fine del Secolo breve non può essere paragonato con il mondo ai suoi inizi in termini di compito dei "più" e dei "meno". È infatti un mondo qualitativamente diverso» Hobsbawm, 2014, p. 27), nonostante egli intravedesse, in alcuni elementi portanti del XIX e del XX secolo, quali il marxismo, una chiave di lettura e di azione storica ancora valida: «Non possiamo prevedere le soluzioni ai problemi che il mondo deve affrontare nel XXI secolo», leggiamo infatti nella prefazione a *How to Change the World*, «ma se si vuole avere una chance di successo bisogna

della questione dei *commons* (Coriat, 2017) e alla loro “rinascita” (Bollier, 2013). *Occupy Wall Street* negli USA, gli *Indignados* in Spagna, le proteste del Gezi Park in Turchia, quelle della *Nuit Debout* in Francia: ciascuno di questi movimenti ha rivendicato una centralità della questione dei *commons*. E non è un caso che i “beni comuni” siano, da anni, ricorrenti nelle campagne elettorali delle democrazie occidentali¹⁴. Questa forte presa della tematica dei *commons* all’interno del dibattito pubblico e dei movimenti di lotta ha rappresentato uno stimolo non indifferente per lo stesso dibattito scientifico, che ne ha recepito l’importanza elaborando una riflessione che, a partire dalla varietà e dalla eterogeneità delle battaglie in favore dei *commons*, si è rivolto alla nozione di “comune”, declinandola al singolare e facendone principio di azione politica.

Questo spostamento dalla pluralità dei *commons* alla singolarità del comune non va tanto nella direzione di un ritorno al discorso intorno al “Bene comune” della tradizione cattolica¹⁵, quanto in quella dell’analisi di un principio di organizzazione politica, inaugurata dal lavoro di Michael Hardt e Antonio Negri, *Comune* (2010)¹⁶, che ha il merito di spostare il livello della discussione intorno ai *commons* verso un quadro concettuale che permette di superare i limiti dell’analisi classica. Secondo il modello classico, infatti, i beni comuni si definiscono come beni inappropriabili (da

porre le stesse domande che si pose Marx, rifiutando al contempo le risposte dei suoi vari discepoli» (Hobsbawm, 2013, p. 23)

¹⁴ L’esempio più clamoroso, in tempi recenti, è stato offerto da Jean-Luc Mélenchon, in corsa per le presidenziali francesi del 2017, che ha proposto per il proprio movimento politico “La France Insoumise”, un programma elettorale esplicitamente intitolato *L’avenir en commun* (Mélenchon, 2016).

¹⁵ Questo termine ha una storia autonoma e un suo status concettuale importante all’interno della Dottrina Sociale della Chiesa Cattolica, che però non è possibile ricostruire in questa sede. Per una prima introduzione al tema del Bene comune in contesto cattolico, in relazione ai rapporti tra la dottrina sociale, l’economia e la politica rimando a Fessard (1944), Louzeau (2016) e a Manzone (2008; 2013).

¹⁶ Il volume si inseriva nel quadro di analisi già aperto da due precedenti volumi pubblicati dagli autori – *Impero* (2001) e *Moltitudine* (2004), che già anticipava alcune proposte di *Comune* – oggi integrato da un nuovo lavoro, *Assembly*, di recente pubblicazione (2017).

un punto di vista tecnico o di principio), soggetti al rischio di un'indebita appropriazione o gestione esclusiva da parte di un potere pubblico o, più spesso, privato. Secondo Negri e Hardt tale rappresentazione del carattere "predatorio" del potere neoliberale appare insufficiente, in quanto propone una rappresentazione semplicemente sottrattiva dell'azione del capitale e necessita di essere integrata da un'analisi biopolitica (Hardt & Negri, 2010, pp. 137-148), condotta con gli strumenti della filosofia foucaultiana (Foucault, 2012; 2014) e deleuziana (Deleuze, 1990).

Lo spostamento di piano effettuato da Hardt e Negri ha il merito di fornire un quadro di lettura delle trasformazioni contemporanee non solo come ripetizione e iterazione di fenomeni storici (le *enclosures*) tipici del capitalismo delle origini e di una modernità che in molti percepiscono come sempre più distante o in crisi (Harvey, 2015), ma nei cui confronti non ci si può porre in maniera nostalgica (Chiurazzi, 2007). Tuttavia, l'analisi di Hardt e Negri è attualmente oggetto di critiche anche importanti, che si rivolgono, in primo luogo, all'incapacità di rendere effettivamente conto delle dinamiche del capitalismo contemporaneo. In particolare, Pierre Dardot e Christian Laval, importanti studiosi marxisti francesi, hanno rilevato come Hardt e Negri accolgano una concezione del capitalismo come "capitalismo di rendita" e, in definitiva, parassitario. In questo senso, pur muovendo da una prospettiva biopolitica, essi mancano l'analisi, perché non rendono conto in maniera adeguata della presa del capitale sui "nuovi" fenomeni del lavoro immateriale e confidano, in ultimo, sull'emergenza spontanea di una sorta di comunismo informazionale e reticolare (Dardot & Laval, 2015, p. 153). Esiste, in Hardt e Negri, una spontanea emergenza del comune, come forza sociale collettiva, eredità della tradizione proudhoniana (Dardot & Laval, 2015, pp. 161-169, 178; Proudhon, 1966)¹⁷, a cui si oppone la con-

¹⁷ E, in effetti, leggiamo in *Comune*: «le lotte della moltitudine sono fondate su strutture organizzative comuni in cui il comune non è inteso come una risorsa naturale, ma come un prodotto sociale e come una fonte inesauribile di innovazioni e creatività» (Hardt & Negri, 2010, p. 117). E, poco oltre, i due autori non hanno alcun dubbio nel definire quella del comune come

cezione marxista, che intende invece il comune come elemento interno della dinamica storica interna al capitale stesso (Dardot & Laval, 2015, pp. 169-171). Hardt e Negri sono così condotti a intendere il comune come effetto spontaneo e contingente della biopolitica del lavoro intellettuale contemporaneo (Dardot & Laval, 2015, p. 179). Dardot e Laval, al contrario, recuperando in questo l'eredità della tradizione marxista, propongono una definizione del comune come “inappropriabile” (Dardot & Laval, 2015, p. 223), non più inteso come ente economico (un bene) che sarebbe necessario rendere indisponibile all'appropriazione, ma piuttosto come istituzione. Il comune è un'istituzione nella misura in cui non è il frutto di un processo che lo *produce* (Ostrom, 1990), ma che lo *istituisce* come “inappropriabile” (Dardot & Laval, 2015, pp. 218-223).

Lo spostamento operato dai due studiosi francesi è piuttosto evidente, soprattutto nella parte finale di *Del comune*, dove, grazie alla nozione di “immaginario sociale” (Castoriadis, 1999)¹⁸, distinguono tra due diversi livelli dell'istituzione: istituzione in quanto istituito e in quanto istitutente (Dardot & Laval, 2015, pp. 322-328). L'introduzione del concetto di immaginario sociale serve anche come correttivo dell'impianto del marxismo “classico”, bilanciando l'importanza causale attribuita alla struttura economica¹⁹. Ciò che interessa maggiormente dell'immaginario di Castoriadis è la sua capacità di essere *creativo* e non meramente *riproduttivo*. La peculiarità della nozione di “immaginazione produttiva”, così importante per la sociologia di Castoriadis (Racca, 2013), permette infatti un completo ripensamento del significato della

un'esperienza, che emergerebbe immediatamente nelle pratiche collettive (Hardt & Negri, 2010, p. 126).

¹⁸ Sulla nozione di “immaginario sociale”, che Dardot e Laval recuperano in particolare da Castoriadis, esiste un interessante e complesso dibattito. Per approfondimenti su questo tema rimando, nel panorama editoriale italiano, a Lingua e Racca (2016), Pezzano (in press) e Pezzano e Sisto (2013).

¹⁹ L'immaginario sociale è, in questo, un utile strumento da aggiungere a una “cassetta degli attrezzi” di origine marxista che, in tempi recenti e grazie a una sempre più importante tradizione post-althusseriana, ha integrato l'apparato concettuale dell'analisi strutturale marxiana con un'antropologia filosofica di matrice spinozista (Balibar, 1995; Lordon, 2015; Macherey, 2016; Tosel, 1984; 1994).

prassi in generale e, in particolare, della prassi istituyente. Se il processo di istituzione appare come un processo impersonale e anonimo, persino “occultato” dalla stessa istituzione istituita, il concetto di *prassi* implica un certo grado di consapevolezza. Laddove il processo di istituzione è politicamente neutro o trasversale, nella misura in cui qualsiasi modello di società e qualsiasi struttura sociale non può fare a meno di istituire significati immaginari, la prassi ha invece sempre, marxianamente, un significato emancipatorio (Dardot & Laval, 2015, p. 346). Se l’istituzione del comune vuole dunque essere, come pretendono i due autori francesi, genuinamente rivoluzionaria, essa deve esplicitarsi nella forma della prassi politica.

2. Prassi istituenti, pratiche di comunità e modi di vita

2.1. Istituzioni e pratiche filosofiche di comunità

Il merito indiscusso del grande lavoro di Dardot e Laval (2014) è aver operato, aver posto il problema di come la pratica emancipativa possa e debba essere intesa e attuata come «prassi istituyente o attività cosciente di istituzione» (p. 346). L’istituzione del comune, in questo senso, non deve e non può essere identificata con la creazione della comunità (nazionale, per esempio) o con la generazione dell’identità comunitaria. Che le comunità si generino attraverso la produzione di immaginari, spesso nazionali (Anderson, 1996; Hobsbawm, 2002) o tradizionali (Hobsbawm & Ranger, 2002), è cosa piuttosto nota. Ma che l’istituzione di tali immaginari rappresenti una prassi emancipatoria è discutibile, poiché tale pratica spesso non appare riflessiva e può finanche essere frutto di un deliberato intento ingannatorio. L’immaginario nazionale è stato anzi, il più delle volte, alla base di processi storici affatto rivolti all’istituzione del comune²⁰. Spesso, d’altro canto, le pratiche

²⁰ Su questo punto di vista, oltre ai già citati Anderson (1996) e Hobsbawm (2002), è stata ampiamente sottolineata l’importanza della costruzione del mito della nazione e dello “storytelling” nazionalistico nell’instaurazione di

sociali, nonostante abbiano un dichiarato fine d'emancipazione, risultano incapaci di reale istituzione, come nel caso di alcune "controcondotte individuali" che pretendono di superare lo stile di vita dominante, ma rischiano di ridursi a mera postura estetica.

Da questo punto di vista ci si potrebbe chiedere se una pratica come quella della cosiddetta *Philosophy for Community* (P4C) rappresenti una genuina occasione di prassi istituyente. Pratica filosofica che trae le mosse dalla *Philosophy for Children* (P4Ch) di Matthew Lipman e di Ann Sharp, la P4C è oggi praticata all'interno di numerosi contesti: dagli ambienti educativi ai servizi sociali, dai corsi di formazione alle aziende o associazioni. La "comunità di ricerca" (*community of inquiry*) è l'elemento centrale della pratica e, al contempo, come indica chiaramente il "for", anche fine ultimo della stessa. La comunità di ricerca «è impegnata in metodi di ricerca, in tecniche di ricerca responsabili che presuppongono un'attitudine alla dimostrazione e alla ragione. Si suppone che queste procedure della comunità, interiorizzate, diventino abitudini riflessive dell'individuo» (Lipman & Sharp, 2017, p. 5).

Si tratta dunque di una pratica che soddisfa ampiamente la condizione della riflessività, praticata in comune. La P4C istituisce la riflessività come elemento che emerge nella comunità, in una pratica intersoggettiva e collettiva, e non come riflessività individuale, come intimismo o idealismo soggettivo. D'altronde, sebbene Lipman faccia un riferimento esplicito a una dimensione

regimi economici come quello tipico del tardo Ottocento o nella costruzione ideologica di conflitti "etnici", come quelli jugoslavi degli anni Novanta, le cui ragioni profonde sono da ricercarsi sul terreno dello scontro economico e sociale, che aveva le proprie radici nella Jugoslavia titina: già all'epoca, infatti, «mentre i croati, gli sloveni e in parte anche i macedoni miravano al rafforzamento del principio federale per rivendicare la propria individualità nei confronti dei serbi, costoro erano attratti dal centralismo partitico e statale, l'unico capace, a loro avviso, di garantire compattezza alla complessa compagine di cui costituivano l'elemento più numeroso e influente» (Pirjevec, 2014, p. 22). Queste tensioni, alla base dei conflitti degli anni Novanta, trovarono poi copertura ideologica nel «vittimismo etnico» (Pirjevec, 2014, p. 29) e nella «follia geopolitica» che consiste nel «credere che smembrare un tessuto sociale in parti etnicamente pure sia indispensabile alla sua pacificazione» (Rumiz, 2015, p. 57).

“caring” del pensiero, questa non si esprime nella comunità di ricerca come semplice apertura *naïve* alla relazione, priva di condizioni o di “contorni”.

La costruzione di una comunità di ricerca è qualcosa di più della semplice creazione di uno “spazio aperto”. Per essa sono infatti richieste alcune condizioni: la disposizione al ragionamento, il rispetto reciproco (tra i bambini e tra essi e l’insegnante) e l’assenza di indottrinamento. Dato che queste sono le medesime condizioni della filosofia, del suo stesso carattere, non sorprende che la classe possa diventare una “comunità di ricerca” nel momento in cui si trasformi in un’arena per l’effettiva promozione della riflessione filosofica da parte dei bambini (Lipman & Sharp, 2017, pp. 5-6).

In questo senso la comunità di ricerca non può che essere comunità filosofica. La riflessività che produce la pratica della P4Ch o della P4C è quella del pensiero filosofico, dei suoi dispositivi di ragionamento, del suo costitutivo pluralismo. In questo senso è stato fatto notare che la «P4C non intende “mettere in pratica” una determinata idea di filosofia perché non è una metodologia applicativa, ma riconosce “nella pratica” il farsi del pensiero filosofico» (Lingua, 2017, p. 115). D’altro canto, Lipman ha ben chiaro che, sebbene la pratica sia ciò che tiene insieme la comunità (Lipman, 2005, p. 97), non per ciò tutte le pratiche sono uguali: la pratica filosofica è «un processo che mira alla produzione di un *prodotto*» (Lipman, 2005, p. 97), che non viene però inteso come una “cosa”, ma come un processo, un esercizio di razionalità e di libertà (Franzini Tibaldeo, 2015). In questo senso il comune e la comunità che sono in gioco nella P4C sono da intendersi in senso non-sostanzialista (Lingua, 2016), ma sono sempre in corso di istituzione poiché la struttura dialogica della P4C li pone come perennemente revocabili in discussione, criticabili, revisionabili (Racca, 2015, p. 109).

2.2. L’analitica dei modi di vita

Per essere però autentica prassi istituyente del comune, la P4C non deve solo soddisfare la condizione di riflessività, ma anche quella di effettiva efficacia sul piano politico. Se da un lato è chiaro che la multidimensionalità del pensiero di cui parla Lipman evita la possibilità di intendere il “pensare in comunità” della P4C come un semplice esercizio cognitivo (Lipman, 2003, p. 200), e sebbene si sia fatto notare, da più parti, che il “prodotto” della pratica della P4C debba essere valutato sotto diversi profili, tra cui anche quello etico (Cosentino, 2011) e democratico (Sharp, 1991), sarebbe opportuno valutare l’incidenza della P4C attraverso un nuovo e differente strumento di analisi. Mi riferisco qui alla nozione di “modo di vita” (*mode de vie*), recentemente introdotta in vista di una riformulazione del discorso etico e politico (Hunyadi, 2016). Secondo Hunyadi il mondo contemporaneo è segnato da un “paradosso morale”: se da un lato assistiamo a un continuo proliferare dell’etica – attraverso l’azione di comitati, regolamenti, codici, deontologie, ecc. –, d’altro canto mai come oggi l’etica ha perso la propria capacità critica dei confronti della realtà (Hunyadi, 2016, p. 31). L’etica rinuncia a “qualsiasi giudizio globale sul mondo” e, così facendo, giustifica il fatto compiuto, prende atto della realtà offrendo, tutt’al più, strumenti che rendano “accettabili” i modi di vita in cui siamo coinvolti. Uno degli esempi che Hunyadi porta all’attenzione del lettore è il sistema della ricerca e del suo finanziamento in Europa, in particolare così come questo si è venuto a organizzare all’interno dei cosiddetti “programmi quadro” o, più recentemente, nel programma Horizon 2020:

I temi della richiesta di progetti sono stati fissati da funzionari della Commissione, dozzine di esperti sono stati chiamati a Bruxelles per valutare l’ammissibilità etica [...] di centinaia di progetti – scrive infatti Hunyadi, – [...] tuttavia il sistema di valutazione è costituito in maniera tale che non è semplicemente possibile a questo livello – ma altri non ve ne sono – mettere in discussione la pertinenza etica del problema d’insieme a cui i diversi progetti concorrono (Hunyadi, 2016, pp. 41-42).

Insomma, si chiede Hunyadi, si valuta se sia eticamente ammissibile e a quali condizioni uno studio sulla sicurezza nella *ban-*

lieu parigina, ma non esiste alcun livello di controllo sull'eticità del paradigma securitario verso la cui costruzione la ricerca scientifica europea è da anni invitata a indirizzare i propri sforzi.

La coorte di esperti riunita in vista della valutazione dei progetti deve perciò accontentarsi di rendere il paradigma securitario eticamente accettabile, il che vuol dire assicurarsi che tutti i protocolli di ricerca e la loro messa in atto rispettino scrupolosamente i diritti e le libertà di ciascuna persona coinvolta nel progetto (Hunyadi, 2016, p. 42).

Quello che sfugge all'analisi etica e alla possibilità critica è il fatto stesso di vivere in mondo securitario. A essere discussi sono i tornelli, le perquisizioni, le telecamere e la sorveglianza stradale, il controllo dei metadati su internet e quello dei bagagli all'aeroporto: ciascuna di queste cose può essere messa in discussione e, di fatto, essere resa accettabile, più "umana", senza che nessuno metta mai in discussione il processo generale che sta lentamente rendendo il mondo un luogo molto più "sicuro".

Secondo Hunyadi, i modi di vita, ovvero quell'insieme di saperi, credenze, pratiche e tecniche che informano e trasformano quotidianamente la nostra esistenza sono ignorati dall'etica, che si rapporta ad essi come a qualcosa di dato, di inevitabile e privo di connotazione di valore etico-politico. L'imporsi dei modi di vita è un processo impersonale, non governato e non guidato da una qualche forma di soggettività, ma non per questo è un processo neutro. E questo, a maggior ragione, perché i modi di vita sono «pratiche generalizzate, collettive, comuni» (Vissio, 2016, p. 20), che necessitano di essere prese in considerazione all'interno di un'*istituzione del comune*, che Hunyadi suggerisce possa identificarsi in un Parlamento virtuale, ma che, soprattutto, dovrà essere espressione di un'*immaginazione istituzionale* (Hunyadi, 2016, p. 106). Al di là della forma parlamentare suggerita da Hunyadi (2015), le consonanze con il lavoro di Dardot e di Laval non sono poche: si tratta qui di richiamare, intorno al concetto di comune, sia la nozione di "istituzione", sia quella di "immaginazione". La prassi istituyente del comune dovrà essere una pratica immaginativa, inquadrata in una specifica cornice antropologica. Non si tratta sem-

plicemente di fuoriuscire dalla schematicità comportamentale dell'*homo economicus*, in cui ancora si trovava intrappolato Hardin, o di abbandonare l'immagine dell'*homo faber*, ma di riconoscere la fondamentale potenzialità istituyente della prassi umana, lasciando così emergere i tratti di un'antropologia dell'*homo institutionalis* (Hunyadi, 2016, p. 110). Questa trasformazione antropologica non può che comportare anche una trasformazione del modello pedagogico contemporaneo, la cui continuità con i modelli dell'antropologia neoliberale è stata ampiamente dimostrata (Gabrielli, 2013; Greblo, 2013). Si tratta di riorientare la pratica educativa dalla produzione antropologica di “imprenditori di se stessi”, imbrigliati nella logica della “nuova” servitù volontaria, nella direzione di soggettività capaci di mettere in atto un reale processo di istituzione del comune (Lordon, 2015, pp. 162-170, 190-194). Una nuova forma antropologia necessita, in altre parole di una nuova *paideia* e di una nuova filosofia dell'educazione che si articoli intorno ai modi di vita.

3. Conclusioni. L'educazione: prassi comune e pratica di comunità

Le pratiche filosofiche di comunità come la P4C e, nella misura in cui si rivolge specificamente ai bambini, a maggior ragione la P4Ch, costituiscono un approccio estremamente interessante per un'educazione che voglia rivolgere la propria attenzione ai modi di vita. Il curriculum della P4Ch (Santi, 2005) – lettura condivisa del testo-pretesto, redazione condivisa di un'agenda di discussione, ruolo del facilitatore, comunità di ricerca, ecc. – risponde, di per sé, a un'esigenza educativa (Sharp, 2007) e lo fa, precisamente grazie alla propria struttura, mettendo al centro proprio i *mode de vie*. Come nota Giuseppe Ferraro,

incontrare i bambini in filosofia significa condurre una *paideia*, che non significa una “materia” o un “insegnamento” accanto ad altri, perché è piuttosto portare ogni altro sapere come ogni altro insegnamento nell'orizzonte dell'essere *politēn teleion*, cittadini, diciamo ora, persone

che vivono insieme, nella *polis*, nella comunità sociale” (Ferraro, 2016, p. 192).

Ma il bambino di cui parla Ferraro non è solo una categoria anagrafica o biografica, quanto piuttosto una condizione antropologica. L’ingresso nella pratica filosofica di comunità richiede necessariamente di mettere in discussione i nostri modi di vita, che non possono rimanere all’esterno o essere “messi in parentesi”; anzi, essi sono implicati ed esplicitamente chiamati in causa sin dalla lettura del testo-pretesto che, come nota Lipman, non solo «riflette i valori e le conquiste delle generazioni passate» e «porta già con sé la riflessione mentale», ma permette di ritrarre «le relazioni umane in modo tale che possano essere analizzate nelle relazioni logiche» e permette di introiettare gli atteggiamenti mentali (esemplificazioni di particolari modi di vita, in fondo), invitando a riflettere su di essi (Lipman, 2005, p. 116).

Non si tratta solo di sostenere la relazione tra P4Ch e P4C, partecipazione riflessiva e pensiero democratico (Cosentino, 2011; Franzini Tibaldeo, 2010a; 2010b; 2015; Sharp, 1991), ma la capacità delle pratiche filosofiche di comunità di rapportarsi al reale nello spirito della “critica radicale a tutto l’esistente” (Hunyadi, 2016, p. 47; Marx, 1976, p. 155), ovvero non limitarsi a prendere atto del reale come di un *factum*, ma riuscire ad «affermare qualcosa in ciò che accade o in ciò che esiste», ovvero a compiere quell’operazione preliminare e fondamentale «che, sola, consente l’accumulazione dell’energia necessaria per agire e, eventualmente, opporsi a qualcosa» (Godani, 2016, p. 93). Hunyadi parla di un “Parlamento dei modi di vita” (Hunaydi, 2015), laddove Dardot e Laval parlano di “rivoluzione” (Dardot & Laval, 2015, pp. 448-459). Entrambi, in ogni caso, intendono con queste proposte l’avvento di un’istituzione del comune, capace di riattivare il potere della critica e dell’immaginazione istituyente. Questo può avvenire solo se troviamo il modo di introdurre, nell’educazione e nella vita politica, un punto di accesso ai modi di vita che non si costituisca come riflessione astratta e “dal di fuori” – come una nuova “etichetta” o deontologia – ma come approccio critico interno, che accolga i modi di vita, ma che riesca a porsi nei loro

confronti secondo una forma di “dis-allineamento” (Lordon, 2015, p. 179). Proprio per questo le pratiche filosofiche di comunità appaiono così promettenti: perché in esse l’andamento della pratica non presuppone, né obbliga ad assumere un punto di vista assolutamente esterno – l’impossibile “punto di vista di un Dio” – ma neppure richiede una perfetta ortogonalità con i modi di vita. Essa, anzi, presuppone che questi vengano convocati al proprio interno, ma attorno ad essi costruisce e articola una pratica critico-discorsiva che ha come risultato quello di interrogarne il significato in maniera inedita, costruendo contemporaneamente, intorno a questa interrogazione, la struttura del comune.

Appendice - Tabelle e grafici

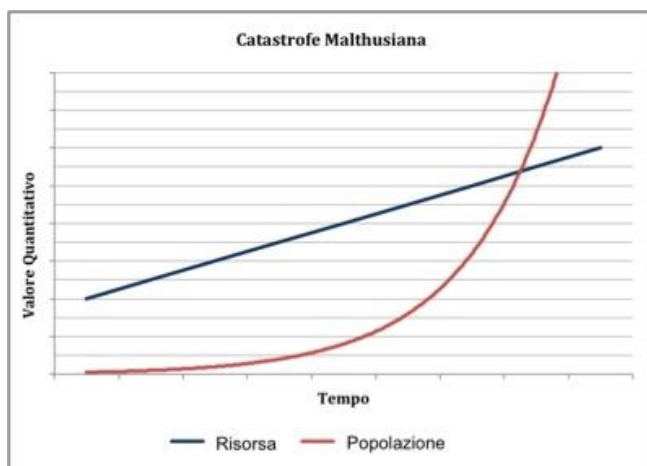


Fig. 1

La linea blu indica la crescita della risorsa (progressione aritmetica), mentre la linea rossa indica la crescita demografica (progressione geometrica). Il punto in cui le due linee si intersecano è detto “catastrofe malthusiana”. La crescita della popolazione dopo il punto d’intersezione è destinata a diminuire e ad assumere valore negativo in maniera più o meno brusca.

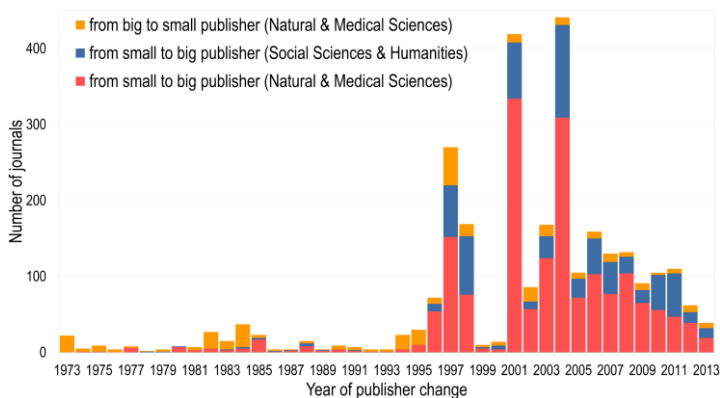


Fig. 2

Numero di riviste passate da piccoli a grandi editori e di riviste passate da grandi a piccoli editori, distribuite per anno, nel campo delle Natural & Medical Sciences (NMS) e in quello delle Social Sciences & Humanities (SSH). Credits: Larivière, Haustein & Mongeon (2015).

Bibliografia

- Anderson B. (1996). *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*. Roma: Manifestolibri.
- Balibar É. (1995). *Spinoza e la politica*. Roma: Manifestolibri.
- Bauwens M., & Lievens J. (2015). *Sauver le monde – Vers une économie post-capitaliste avec le peer-to-peer*. Paris: Les Liens qui Libèrent.
- Bergstrom Th. C. (2001). Free Labor for Costly Journals?. *The Journal of Economic Perspective*, 4(15), 183-198.
- Bergstrom C. T., & Bergstrom Th. C. (2004). The cost and benefits of library site licences to academic journals. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 3(101), 897-902. DOI: 10.1073/pnas.0305628101.
- Bollier D. (2013). *La renaissance des communs*. Paris: Éditions Charles Léopold Mayer.
- Boyle J. (2003). The Second Enclosure Movement and the Construction of the Public Domain. *Law and Contemporary Problems*, 66, 33-74. <http://scholarship.law.duke.edu/lcp/vol66/iss1/2> [30/10/2017].
- Castoriadis C. (1999). *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil.
- Chicchi F., & Masiero N. (2015). Incrinature. Posture e linee di fuga del lavoro cognitivo. *Aut-Aut*, 365, 66-83.

- Chiurazzi G. (2007). *Il postmoderno*. Milano: Bruno Mondadori.
- Coriat B. (2017). *Les communs, c'est déjà l'alternative en acte*, "Préface" in Mouvement Utopia, *Propriété et communs*, Les Éditions Utopia, Parigi, pp. 9-12.
- Cosentino A. (2011). La comunità di ricerca filosofica come istanza etica. In A. Cosentino & S. Oliverio (a cura di), *Comunità di ricerca filosofica e formazione. Pratiche di coltivazione del pensiero*. Napoli: Liguori.
- Dardot P., & Laval Ch. (2012). *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*. Roma: DeriveApprodi.
- Dardot P., & Laval Ch. (2015). *Del comune, o della Rivoluzione nel XXI secolo*. Roma: DeriveApprodi.
- Deleuze G. (1990). Post-scriptum sur les sociétés de contrôle. In G. Deleuze, *Pourparler*. Paris: Ed. de Minuit.
- Ferraro G. (2016). Il bambino di Eraclito. In S. Bevilacqua & P. Casarin, *Philosophy for Children in gioco. Esperienze di filosofia a scuola: le bambine e i bambini (ci) pensano*. Milano-Udine: Mimesis.
- Fessard G. (1944). *Autorité et Bien Commun*. Paris: Aubier.
- Foucault M. (2009). *Bisogna difendere la società*. Milano: Feltrinelli.
- Foucault M. (2012). *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*. Milano: Feltrinelli.
- Foucault M. (2014). *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Torino: Einaudi.
- Franzini Tibaldeo R. (2010a). Comunità di Ricerca ed etica della responsabilità. In A. Volpone (a cura di), *FilosoFare, luoghi, età e possibilità di esercizio*. Napoli: Liguori.
- Franzini Tibaldeo R. (2010b). Partecipazione riflessiva: il possibile contributo dell'etica della responsabilità alla pratica comunitaria della filosofia. In A. Volpone (a cura di), *FilosoFare, luoghi, età e possibilità di esercizio*. Napoli: Liguori.
- Franzini Tibaldeo R. (2015). Un felice connubio di razionalità e libertà: la pratica "riflessiva" della "Philosophy for Children" (P4C) di Matthew Lipman. *Itinera*, 10, 362-376.
- Franzini Tibaldeo R. & Lingua G. (in press) (a cura di). *Philosophy and Community Practices*. Berna: Peter Lang.
- Gabrielli G. (2013). Insegnare per test. La scuola primaria e lo spirito del tempo. *Aut-Aut*, 358, 145-154.
- Gentili D. (2015). Cosmo e individuo. Per una genealogia del lavoro intellettuale nell'epoca neoliberale. *Aut-Aut*, 365, 21-36.
- Godani P. (2016). *La vita comune. Per una filosofia e una politica oltre l'individuo*. Roma: DeriveApprodi.

- Greblo E. (2013). La fabbrica delle competenze. *Aut-Aut*, 358, 117-131.
- Hardin G. (1968). The Tragedy of the Commons. *Science*, 162(3859), 1243-1248. <https://doi.org/10.1126/science.162.3859.1243> [30/10/2017].
- Hardt M., & Negri A. (2001). *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*. Milano: Rizzoli.
- Hardt M., & Negri A. (2004). *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*. Milano: Rizzoli.
- Hardt M., & Negri A. (2010). *Comune. Oltre il privato e il pubblico*. Milano: Rizzoli.
- Hardt M., & Negri A. (2017). *Assembly*. New York: Oxford University Press.
- Harvey D. (2011). The future of the commons. *Radical History Review*, 109, 101-107.
- Harvey D. (2015). *La crisi della modernità*. Milano: il Saggiatore.
- Hobsbawm E. J. (2002). *Nazioni e nazionalismi. Programma, mito, realtà*. Torino: Einaudi.
- Hobsbawm E. J. (2013). *Come cambiare il mondo. Perché riscoprire l'eredità del marxismo*. Milano: Rizzoli.
- Hobsbawm E. J. (2014). *Il secolo breve. 1914-1991*. Milano: Rizzoli.
- Hobsbawm E. J., & Ranger T. (2002) (a cura di). *L'invenzione della tradizione*. Torino: Einaudi.
- Horkheimer M., & Adorno Th. W. (2008). *Dialettica dell'Illuminismo*. Torino: Einaudi.
- Hunyadi M. (2015). La sfida politica del postumano: per un parlamento dei modi di vita. In D. Sisto (a cura di), *Natura, tecnica e cultura. Profili etico-pubblici del dibattito sulla natura umana*. Pisa: ETS.
- Hunyadi M. (2016). *La tirannia dei modi di vita. Sul paradosso morale del nostro tempo*. Pisa: ETS.
- Larivière V., Haustein S., & Mongeon P. (2015). The Oligopoly of Academic Publishers in the Digital Era. *Plos One*, 10(6). <http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0127502>.
- Leghissa G. (2012). *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*. Milano-Udine: Mimesis.
- Lingua G. (2016). Legati ma non incatenati. Rischi e potenzialità del comune nella comunità. *Lessico di Etica pubblica*, 1, 1-17.
- Lingua G. (2017). Le pratiche filosofiche di comunità, le sfide dell'educazione e il bisogno di comunità. Riflessioni sulle implicazioni della Philosophy for Communities. *Lessico di Etica pubblica*, 1, 104-117.

- Lingua G. & Racca S. (2016) (a cura di). *La cornice simbolica del legame sociale. Prospettive sugli immaginari contemporanei*. Milano-Udine: Mimesis.
- Lipman M. (2005). *Educare al pensiero*. Milano: Vita e Pensiero.
- Lipman M., & Sharp A. M. (2017). Alcuni presupposti educativi della Philosophy for Children. *Lessico di Etica pubblica*, 1, 1-9.
- Lordon F. (2015). *Capitalismo, desiderio e servitù. Antropologia delle passioni nel lavoro contemporaneo*. Roma: DeriveApprodi.
- Louzeau F. (2016). Contenu et forme du bien commun: de Gaston Fes-sard aux exigences du temps présent. *Archivio di Filosofia*, 1-2(84), 233-246.
- Macherey P. (2016). *Hegel o Spinoza*. Verona: Ombre Corte.
- Malthus Th. R. (1798). *Essay on the Principle of Population*. London: J. Johnson.
- Manzone G. (2008). *Una comunità di libertà. Introduzione alla teologia sociale*. Padova: Edizioni Messaggero.
- Manzone G. (2013). Mercato, persona, bene comune. *Lessico di Etica pubblica*, 2, 61-72.
- Marx K. (1976). *Opere Complete. Volume 3: 1843-1844*. A cura di N. Merker. Roma: Editori Riuniti.
- Mélenchon J.-L. (2016). *L'avenir en commun. Le programme de la France insoumise et de son candidat*. Paris: Seuil.
- Moulier Boutang Y. (2011). *Cognitive Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Ostrom E. (1990). *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pezzano G. (in press). *Pesci fuor d'acqua. Per un'antropologia critica degli immaginari sociali*. Pisa: ETS.
- Pezzano G., & Sisto D. (2013) (a cura di). *Immagini, immaginari e politica. Orizzonti simbolici del legame sociale*. Pisa: ETS.
- Pirjevč J. (2014). *Le guerre jugoslave 1991-1999*. Torino: Einaudi.
- Proudhon P.-J. (1966). *Qu'est-ce que c'est la propriété?*. Paris: Flammarion.
- Racca S. (2013). Il legame sociale tra immaginazione produttiva e strutture formali: Castoriadis e Tillich. In G. Pezzano e D. Sisto (a cura di), *Immagini, immaginari e politica. Orizzonti simbolici del legame sociale*. Pisa: ETS.
- Racca S. (2015). Dagli immaginari sociali alla società civile: le pratiche filosofiche e la comunità di ricerca tra Castoriadis, Taylor e Lipman. *Lessico di Etica pubblica*, 2, 104-114.

- Rumiz P. (2015). *Maschere per un massacro. Quello che non abbiamo voluto sapere della guerra in Jugoslavia*. Milano: Feltrinelli.
- Santi M. (2005) (a cura di). *Philosophy for Children: un curriculum per imparare a pensare*. Napoli: Liguori.
- Sharp A. M. (1991). The Community of Inquiry: Education for Democracy. *The Journal of Philosophy for Children*, 9(2), 31-37.
- Sharp A. M. (2007). "Philosophy for Children". *Un percorso educativo attraverso la filosofia, intervista biografico-teorica*. A cura di M. Striano e S. Oliverio. *Iride*, 20, 249-269.
- Tapscott D., & Williams A. D. (2006). *Wikinomics: How Mass Collaboration Changes Everything*. New York: Portfolio.
- Tosel A. (1984). *Spinoza ou le crépuscule de la Servitude: Essai sur le Traité Théologico-Politique*. Paris: Aubier.
- Tosel A. (1994). *Du matérialisme de Spinoza*. Paris: Kimé.
- Vissio G. (2016). Prefazione. In M. Hunyadi, *La tirannia dei modi di vita. Sul paradosso morale del nostro tempo*. Pisa: ETS.
- Vissio G. (in press). Praxis of the Common and Community-Based Philosophical Practices. In R. Franzini Tibaldeo e G. Lingua (eds.), *Philosophy and Community Practices*. Berna: Peter Lang.
- Zanini A. (2010). *L'ordine del discorso economico. Linguaggio delle ricchezze e pratiche di governo in Michel Foucault*. Verona: Ombre Corte.