

Resistenze della *Verwindung*. Una critica del pensiero debole con Schürmann Perniola e Lacan

CAMILLA CROCE*

Sommario: Premessa; La matrice heideggeriana del pensiero debole: Schürmann *versus* Vattimo; Ritualizzare per riattualizzare il non-pensato: la *Verwindung* secondo Perniola; “Intaccare l’atto del conoscere”.

Abstract: The essay discusses the Heideggerian matrix claimed by Vattimo’s weak thought through the criticisms made in this regard by Reiner Schürmann and Mario Perniola. Both Schürmann and Perniola show how Vattimo operates from an understanding of the Heideggerian *Verwindung* that fatally alters what is at stake in the thought of Being as event. The outcome of the irruption of contingency with the event is anything but a diminution of thought’s claim in its grip on reality. Rather, the event calls for a revival of the force of thought in its grip on reality, to rethink it from the failure of the metaphysical form of thought. Relaunching the force of thought, its ability to affect reality, to the point of confronting the impossible that always accompanies its becoming effective, instead of relegating this impossible to political irrationality or individualising its knowledge through the pleasure of a hermeneutic posture.

Keywords: Event, Repetition, Ritual Thought, Sexual Difference, Real.

Premessa

Il pensiero debole è stato un momento decisivo della diffusione aldilà dai confini nazionali di un sedicente stile italiano di fare filosofia. Negli anni ottanta esso circolava sotto il nome di differenza italiana, oggi come *Italian Theory*. Questa “etichetta”, oggi come allora, suscita sospetti. Quelli di oggi li ha ben messi a fuoco Ida Dominijanni, che, già nel 2012, denunciava le “latenze” interne all’*Italian Theory*, riferendosi all’assenza del femminismo della differenza nel canone da lei proposto¹. La stessa latenza salta agli occhi anche nella prima stagione della differenza italiana: nel *Pensiero debole* non c’è traccia di femminismo. Secondo Dominijanni, l’assenza

* Psychoanalytische Bibliothek Berlin.

¹ Ida Dominijanni, *Soggetto dell’inconscio, inconscio della politica*, in: *Filosofia politica*, XXVI, n. 1.

nell'*Italian Theory* del femminismo della differenza, seppure non totale², sarebbe il sintomo dell'ostinata cecità della filosofia politica italiana rispetto all'inconscio, che mette radicalmente in discussione il soggetto della filosofia in generale e quindi della filosofia politica. Lavoro di cui invece il femminismo, attraverso le pratiche dell'inconscio, si è fatto carico, dimostrando così di tener conto della divisione del soggetto. Se però nel caso dell'*Italian Theory* la latenza del femminismo è il sintomo di un più generale mancato confronto con la psicoanalisi³, lo stesso non si può dire per il *Pensiero debole*, nel quale, seppure solo per accenni e allusioni, i riferimenti alla psicanalisi non mancavano⁴.

Oltre quindi una certa resistenza a confrontarsi con la psicoanalisi e il femminismo, queste due stagioni hanno senza dubbio in comune anche l'"estrofessione" verso l'attualità, per riprendere Roberto Esposito. Anche nel pensiero debole c'è l'urgenza di lasciare che sia il fuori a determinare il pensiero, come si evince dalla prefazione di Gianni Vattimo e Aldo Rovatti. Alla crisi della ragione il pensiero debole rispondeva proponendo una diminuzione dei toni, un'etica della debolezza che alleggerisse il pensiero dal fondamento e permettesse "la ritraduzione di tutto nelle pratiche, nei giochi, nelle tecniche localmente valide"⁵, ma che forse, come vedremo, finiva solo per liberarlo dall'angoscia, indispensabile per un pensiero che voglia fare presa sulla realtà.

In queste pagine vorrei mettere a fuoco questa debolezza, che Vattimo presenta come esito naturale della lezione heideggeriana, ma che più correttamente mi pare vada compresa come l'esito della *sua* lettura della storia dell'essere e dell'evento, centrata su un'interpretazione del termine chiave *Verwindung* che resta problematica. Già negli anni ottanta la filiazione heideggeriana della debolezza sollevò dure critiche. Mi soffermerò sulla posizione critica di Reiner Schürmann, esplicitata durante il convegno del 1984 a New York, per poi passare a quella di Mario Perniola. Sia Schürmann che Perniola insistono sullo stesso punto, ossia quanto poco heideggeriano sia il pensiero debole. Perniola poi, come vedremo, propone un'interpretazione della *Verwindung* agli antipodi di quella vattimiana. Per concludere accennerò invece ai suggestivi spunti sul reale di Jacques Lacan avanzati da Aldo Rovatti nel volume *Il pensiero debole*. Proprio questi accenni ci riporteranno, dopo Schürmann e Perniola, al punto di partenza: l'imprescindibilità, per un pensiero che si autocomprende come politico, dell'inconscio, tanto quello praticato dal femminismo, quanto quello della psicoanalisi freudo-lacanian.

Ha ragione Oliver Marchart quando, discutendo della proposta politica del pensiero debole e di come Vattimo si ispiri nel suo *Addio alla verità* all'ontologia dell'attualità, ricorda che

² Pensiamo al capitolo dedicato al pensiero della differenza da Dario Gentili nel suo *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, il Mulino, 2012, p. 129-143.

³ Negli ultimi anni è stato avviato un lavoro su questa resistenza, anche se ancora solo attraverso il dialogo con una certa lettura psicoanalitica che a volte sembra avere nostalgia dei padri, cfr. Esposito Recalcati.

⁴ Nel volume *Il pensiero debole* troviamo accenni a Lacan, oltre che nel saggio di Rovatti, anche in quelli di Maurizio Ferraris, e di Franco Crespi.

⁵ *Il pensiero debole*, a cura di Gianni Vattimo Pier Aldo Rovatti, Feltrinelli, Milano, 1983, p.11.

questa, per Foucault, deve essere accompagnata dall'ontologia di noi stessi⁶. Qui infatti sta il problema: è possibile un'ontologia del soggetto politico che dia conto dell'inconscio e quindi della differenza sessuale? A questa domanda non risponderò, ma è questa a orientare le mie riflessioni.

1. La matrice heideggeriana del pensiero debole: Schürmann *versus* Vattimo.

Al convegno dedicato alla differenza italiana tenuto nel 1984 all'università di New York, organizzato tra gli altri proprio da Reiner Schürmann, questi, confrontandosi con Vattimo, avanzava delle riserve importanti rispetto al pensiero debole, di cui non sentiva la forza. Proprio riprendendo matrice heideggeriana della proposta vattimiana, il pensiero debole era per Schürmann davvero troppo debole, perché invece di essere all'altezza della complessità del (suo) tempo, Vattimo aveva finito per indebolire l'essere.

È noto come la complessa dinamica di disgiunzione e congiunzione tra *Temporalität* e *Zeitlichkeit* fu lo scoglio su cui si arenò *Essere e tempo*, costringendo Heidegger ad abbandonare l'impianto trascendentale del pensiero dell'essere per riprenderlo a partire dalla differenza ontologica – prima- e dall'*Ereignis* poi. Sarà proprio Schürmann, nella sua bellissima e imprescindibile interpretazione di Heidegger, *Dai principi all'anarchia*, che comprenderà con risoluzione la differenza ontologica come differenza temporale e saprà organizzare sincronicamente lo spazio prospettico che da lì si dispiega, restituendo così, a partire dalla svolta, il movimento fondamentale del pensiero dell'essere come evento⁷.

Pensare l'essere come tempo significa certamente, come anche per Vattimo, che il pensiero deve partire dalla chiusura della metafisica, ma questa chiusura, che sancisce la perdita irrevocabile e sempre già avvenuta dell'origine, non è, argomentava Schürmann, un invito a indebolire il pensiero, bensì a rafforzarlo, lavorando contro la tentazione metafisica di dare *un* fondamento al nostro agire. L'anarchia, ovvero l'affrancarsi del pensiero dal legato dell'arché principiale, libera la spinta propulsiva dell'origine originaria di ogni venire alla presenza, che Schürmann rinviene nella "comprensione presocratica dell'origine come evento del *phyein*"⁸. È questo venire alla presenza che egli, in modo così convincente, svela essere l'altro polo che si tratta di raggiungere nella transizione, ovvero l'altro inizio, dopo la fine della storia dell'essere. Pensare l'essere come tempo non significa affatto "rinunciare", per riprendere le parole dell'introduzione di Vattimo e Rovatti, alla forza del pensiero per rimettersi alla caducità del tempo. Al contrario, l'evento invita a ripensare questa forza emancipandola dalla logica dei principi.

In altre parole, Schürmann insisteva sul fatto che Heidegger andava preso sul serio, senza aggirare né il celebre *Schritt zurück* (passo indietro) attraverso cui Heidegger a partire dagli anni quaranta spiegava le modificazioni metodologiche implicate dalla svolta, né i vari rima-

⁶ Cfr. Oliver Marchart, *Philosophy as intrinsically political thought Vattimo's Farewell to Truth and the question of political ontology*, relazione presentata al workshop 'Vattimo's Farewell to Truth', November 9, 2022, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.

⁷ cfr. Reiner Schürmann, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, il Mulino, 1995.

⁸ *Ivi*, p. 203.

neggiamenti retrospettivi che egli stesso non si è risparmiato di lasciarci, a partire dalla *Lettera sull'umanismo*, nella quale il filosofo di Messkirch metteva in chiaro che la questione, *die Sache*, del pensiero dell'essere è quella dell'essenza dell'agire⁹. Questo chiarimento, che risale al 1943, è, come noto, una ripresa del pensiero dell'essere che aveva mosso *Essere e tempo*, ma a svolta, *Kehre*, avvenuta, per così dire, ossia dopo aver elaborato il lutto del principio di ragione. Una volta quindi, potremmo dire, aver svelato che il *Satz*, il principio, è in effetti molto più un salto, come il tedesco non nasconde essendo *Sprung* e *Satz* sinonimi, necessario al pensiero rappresentativo della metafisica per lasciarsi alle spalle, ma anche per rimuovere e poter continuare a ignorare, l'abisso che lo precede.

In breve, il pensiero dell'essere è sempre anche un'interrogarsi sull'essere del pensiero. Heidegger chiede sempre anche cosa significa pensare, come titolerà la traduzione italiana di un suo tardo scritto, e lo fa interrogandosi criticamente sul pensiero in quanto agire, in quanto cioè azione che ri(con)duce il pensato alle sue condizioni di possibilità, ai principi epocali che determinano lo spazio-tempo del pensiero. Cosa diventa il pensiero dell'essere, che agire è il suo, sul crinale della chiusura della metafisica, quando cioè si tratta di congedarsi dalla legittimazione di uno scopo che sosterebbe la sua autocomprensione? A quel punto che cosa significa pensare, se non lasciare cadere quella parte della capacità di rendere ragione dell'azione del pensiero che resta fondata sui principi metafisici? L'azione del pensiero è, allora, quella che si ritrova a dover lavorare contro l'ossessione metafisica di rendere ragione di sé tramite l'appello all'origine, al principio, all'archè principiale. Secondo Schürmann, Heidegger ci mette sulle tracce per comprendere cosa diventa il pensiero, il “pensiero che agisce in quanto pensa”, e quindi di chiederci quale sia l'essenza dell'agire, dopo l'autochiusura della metafisica. A quel punto il principio dell'anarchia è l'unico paradossale principio che sostiene l'agire e il pensare, quello che si affida al venire alla presenza per liberarne le molteplici potenzialità.

Anche secondo Vattimo, la comprensione heideggeriana dell'essere come tempo, ci ha lasciato nel mezzo di una transizione, di una trasmissione. Potremmo anche dire che sia per Schürmann che per Vattimo Heidegger ha individuato il *transfert* dal primo all'altro inizio come il nostro proprio spazio di pensiero. Il punto di partenza del pensiero debole è infatti, scrive Vattimo, che “l'essere non è ma si tras-mette”¹⁰, e questo ci affranca dalla ricerca dell'origine, dell'archè, poiché è chiaro, che “non disponiamo di un accesso precategoriale o transcategoriale all'essere”¹¹. Si tratta di pensare un altro inizio a partire dalla nostra relazione di trasmissione con la metafisica. Heidegger ci ha svelato che questa trasmissione non è orientata verso un oltrepassamento, *Überwindung*, ma verso una *Verwindung*. È proprio sul significato da attribuire a questa *Verwindung* che, Vattimo e Schürmann, ma vedremo anche Vattimo e Perniola, divergono, anche se concordano che essa non è assolutamente da comprendere come un oltrepassare – *überwinden*. Secondo Vattimo, *verwinden* vuole dire operare una “declinazione distorcimento” che tolga alle sue “categorie, precisamente ciò che le costituiva come metafisiche: la pretesa di

⁹ Martin Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, in: *Segnavia*, Adelphi, 1987, p. 267.

¹⁰ *Il pensiero debole*, cit. p. 19.

¹¹ *Ivi*, p. 22.

accedere a un *ontos on*¹². Ma l'accento scelto da Vattimo per questa modalità di relazione con la metafisica, non convince affatto Schürmann. Vattimo insiste sulla *pietas*: “Tolta questa pretesa, esse [le categorie della metafisica] valgono oramai solo come monumenti, eredità a cui si porta la *pietas* che è dovuta alle tracce di ciò che ha vissuto. *Pietas* insieme a *Andenken* e *Verwindung*, può essere assunto a caratterizzare il pensiero debole dell'ultrametafisica”¹³. Schürmann risponde: “Se il pensiero debole vuole mettere insieme l'evento, la sua economia del venire alla presenza, con il pensiero dei valori, ossia mettere ciò che eccede la rappresentazione insieme con ciò che è pensabile solo in quanto contenuto di una rappresentazione, allora esso mira alla quadratura del cerchio, ad amalgamare il non-metafisico con l'archi-metafisico”¹⁴.

Neanche allontanandoci un momento dall'argomentazione di Schürmann possiamo non concordare con la sua resistenza a ridurre la *Verwindung* alla *pietas*. La *Verwindung* compare nel lessico heideggeriano a partire dalla *Kehre*, ossia quando Heidegger si avvede che la distruzione della storia della metafisica non solo non è sufficiente a oltrepassarla e trarre fuori dall'oblio la questione dell'essere, ma anzi pensare di oltrepassarla è mancare il punto. La questione infatti è capire, scrive Heidegger tra il '36 e il '46, “in che misura essa [la metafisica] appartiene alla natura dell'uomo”¹⁵.

Con “natura dell'uomo” non possiamo ovviamente pensare che Heidegger intenda la natura in termini meramente biologici. Le prove della decostruzione heideggeriana del modo metafisico di comprendere la natura sono innumerevoli, disseminate lungo tutta la produzione heideggeriana. Con “natura dell'uomo” dobbiamo piuttosto comprendere una determinata spartizione dell'essere dell'ente, tramandata dalla tradizione metafisica, tra natura e cultura nella quale l'Esserci è gettato. Spartizione che, infatti, è soggetta a continue e ininterrotte ritrattazioni che spostano e modificano continuamente la linea del loro confine. In questo senso allora “natura” indica più un destino e, fin quando in maniera più o meno consapevole le si resta legati, essa si impone certamente con la forza di un destino perché agisce come un determinismo il cui governo è delegato ai principi archici.

La metafisica infatti, una volta rinvenuta la sua radice esistenziale, si rivela essere quella dimensione in cui l'uomo rimane legato alla non esperita distinzione di essente ed ente. La metafisica è un destino inscritto nella natura dell'uomo che lo tiene in ostaggio e a cui egli non mancherà di andare incontro, fin quando non si lascerà riguardare, toccare, scuotere dell'esperienza della differenza ontologica.

Come dirà Heidegger nei *Beiträge, Essere e Tempo* fu sì pensato a partire dalla differenza ontologica, ma la differenza stessa come “struttura dell'esserci” a quel tempo non era ancora stata abbastanza esperita, non aveva ancora affrancato il pensiero dal linguaggio della metafisica. Il linguaggio di *Essere e tempo* non era ancora all'altezza del pensiero da cui scaturiva *Essere e tempo*.

¹² Idem.

¹³ Idem.

¹⁴ Reiner Schürmann, “Decostruction Is Not Enough: On Gianni Vattimo's Call for 'Weak Thinking'”, in: Graduate Faculty Philosophy Journal, Volume 10, Nr. 1, Spring 1984, pp.165-177, p. 173, trad. it. CC.

¹⁵ Martin Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, in: *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1991, p. 47.

Non è un caso, infatti, che la differenza ontologica venga al linguaggio solo dopo la pubblicazione dell'opera, nel 1927¹⁶. La differenza dell'essere dall'ente può essere detta solo *nachträglich*, dopo esser stata esperita, ossia dopo aver percorso l'ontologia fondamentale fino ai suoi limiti, segnati dal fatto che la storia della metafisica è inscritta nell'Esserci come una sua natura. È nel suo modo naturale di comprendere, di sentire, di pensare, di parlare e di comprendersi, sentirsi, pensarsi, parlarsi che l'Esserci resta affezionato (d)alla metafisica. Oltrepassarla, per sottrarre l'Essere dalla sua storia, che è oblio, distruggere la storia della metafisica è non solo, come già intuiva *Essere e tempo*, un lavoro di decostruzione del soggetto della metafisica, ma l'Esserci, sebbene nel corso dell'ontologia fondamentale venga spogliato del soggetto, vi resta sempre un po' invischiato. Questo perché la metafisica altro non è che un modo in cui l'Essere si trasmette all'uomo, e il -ci, il Da, dell'Esserci, tende ancora a far prevalere nell'uomo l'Essere come presenza dell'ente.

A rigor di termini non dovremmo perciò neppure più parlare di *Esserci*, perché il -ci dell'uomo è il "tra", dove l'essere accade e si trasmette. Heidegger dirà infatti più tardi non più *Dasein*, ma *Zwischenfall*, incidente, luogo dove l'Essere si trasmette, dove l'Essere si dà, non come presenza, ma ritraendosi. L'Essere permette infatti all'ente di essere presente, proprio perché come Essere si ritrae, scandendo così la differenza tra l'essere e l'ente.

Esserci è perciò un modo di dire l'essere dell'uomo ancora molto intriso di presenza metafisica, un modo che, se da un lato permette di pensare concettualmente la differenza ontologica, dall'altro ne ostacola l'esperienza, non le permette di agire. Fare esperienza della differenza ontologica significa svelarla come la struttura fondamentale dell'Esserci: è solo rintracciando e affrancandoci dalle nostre fissazioni metafisiche, che ci affettano e condizionano ancora tanto l'agire quanto il pensare, che facciamo spazio a un altro inizio del pensiero. Queste aderenze metafisiche presenti nella struttura dell'Esserci fanno della metafisica un destino, trasmettono l'Essere all'uomo tendendo a contraffarne sistematicamente la struttura, la differenza, lo iato, la *Spaltung* diremmo servendoci di un lessico psicoanalitico.

Che dire quindi dell'idea di superamento, oltrepassamento della metafisica? Heidegger l'abbandona come un'illusione: non si tratta di saltare una volta per tutta al di là della propria ombra, ma di operare una torsione nell'atteggiamento che permetta, nella ripetizione delle figure, dei resti, delle tracce della metafisica, di sottrarre l'Essere al potere della rimozione, di elaborarne il suo darsi in sottrazione, per rilanciare un altro inizio del pensiero.

Tornando a Vattimo, a questo punto non ci resta che *Andenken* le categorie delle metafisica come monumenti a cui dobbiamo *pietas*. Il pensiero debole si accontenta di questa diminuzione del pensiero a rimemorazione e, rinunciando all'Essere, rinuncia anche all'agire. Al contrario Schürmann comprende la *Verwinundung* della metafisica come il compito più radicale di affrancarsi dal ricondurre l'agire a una archè che ne fondi la ragione, per attingere, dal principio dell'anarchia, la forza necessaria per un altro inizio del pensiero, che agisce in quanto pensa.

Un'ipotesi per spiegarci l'esito così divergente di queste due letture del compito del pensiero dopo la chiusura della metafisica, possiamo avanzarla chiedendoci che ruolo giochi in esse la

¹⁶ Nell'ultimo paragrafo del corso del 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, trad. it. Adriano Fabris, *Problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova, 1999, p. 305-317.

rivoluzione freudiana. Questione che qui sfioriamo appena, raccogliendone le tracce in questo scambio nel contesto del convegno di New York.

Nel saggio in questione Vattimo non fa cenno a Freud, neppure come maestro del sospetto, come in altri lavori, ma il ricorso alla figura della caducità sembra alludere alla psicoanalisi freudiana su un punto filosofico molto significativo, quello del trascendentale. Scrive Vattimo: “il trascendentale, quello che rende possibile ogni esperienza del mondo, è la caducità¹⁷: l’essere non è ma accade, forse anche nel senso che cade presso, che accompagna in quanto caducità ogni nostro rappresentare”¹⁸. Il trascendentale a cui si riferisce Vattimo, non è ovviamente una struttura ontologica staccata dalla storia, ma l’apriori storico, la costellazione aleteologica nella quale siamo gettati. Il pensiero debole vattimiano sembra restare un pensiero rappresentativo ancorato nel soggetto moderno, che non lascia che la caducità sovverta la logica attributiva-partecipativa che lo governa, ma che si limita a farsi accompagnare da essa.

Riguardo alla presenza di Freud, Schürmann è invece molto più esplicito, e comprende la *Verwindung* heideggeriana in analogia con il *durcharbeiten*, l’elaborare con cui Freud nel 1914 descrive la terza fase, dopo il ricordare e il ripetere, del lavoro psicoanalitico. Cosa vuol dire per Freud *durcharbeiten*? L’elaborazione è la parte della cura che chiama l’analista, scrive Freud, “ad una prova di pazienza” e l’analizzante a un compito gravoso. Si tratta infatti di elaborare le resistenze nelle quali l’analizzante, nello spazio tempo aperto dal transfert, si ritrova immerso e deve poter immergersi. Freud spiega che è nel punto massimo della resistenza che abbiamo una chance di trovare i moti pulsionali rimossi, sono questi a nutrire la resistenza. E non basta che sia l’analista a intuirli, bisogna che il paziente se ne convinca da sé, che ne faccia esperienza¹⁹. Sappiamo che per Freud è proprio il *durcharbeiten* che differenzia la psicoanalisi dall’ipnosi: riattualizzare i moti pulsionali rimossi, e i conflitti quindi, ma per elaborarli, riattraversandoli, lavorandoci dentro.

Riassumendo possiamo dire che per Vattimo la comprensione dell’essere come tempo – l’essere non non è ma si trasmette – ci rimette al pensiero rammemorante e ci affida il compito di svuotare la metafisica dal preteso accesso all’origine per metterci sulle tracce dell’essere come ciò che non si dà mai in presenza, ma solo nel ricordo. *Verwindung* è quindi la praxis dell’ontologia debole che “accompagna[re] l’essere al suo tramonto”. Per Schürmann invece, Heidegger, introducendo la nozione di *Ereignis*, non dice affatto che l’essere non si dà mai in presenza, ma che il venire alla presenza è sincronico e conflittuale, e che dunque *verwinden*, al contrario, indica una *Einstellung* del pensiero che si mette al fronte, sul limite di autochiusura della metafisica. Come un Giano bifronte, da questo crinale il pensiero, da un lato, rammemora la sfilata principale delle epoche dell’essere che volge al suo compimento, ma dall’altro si immerge nel venire alla presenza e, affidandosi al principio dell’anarchia, si affranca dai principi logico-metafisici per lasciarsi prendere dalla sua illogicità, dalla sincronia delle sue contraddizioni, delle sue resistenze e dei suoi conflitti. Proprio come succede durante il *durcharbeiten* per Freud.

¹⁷ *Vergänglichkeit*, *Caducità* è infatti un concetto a cui Freud dedica un saggio nel 1915

¹⁸ *Il pensiero debole*, cit. p. 23.

¹⁹ Cfr. Sigmund Freud „Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten“ 1914, trad. it. in *Opere*, Vol. 7, Bollati Boringhieri, Torino, 1977.

C'è un aspetto però che sia Schürmann che Vattimo tralasciano riguardo al lavoro immanente della *Verwindung*: la ripetizione. La distruzione della storia dell'Essere implica infatti sempre una ripetizione, secondo Heidegger indirizzata alla decostruzione delle sue epoche. Proprio sulla ripetizione, a cui Freud affida un momento decisivo del processo analitico, si concentra Perniola nella sua interpretazione della *Verwindung* heideggeriana.

2. Ritualizzare per riattualizzare il non-pensato: la *Verwindung* secondo Perniola

Anche Mario Perniola partecipò alla conferenza del 1984 a New York, ma in quell'occasione egli non si preoccupò tanto di polemizzare con il pensiero debole, quanto di presentare i tratti distintivi della differenza italiana, di cui uno è l'attitudine filologica, che Perniola comprende appunto come ripetizione. La ripetizione che ha in mente Perniola non ha nulla a che fare con Kierkegaard, perché non appartiene alla sfera della volontà del soggetto, ma a quella dell'uso e del costume, delle abitudini, della quotidianità e quindi anche della sua psicopatologia. La ripetizione a cui si riferisce Perniola ha un senso peculiarmente psicoanalitico: ripetiamo ciò che non riusciamo a ricordare, ciò che non accede alla coscienza.

Secondo Perniola, l'attitudine filologica del pensiero italiano non va compresa come una pratica del *logos*. Essa non è un esercizio di logocentrismo, poiché non mira a rinvenire un'origine come causa della storia semantica della parola, origine-causa degli spostamenti, delle condensazioni, delle rimozioni, delle cancellazioni, delle inversioni, insomma dell'insieme delle vicissitudini che costituiscono la storia delle parole. L'approccio filologico è invece, secondo Perniola, un modo di iniziare a pensare ripetendo non tanto il senso, ma proprio la lettera, e in questo modo porre la ripetizione all'inizio. La ripetizione infatti "ha effetti senza essere causa"²⁰, è un modo di iniziare che non pretende di attingere all'origine, all'archè come causa e principio, ma che cionostante produce degli effetti, *wirkt*, diremmo in tedesco, toccando così senza giri di parola la radice di quella *Wirklichkeit* che è la realtà effettuale.

Il rischio di comprendere questa ripetizione della lettera evocando la coazione a ripetere tipica della nevrosi ossessiva certo c'è, e Perniola lo esplicita, ma ciò, lungi dallo squalificare il riferimento a Freud, invita solo a fare alcune precisazioni. Il *Wiederholungszwang* tipico della nevrosi ossessiva non è l'unico destino possibile a cui la pulsione va incontro nella ripetizione, ma il suo caso limite, che permise a Freud di individuare la pulsione di morte che appartiene al corredo pulsionale della vita stessa.

La ripetizione della lettera, in atto nell'approccio filologico al pensiero, ci avvicina (allontanandoci un po' da Perniola) a un possibile buon uso della pulsione di morte in atto nella ripetizione. Ripetere infatti è anche l'unico modo che abbiamo di generare una differenza. Questa generatività della ripetizione non solo è l'esito della ripetizione-distruzione della storia dell'Essere, e quindi il punto di partenza di buona parte della filosofia del novecento, ma è anche ciò

²⁰ Mario Perniola, "The Difference of the Italian Philosophical Culture", in: Graduate Faculty Philosophy Journal, Volume 10, Nr. 1, Spring 1984, pp. 103-116, p. 107, trad. it. CC.

che la psicoanalisi ha scoperto della generatività specifica della ripetizione che accompagna il circuito pulsionale. È ripetendo che si generano differenze, spostamenti, cambiamenti, perché la ripetizione non è all'opera solo nell'esasperata ed esasperante coazione a ripetere, ma è anche il modo in cui la pulsione di morte accompagna tutte le pulsioni, così che ripetere è un passaggio obbligato per poter distinguere, nel linguaggio che ci parla, quella che Lacan chiamerà "l'istanza della lettera" nel discorso inconscio.

Tornando a Perniola, nello stesso anno della conferenza egli si confronta direttamente con Vattimo per mezzo di una "Lettera a Gianni Vattimo sul pensiero debole"²¹, nella quale tocca già molti dei punti che tratterà nel suo *Presa diretta*, uscito due anni più tardi, vera e propria controproposta al pensiero debole²². La lettera, pubblicata su Aut-Aut, si apriva così: Pensare oggi che il pensiero filosofico sia davvero "debole" significa ritenere di essere dominati da una effettualità più forte della filosofia per la quale un'affermazione filosofica vale tanto quanto l'affermazione opposta. È del tutto illusorio credere che una supposta teoria del "pensiero debole" possa stabilire con tale effettualità un rapporto più essenziale di una teoria del pensiero forte, perché tale effettualità non ha alcun bisogno della filosofia, né "debole", né forte.

Partendo da una constatazione molto meno edulcorata della realtà effettuale, la proposta di Perniola è agli antipodi di quella di Vattimo. Non c'è spazio per i ricordi commossi delle vestigia del passato, non c'è tempo per indulgere in un pensiero debole. Piuttosto c'è bisogno di un pensiero più forte, di una trans-filosofia che si faccia carico di pensare di nuovo – e su basi più forti – ciò in cui la filosofia ha fallito, ciò che la storia della metafisica non ha pensato e che negli anni Ottanta era sotto gli occhi di tutti. Secondo Perniola il compito è chiaro e urgente, e non è "accompagnare l'essere al suo tramonto e preparare così un'umanità ultrametafisica"²³, ma ripensare su basi più forti la socialità del sapere e la razionalità della politica.

La *Verwindung* non invita ad acconsentire al risolversi della filosofia in ermeneutica, ma esorta anzi a un pensiero che, nella transizione, mantenga un rapporto con ciò che si tratta di *verwinden*, che si faccia carico di riattualizzarne il rimosso, affinché ciò di cui ci si deve appropriare possa venire alla presenza, accettandone beninteso il suo modo di darsi in sottrazione e approfondendone la portata. Se, infatti, il cambio radicale di prospettiva che implica l'evento, ci mostra come si chiude la parabola disegnata dal pensiero logico-rappresentativo – che riduce la filosofia e la cultura "a mera attività privata" e la politica all'irrazionalità e recide la coappartenenza di sapere e potere –, si tratta allora di ristabilire proprio quella coappartenenza *nel* venire alla presenza, di "abbandonare ogni timidezza" e impegnarsi nella "presa diretta tra sapere e potere". Lasciare accadere le cose, lasciarle essere, "non certo per lasciarle immobili, appiattendosi completamente su di esse, ma per trasformarle in alcunché di culturale e filosofico"²⁴, perché la realtà in cui siamo è quella del conflitto tra il "barbarico e il culturale"²⁵.

²¹ pubblicata nel numero 201 di Aut-Aut nel 1984.

²² Come ricorda Pierre Dalla Vigna nella postfazione a Mario Perniola, *Presa diretta. Estetica e politica*. Nuova edizione. In: *Ágalma*. Rivista di studi culturali e di estetica, Nr.24, Ottobre 2012, p. 118.

²³ *Il pensiero debole*, p. 28, *cit.*

²⁴ Mario Perniola, "Lettera a Gianni Vattimo", in: Aut Aut, Nr. 201, p. 23.

²⁵ *Ivi*, p. 24.

La critica del pensiero debole avanzata da Perniola non è affatto mera polemica contro Vattimo, al quale infatti riconosce non solo “il grande stile” ma il “*coraggio*”, perché egli avrebbe capito che “la magnificenza (intesa nel senso letterale, usato da Cicerone e Tommasio D’Aquino, di fare cose grandi) poteva essere realizzata nel mondo di oggi solo in modo derisorio”²⁶.

Ciò che Perniola critica duramente, come del resto anche Schürmann, è che il pensiero debole si rifaccia a Heidegger: “Ingenui sono coloro che prendono il pensiero debole come una vera teoria post-heideggeriana”²⁷. Non si potrebbe essere più chiari.

Come *pars costruens* della critica al pensiero debole Perniola propone il pensiero rituale, che è più indeterminato della metafisica e proprio per questo più forte, e non più debole. L’indeterminatezza è infatti ciò che gli permette di farsi carico del nichilismo, della negatività, perché permette di mettere sul conto del gesto filosofico la forza acefala non solo della pulsione di morte, bensì delle pulsioni *tout court*, essendo esse caratterizzate proprio da un certo grado di plasticità, di mobilità rispetto al loro fine e al loro oggetto

La ritualità permette un nuovo inizio del pensiero che comincia dalla e con la ripetizione, perché mira a riattualizzare i moti pulsionali permettendo di individuarne i punti di fissazione, le identificazioni, quei legami di senso insomma, quei nodi di pensiero tramandati che insistono e si ripetono, ma che si possono sciogliere per riannodare i fili diversamente, tentanto altre produzioni di senso. Proprio come avviene in un’analisi che, mettendo il rimosso in atto nel transfert, fa spazio alla possibilità di un cambiamento, producendo magari un senso inedito o lasciandosi stupire da un dettaglio fino ad allora muto, ignorato. La ripetizione, che è l’incidenza reale dell’inconscio nella vita della coscienza, l’attività della pulsione di morte nella vita, permette di individuare i bordi di quel buco dell’origine che è la rimozione originaria e che non prevede alcuna rammemorazione, di cui non c’è ricordo possibile.

Nel recente lessico curato da Simonetta Moro²⁸, il lemma *Verwindung*, tradotto con *convalescence*, e considerato sinonimo di *Andenken*, conferma quella lettura vattimiana di Heidegger contro la quale tanto Perniola quanto Schürmann si opposero con veemenza. La *Verwindung* non invita ad accontentarsi di rammemorare, la metafisica non è un trauma da elaborare, piuttosto essa cela e tramanda un non pensato abbastanza. *Verwindung* nomina proprio il compito di pensare l’impensato, ovvero l’essenza sociale della filosofia e quella razionale della politica; ri-pensare la socialità della filosofia e la razionalità della politica in modo più forte, più radicale, a partire dalla presa di coscienza del fallimento della loro configurazione metafisica.

Proseguendo l’analogia con la psicoanalisi, sembra che sia Perniola che Schürmann condividano una stessa idea sulla portata della cesura rispetto alla storia della metafisica di cui Heidegger ha individuato il movimento di auto-chiusura: non c’è convalescenza possibile dalla rimozione originaria, non c’è guarigione possibile dall’aver lasciato cadere il fondamento ed essersi affrancati dall’arché principiale. E questo per il semplice motivo che non c’è mai stata appropriazione dell’origine, come anche non c’è mai stato un fondamento, ma solo una serie di escamotages

²⁶ *Ivi*, p. 13.

²⁷ *Ivi*, p. 15.

²⁸ *The Vattimo Dictionary*, a cura di Simonetta Moro, Edinburg University Press, 2023.

per dissimularne la mancanza. Non c'è mai stato un tempo di buona salute metafisica che chiudendosi ci lascia deboli e in convalescenza, anzi la chiusura della metafisica ci rende più lucidi, ci svela come quella mancanza sia non solo strutturale, ma necessaria. Che essa faccia sintomo, testimonia della sua produttività, che continua ad agire, e che mostra come la volontà rammemorante sia un ennesimo tentativo di arginarne la potenza, rinunciandovi, mentre si tratterebbe con più lucidità, e non senza angoscia, di cogliere questo lavoro della mancanza, proprio come si tratta di cogliere il lavoro dell'inconscio nell'agire e nel pensare della coscienza.

L'impensato heideggeriano, che si tratta di pensare per transitare dal primo all'altro inizio del pensiero, non indica, secondo Perniola, in direzione della salvaguardia dell'essere a partire dalla sua indigenza, dal suo tramonto, piuttosto indica la via della salvaguardia in direzione dell'uso, *Brauch*, della fruizione dell'essere, nel senso di "allietarsi di una cosa e averla così in uso"²⁹. Perniola quindi legge la *Verwindung* heideggeriana insieme al *Brauch*, l'uso, altro concetto chiave della produzione heideggeriana dopo la svolta, ed è qui che, agli antipodi della *pietas* vattimiana, mette l'accento. *Brauch*, l'uso nel senso della fruizione del godimento, è al centro del pensiero rituale, che vuole rivolgersi al non pensato "della nostra storia nazionale, che proprio perché tale è più forte e operante di quanto è espresso apertamente"³⁰. Il non pensato su cui scommette il pensiero rituale è ciò che più si allontana dall'origine, dall'autentico, è "ripetizione e riproduzione di ciò che è più esteriore, ritualità, cerimonia, oblio dell'origine. [...] ... emancipazione delle copie dagli originali, delle colonie dalle madrepatrie, dei mass-media rispetto alla *Bildung*, all'ideale umanistico di cultura"³¹.

Quello di Perniola è un invito a non risolvere la filosofia tutta nel linguaggio, a non rinchiudere il pensiero e l'Essere nel criccolo ermeneutico, certo bisogna assoggettarsi alla macchina del linguaggio, ma per ripetere la lettera e cercare la parola che permetta di farne un uso liberante, la parola piena diremmo con Lacan. Non quindi per divenire custodi dell'origine o rinunciare a raggiungere la realtà effettuale attraverso la cultura, ma al contrario per socializzare il sapere nel senso di permettere costruzioni di senso inedito che, ripetendo la lettera, mantengono un legame con ciò che è tramandato, ma si assumono il rischio di rompere con essa, rischiando un nuovo inizio, anche nel non-senso.

La ripetizione della lettera diviene così una chiave di volta perché è un modo per riattivare il godimento che le resta attaccato in modo puntuale, e mettersi nelle condizioni di poterne fare un uso inedito. Se il godimento è infatti ciò che, fin quando resta impigliato nel discorso, nella produzione e ripetizione ossessiva di un senso, sempre lo stesso, fa sintomo in modo gravoso, quando viene isolato nella lettera, diventa un godimento capace di smarcarsi dal senso coatto, di produrre non senso, di operare spostamenti, slittando metonimicamente sulla catena dei significanti senza immediatamente fare senso, ma dis-facendolo.

A questa possibilità di affrancarsi dalla ripetizione coatta di un senso imposto, tramandato, attraverso un uso virtuoso del godimento legato alla lettera, Jacques Lacan, nella sua let-

²⁹ Mario Perniola, *Presa diretta. Estetica e politica*. Nuova edizione. In: *Ágalma*. Rivista di studi culturali e di estetica, Nr.24, Ottobre 2012, p. 63.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ivi*, p. 64.

tura dell'opera più ardua di James Joyce, *Finnegans Wake*, attribuisce una preziosa capacità di produrre un sapere socializzato. Senza addentrarci nel Joyce di Lacan, ciò che qui ci interessa rilevare è questa possibilità, individuata da Lacan attraverso Joyce, di modificare un sintomo agendo proprio sul godimento che ripete. Di questo godimento il soggetto soffre nel sintomo, ma isolare il punto di godimento permette di trasformare il sintomo in sintomo felice, come lo chiama la psicoanalista Colette Soler, *sinthomo* nel lessico lacaniano. La caratteristica di questa formazione dell'inconscio è proprio la socialità, la costruzione di mondo resa possibile dal *sinthomo*, perché quel godimento, che nel sintomo isola il soggetto e lo separa dal mondo, è potenzialmente proprio quello che può aprirlo e riannodarlo al mondo, scommettendo sulla socializzazione del sapere inconscio che lo tormenta. Le formazioni dell'inconscio permettono di creare legami.

Se la storia dell'Essere heideggeriano individuava nel nichilismo l'impossibile da superare, è proprio davanti al nichilismo che la strategia deve necessariamente cambiare, non *überwinden*, ma *verwinden*. Il pensiero rituale è la strategia proposta di Perniola. Se nel nichilismo è la ripetizione del godimento legato al senso, all'interpretazione, che svuota completamente il sapere della sua socialità e il potere della sua razionalità, nel rito ripetere la lettera, a prescindere dal senso, permette al godimento di scorrere verso una direzione diversa da quella disposta dall'arché principale, di aprirsi una strada rischiando costruzioni di senso inedite. È anche un sapere quello legato al godimento della lettera che si mette in circolazione, un sapere che si socializza, anche se è un sapere inconscio. Perniola sembra quindi scommettere che sia questa partecipazione dell'inconscio, che fa presa diretta sul potere e sul sapere, a permettere di riattivarne rispettivamente la razionalità e la socialità.

Citando Heidegger, a chiusura del suo confronto con il pensiero debole, Perniola ci invita a pensare in questa direzione. Nelle sue lezioni sul trattato di Schelling sull'essenza della libertà, Heidegger, come unica possibilità di confrontarsi con il nichilismo, incita a un sapere sempre più radicale, che “[...] senza dubbio non è buono e sopportabile per tutti, ma che resta inevitabile per coloro che in tutti i domini dell'agire umano hanno qualcosa di essenziale da fare”.

3. “Intaccare l'atto del conoscere”

Riprendiamo un ultimo punto dalla critica espressa da Schürmann a Vattimo durante il convegno del 1984, per accennare, concludendo, alla versione del pensiero debole di Aldo Rovatti. L'idea rovattiana (che mette in gioco il reale di Lacan) pare infatti molto più vicina a quell'uso “forte” della *Verwindung* che Perniola oppone a Vattimo.

Schürmann concludeva il suo intervento ponendo a Vattimo una domanda sulla differenza sessuale nel pensiero debole: la *pietas*, tonalità fondamentale dell'ontologia debole, ha un genere? Vattimo si riferiva forse alla forza del femminile? Stava proponendo una virilizzazione del femminile? Perché questa, secondo Schürmann, sarebbe davvero una cattiva debolezza, un invito per il fallologocentrismo a servirsi di regole e norme frammentate, indebolite. La buona debolezza consisterebbe, secondo Schürmann, in una femminilizzazione del maschile, ma di questo egli non rinveniva traccia nel testo di Vattimo.

La domanda di Schürmann non è provocatoria, come forse suonava e suona ancora oggi, piuttosto essa rafforza la critica della lettura vattimiana di Heidegger, per illuminare da un altro angolo visuale la decisiva discontinuità introdotta con la differenza ontologica, questa volta rispetto all'uomo, al maschile, come misura del pensiero. Schürmann rintraccia due tradizioni del pensiero occidentale: da una parte quelle che mettono al centro il sistema, come lo strutturalismo, dall'altra quelle che mettono al centro l'uomo, come l'umanesimo, l'antropologia e la fenomenologia. Queste due tradizioni sono però accumulate dall'aver legato il "destino della filosofia all'uomo come standard o misura del pensiero"³².

Secondo Schürmann, Heidegger permette di scardinare anche questo tacito presupposto, dal momento che l'evento recide i presupposti di un'ontologia fallologocentrica per pensare un'economia del venire alla presenza della *physis*, secondo cioè l'evento del *phyein*, la cui misura non è più determinata da uno standard, l'idea di uomo, la ragione, piuttosto che la trascendenza, la permanenza, l'ordine, ma dalla costellazione aletheiologica che di volta in volta sottende, come apriori storico, il pensiero. Questo però non significa che non ci sia più la possibilità "di accertare misure per il pensiero al di là dell'ipotetica chiusura della metafisica", ma che le misure del pensiero dipendono dall'orizzonte dischiuso dalla verità che, non più assoluta, come per la metafisica, non è affatto rimessa all'interpretazione, ma essendo contingente è molto più rimessa all'economia, perché dipende dall'orizzonte a partire dal quale, di volta in volta, si dispiega una determinata economia della presenza.

Questa precisazione ci pare importante proprio per tornare sulla caducità a cui si riferisce Vattimo, che è riduttivo comprendere solo come finitezza. Certo, riconoscere la caducità come unico apriori del pensiero, è un modo per congedarsi dall'assoluto, ma è di nuovo un modo debole, perché seppure lascia risuonare l'ac-cadere, il caso, non si preoccupare di esplicitare ciò che questo implica. Congedarsi dalla necessità dell'essere che informava il presupposto di uno standard (per usare le parole di Schürmann) del pensiero – l'uomo –, non significa affatto rinunciare alla misura, ma ristabilirla a partire dall'implicazione nella contingenza dell'evento.

Questo richiamo alla misura implicata dalla contingenza delle costellazioni di verità, ci permette di spiegarci il richiamo alla differenza sessuale fatto da Schürmann. È chiaro che non è Schürmann a suggerire esplicitamente questa pista, eppure quando egli invita Vattimo a non scambiare la mascolinizzazione del femminile per la femminilizzazione del maschile, egli ci pare in qualche modo indicare una strada che altre e altri negli anni Settanta avevano già aperto.

Non è con la *pietas* che ci affranichiamo dal fallicismo che sottende al logocentrismo, perché questo non è solo una configurazione di affetti, ma una logica. Sebbene il suggerimento di Schürmann sia povero rispetto al resto della sua argomentazione, esso ci mette su una buona strada. L'accento alla cattiva dialettizzazione di femminile e maschile, suggerisce infatti che i due poli non sono affatto complementari, e che quindi il movimento dall'uno all'altro o dall'altro all'uno non è affatto lo stesso, ma ha effetti completamente diversi.

³² Reiner Schürmann, "Decostruction Is Not Enough: On Gianni Vattimo's Call for 'Weak Thinking'", p.167, cit.

Mascolinizzare il femminile significa in qualche modo ricondurre la parte rimossa della differenza sessuale, il femminile nella storia della metafisica, alla parte che si sa, riportando il femminile a quella stessa misura (l'uomo) ma indebolita, diminuita. Femminilizzare il maschile è invece un movimento che sovverte la tradizione favorendo la messa in atto del suo rimosso e disfacendo la trama di senso del sapere accumulato, per tessere altri nodi e aprire il pensiero a un altro inizio, inedito. Questo è l'effetto della contingenza che irrompe con l'evento, che non implica affatto di rinunciare alla misura, ma esorta a rimettersi alla logica della differenza, dello scarto, dell'inciampo, del lapsus, dell'atto mancato.

Nel suo contributo al pensiero debole, Rovatti non a caso cita lo storico seminario *Encore*, in cui Lacan mette a punto le formule della sessuazione ed elabora, proprio a partire dalla differenza sessuale, una logica in cui il femminile è il lato della contingenza, dell'una per una.

Aldilà delle polemiche che sollevò (e ancora solleva), con la tesi "*La femme n'existe pas*", Lacan individua sul lato del femminile il punto di arresto del godimento immaginario, la castrazione simbolica quindi. Negando l'esistenza de *La* donna, Lacan non nega l'esistenza delle donne né tantomeno nega la differenza sessuale, ma denuncia il registro immaginario che infesta il pensiero quando si tratta di pensare il femminile. Affermando la mancanza, la non esistenza, di un significante universale con cui definire il femminile, *La* donna, Lacan dice che la tesi opposta – *La* donna esiste – vorrebbe dire ammettere l'esistenza di un essere parlante che, nel bene e nel male, gode in modo pieno e illimitato: *La* donna fantasticata nella tradizione fallologocentrica. È questo godimento pieno e illimitato che non esiste per nessun *parlêtre*, ma che è attribuito a un essere immaginario e che fin quando si ammetterà l'esistenza del valore universale del significante che lo rappresenta, *La* donna, continuerà a nutrire fantasie individuali e collettive.

Per questo ha ragione Rovatti quando, riconoscendo nelle formule della sessuazione la logica dell'eccezione, intuisce che la mancanza del significante *La* donna, non è un'eccezione alla castrazione, ma attraverso lo spostamento di quel godimento pieno, che dalla parte maschile è esplicitamente interdetto e dalla parte femminile è smascherato come un miraggio, è un riposizionamento della castrazione sul piano del linguaggio che vale per entrambi i sessi.

È l'impossibilità del godimento pieno, ossia l'inesistenza del rapporto sessuale complementare, fusionale, armonico, che istituisce la funzione fallica, per entrambi i sessi. Questa pienezza è quella che non si dà, che non smette di non darsi, che non smette di non scriversi, di non tradursi in simbolico, ma che continuamente accade, disturba, interferisce, illude e delude, accompagna la contingenza dell'incontro. Questa impossibilità di scriversi, questo non poter smettere di non scriversi nel simbolico, è quella del reale, di quella trama di resti, scarti impossibili da simbolizzare sulla quale si staglia la realtà effettuale.

Da qui la bella formula in cui Rovatti condensa la sua idea di pensiero debole: "Il pensiero debole avrebbe la pretesa di intaccare completamente l'atto del conoscere, tanto dal lato di chi conosce quanto da quello del cosa è conosciuto"³³.

Per concludere direi che, forse con più forza della debolezza vattimiana, tanto la ritualità di Perniola, incitando a ritrovare la forza del pensiero per affrancare la copia dall'originale, che il

³³ *Il pensiero debole*, p. 42, cit.

rovattiano indebolimento de “l’uno a cui si modella il pensiero”³⁴, ci indicano ancora oggi una strada valida, perché riconoscono l’imprescindibilità della psicoanalisi nell’impresa di elaborare un’ontologia dell’attualità che non si dimentichi di noi, del soggetto, dell’inconscio, delle pulsioni, del desiderio.

Bibliografia

- Dominijanni, Ida, *Soggetto dell’inconscio, inconscio della politica*, in *Filosofia politica*, XXVI, n. 1.
- Gentili, Dario, *Italian Theory. Dall’operaismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna, 2012.
- Freud, Sigmund, *Opere Vol. 7, 1912-1914*, Bollati Boringhieri, Torino, 1977.
- Heidegger, Martin, *Problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova, 1999.
- Heidegger, Martin, *Segnavia*, Adelphi, 1987.
- Heidegger, Martin, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1991,
- Lacan, Jacques: *Il seminario. Libro XX. Ancora. 1972-1973*. Einaudi, Torino, 2011.
- Marchart, Oliver *Philosophy as intrinsically political thought Vattimo’s Farewell to Truth and the question of political ontology*, relazione presentata al workshop ‘Vattimo’s Farewell to Truth’, November 9, 2022, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.
- Moro, Simonetta (a cura di), *The Vattimo Dictionary*, Edinburg University Press, 2023.
- Perniola, Mario *Presa diretta. Estetica e politica*. Nuova edizione. In *Ágalma*. Rivista di studi culturali e di estetica, Nr.24, Ottobre 2012.
- Perniola, Mario “Lettera a Gianni Vattimo”, in: *Aut Aut*, Nr. 201.
- Schürmann, Reiner, *Dai principi all’anarchia. Essere e agire in Heidegger*, il Mulino, 1995.
- Schürmann, Reiner, “Decostruction Is Not Enough: On Gianni Vattimo’s Call for ‘WeakThinking’”, in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Volume 10, Nr. 1, Spring 1984.
- Vattimo, Gianni e Rovatti, Pier Aldo (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1983.

³⁴ Idem

