

Dal “grande pluralismo” al pensiero debole

ROBERTO NIGRO*

Sommario: Effetto Nietzsche, Un pensiero debole per una diagnosi forte, Il momento strutturalista e le sue *impasse*, Le aporie del soggetto debole

Abstract: Since the 1960s, in Italy as elsewhere, society has undergone multiple and profound historical transformations. Technological innovations and shifts in modes of production have been accompanied by the emergence of new subjectivities, ways of life, and forms of political participation. Whereas the twentieth century had been dominated by a strong subject, often identified with the working class, this figure now seemed to vanish. With the loss of this center, which once granted coherence and unity to the world, a pervasive sense of fragmentation and disintegration spread. The incredulity toward the great “narratives” of modernity found expression, for instance, in Jean-François Lyotard’s influential analysis in *La Condition postmoderne*. From the 1960s onwards, contemporary philosophy increasingly sought to move beyond Hegel and the totalizing resources of dialectics, turning instead to Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Husserl. Within this intellectual context, Gianni Vattimo’s thought constitutes a central contribution to the transformation of Italian philosophy. Between the 1960s and 1970s, his studies on Nietzsche and Heidegger outlined a crucial critique of traditional humanism. Vattimo deconstructed the established categories of Western philosophy – truth, substance, the unity of the subject – thus freeing thought from metaphysical constraints. In doing so, and in tune with the philosophical and political debates of the time, he engaged with key themes such as liberation and power relations. For Vattimo, Nietzsche was not only the critic of metaphysics but also the thinker who challenged the rigid structures of identity and the self, opening new spaces for freedom and emancipation. Nietzsche thus emerged as the philosopher of plurality and liberation.

Meanwhile, in France, a reflection similarly centered on the reinterpretation of Nietzsche was developing. While there are many possible references and directions on this issue, this article focuses specifically on the uses and effects of Nietzsche in Michel Foucault’s reading, as presented in a text written in 1966 but only published in 2023: *Le discours philosophique*. In this work, Foucault explores Nietzsche’s radical pluralism. Although his analysis intersects with many of the themes also present in Vattimo’s interpretation, Foucault’s diagnosis does not lead to the proposal of a “weak thought.” It is on this confrontation – between Vattimo and Nietzsche – that our analysis will concentrate.

Keywords: Vattimo, Foucault, Nietzsche, pluralism.

* Università Leuphana Lüneburg.

1. Effetto Nietzsche

Per millenni, la filosofia ha esercitato un compito fondamentale: quello di fornire un fondamento all'esistente, di condurre il sapere al suo compimento o di enunciare l'essenza dell'essere umano. Essa ha varcato la soglia di ciò che ci è *contemporaneo* o, per alcuni, *postmoderno*, il giorno in cui, con Nietzsche, ha smesso di essere fondativa e si è ricollegata a un'altra tradizione, altrettanto antica, quella della diagnosi¹. Per secoli la filosofia si è sforzata di ricercare l'essenza esatta delle cose, ha voluto eliminare tutte le maschere per svelare l'identità delle cose². Ma con Nietzsche questa *farsa* è giunta a compimento³. Nietzsche, genealogista, si è messo all'ascolto della storia e ha mostrato che dietro le cose non solo non si nasconde alcun segreto essenziale ma non esiste neppure alcuna essenza⁴. La filosofia di Nietzsche ha messo in discussione l'idea che esista una verità universale già costituita e non ancora pienamente strappata al suo segreto. Sotto i colpi di martello del suo pensiero, la filosofia ha cessato di essere una modalità di riflessione che si propone di svelare la verità⁵. Il "grande pluralismo" di Nietzsche⁶ consiste nel mostrare che esistono diversi significati, una pluralità di fondamenti, diverse forze, maschere e volti⁷. La filosofia di Nietzsche è l'irruzione delle forze; essa rivela che la verità si costituisce sempre attraverso l'interazione conflittuale tra molteplicità in perenne divenire, ciascuna delle quali afferma una verità diversa e storicamente mutevole⁸.

Ma se, da un lato, Nietzsche distacca la filosofia dalla sua funzione millenaria di ricerca dell'origine nascosta delle cose, dall'altro lato, con lui, la filosofia ritrova anche la sua parentela con altre arti millenarie che hanno da sempre caratterizzato l'attività del medico e dell'esegeta. Questi ultimi sono parenti stretti dei filosofi; sono loro che li hanno istruiti ad ascoltare i segni, a interpretarli. L'arte dell'esegeta e del medico consiste nel reperire i segni e interpretarli, per svelare il male nascosto, decifrare il segreto che si nasconde nel cuore delle cose al fine di guarire. Foucault sostiene che sin dall'epoca greca il filosofo non ha mai rinunciato a essere medico e in-

¹ M. Foucault, *Le discours philosophique*, éd. par Orazio Irrera et Daniele Lorenzini, Paris, Éditions de l'EHESS-Gallimard-Seuil, coll. «Hautes études», 2023, p. 13. Questo testo di Foucault, recentemente pubblicato in francese, è stato redatto dall'autore verosimilmente nell'estate del 1966, sulla scia dei dibattiti ai quali aveva dato luogo la pubblicazione delle *Parole e le cose. Una archeologia delle scienze umane* (Rizzoli, Milano, 1967). Da una prospettiva radicalmente diversa e di denuncia degli esiti problematici a cui approda la diagnosi di Nietzsche, nel momento in cui, a detta dell'autore, pone fine ad ogni progetto emancipativo (quale, per esempio, si era dato nelle filosofie di Kant o di Hegel), anche Jürgen Habermas individua in Nietzsche un momento di svolta epocale. Cf. Jürgen Habermas, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni* (1985), Bari, Laterza, 2022, p. 86-108.

² M. Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire» in *Dits et Écrits. 1954-1988, t. II, 1970-1975*, éd. par Daniel Defert et François Ewald, Paris, Gallimard, 1994, p. 138.

³ F. Nietzsche, «Come il 'mondo vero' finì per diventare favola», in *Crepuscolo degli idoli*, traduzione di Sossio Giametta, Adelphi, Milano, 1998.

⁴ Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», op. cit., p. 138.

⁵ «L'«effet Nietzsche» sur le discours philosophique et sur l'histoire politique du présent selon Michel Foucault. Dialogue entre Orazio Irrera et Roberto Nigro», in: «Cahiers Philosophiques», n. 175 / 4e trimestre, 2023, Paris: Vrin, p. 129-141.

⁶ L'espressione è di Foucault, *Le discours philosophique*, op. cit., p.182.

⁷ Foucault, *Le discours philosophique*, op. cit., p. 169-190.

⁸ Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», op. cit., p. 144.

terprete⁹. Con Nietzsche, la filosofia si ricollega, così, a quell'arte millenaria della diagnosi. Essa si dispiega tra questi due elementi, interpretare e guarire, che avevano il compito, sin dall'inizio del pensiero greco, di scongiurare il male. Si chiede alla filosofia di dirigere lo sguardo in profondità, di affinare il sentire per andare oltre il sensibile, oltre l'udibile, oltre il visibile e cogliere, così, il senso nascosto delle cose. Il compito della filosofia diventa quello di ritrovare il senso, quel senso che l'oblio, l'oscurità e la caduta hanno velato, facendo perdere quel carattere di illuminazione e di scintillio che le cose possedevano. Perdendo la forma del bagliore, la filosofia ha dovuto cercare nell'ombra. Le si è chiesto di andare a reperire i segni del presente, il senso nascosto delle cose per far dire, a questo senso nascosto, qual è l'origine dei nostri mali e l'origine del nostro oblio. Questo è stato probabilmente lo spazio in cui è sorta la filosofia in occidente. E probabilmente la filosofia moderna, da Descartes a Hegel, non ha rotto questa antica parentela con l'esegesi e la terapeutica e con la volontà di decifrare la verità in noi stessi e di risvegliare l'oblio.

Ma con Marx, Freud e Nietzsche, spiega Foucault, questo rapporto particolare con lo spazio dell'interpretazione è stato modificato profondamente. A partire dal XIX secolo, e sotto l'influsso di questi tre autori, l'interpretazione dei segni è entrata in uno spazio molto più differenziato. Si potrebbe dire che Marx, Nietzsche e Freud hanno introdotto una sorta di verticalità che spinge il pensiero verso la profondità, a condizione però di non interpretare questa profondità come se essa fosse un'interiorità. La profondità di cui è questione nelle loro analisi è, in realtà, un'esteriorità. In particolar modo, Nietzsche ha intrattenuto un rapporto molto stretto con la questione della profondità. Nella sua filosofia la critica della profondità ha ricevuto una delle formulazioni più chiare. Nietzsche critica la profondità della coscienza, che egli denuncia come un'invenzione dei filosofi e mostra che la profondità dei filosofi in realtà nasconde l'ipocrisia, la rassegnazione e la maschera. L'esegeta deve al contrario scandagliare i bassifondi, per mostrare fino a che punto la profondità non è altro che un gioco e una piega della superficie. Il segreto della profondità risiede proprio nella sua superficialità¹⁰, nel saper "arrestarsi animosamente alla superficie, all'increspatura, alla scorza, [nel saper] adorare l'apparenza, credere a forme, suoni, parole, all'intero olimpo dell'apparenza!"¹¹.

Questa mutazione del significato dell'interpretazione porta con sé un ulteriore dislocamento: l'interpretazione non può mai compiersi, perché non vi è nulla da interpretare. Foucault scrive: "Non c'è nulla di assolutamente primo da interpretare, poiché, in fondo, tutto è già interpretazione, ciascun segno è in se stesso, non già la cosa che si offre all'interpretazione, ma l'interpretazione di altri segni"¹².

La filosofia contemporanea, allora, ha davanti a sé un compito nuovo. Essa si orienta verso la diagnosi e sfugge al tempo stesso a quella ricerca di senso, che pretenderebbe scovare il male nascosto nelle cose. In questo modo, la filosofia contemporanea si discosta da quella

⁹ Foucault, *Le discours philosophique*, op. cit., p. 13.

¹⁰ M. Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx", [edito nel 1967, ma scritto nel 1964] in *Dits et Écrits. t. I, 1954-1969*, op.cit., pp. 564-579, *ivi*, p. 568 (tr. it. in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste, 1961-1970*, vol. 1 Feltrinelli, Milano, 2014, pp. 137-146).

¹¹ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano, 1989, p. 19.

¹² M. Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx", in *Archivio Foucault*, op. cit. p. 143.

che è stata una sua prerogativa per millenni. È naturale che un certo malessere e un senso di smarrimento crescano di fronte a questi spiazzamenti del discorso filosofico, i quali comportano uno slittamento del terreno e delle fondamenta su cui il sapere sembrava essersi eretto con solidità. Forse la ragione per cui alcuni sostengono che la filosofia sia giunta al suo compimento, e non abbia più alcun ruolo da svolgere, risiede proprio in questo suo collocarsi in uno spazio nel quale non vi è nuovo senso da portare in superficie. Per la prima volta, forse, la filosofia si trova davanti a un compito enigmatico: formulare una diagnosi senza mettersi in ascolto di una parola più profonda, senza ricercare un male invisibile. Essa deve dire ciò che è, senza ricorrere alle astuzie del senso e senza inseguire le ombre del male. La funzione del filosofo non è più né quella di guarire né quella di promettere un miglioramento delle cose¹³. Se il filosofo resta ancora, in un certo senso, un medico della cultura, non gli appartiene più tuttavia la certezza che esista qualcosa di nascosto, un segreto che sfugge, un enigma da decifrare, una malattia silenziosa o una parola più fondamentale che attraversi i nostri discorsi. La filosofia contemporanea sembra essere giunta alla consapevolezza che al di sotto della superficie del mondo non vi sia nulla che appartenga all'ordine del segno. Da qui prende forma una funzione molto più leggera e discreta della filosofia: non più quella di dire l'essere delle cose, ma di dire ciò che accade, senza alcuna distanza dall'istante stesso del presente in cui si parla.

Con Nietzsche la filosofia non entra in crisi, ma inaugura un nuovo inizio, che la colloca al di fuori di se stessa, nell'impossibilità di rivendicare un accesso privilegiato alla verità. La sua funzione diventa quella di mostrare come la verità si costituisce. Perso l'accesso privilegiato alla verità, la filosofia assume un nuovo compito: essa diventa diagnosi dell'attualità. Ma questa diagnosi non può più seguire un percorso teleologico verso la rivelazione del vero. Alla filosofia non si chiede più di fondare sistemi assoluti¹⁴, ma di esercitare la capacità di riconoscere ciò che accade nel presente¹⁵.

Questa diagnosi apre nuove potenzialità per il pensiero e situa il discorso filosofico in un nuovo inizio. Ma come è possibile filosofare senza un fondamento stabile? E quali compiti restano alla filosofia una volta che si sia liberata dal legame con la verità?

2. Un pensiero debole per una diagnosi forte

Questa diagnosi, pur rintracciabile in altre tradizioni del pensiero contemporaneo, conosce esiti differenti a seconda delle specifiche costellazioni culturali e delle congiunture storiche in cui

¹³ Foucault, *Le discours philosophique*, op. cit., p. 16.

¹⁴ Per molti, la filosofia contemporanea entra, in questo modo, in un percorso anti-fondazionalista. Si cf. Oliver Marchart, *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Suhrkamp, Berlin, 2010, p. 13-85.

¹⁵ M. Foucault, *Le discours philosophique*, op. cit. p. 17. Foucault ha posto una particolare enfasi sulla questione di un'ontologia dell'attualità, che fa risalire a Kant: "Mi sembra che il problema che emerge per la prima volta in questo testo di Kant sia quello del presente, quello dell'attualità: che cosa succede oggi? Che cosa succede adesso? E che cos'è questo "adesso" in cui siamo tutti e che definisce il momento in cui scrivo?" In questa domanda, afferma Foucault, si pone la questione del presente come evento filosofico, al quale appartiene il filosofo che parla. Michel Foucault, "Che cosa è l'Illuminismo?", in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, 3. 1978-1985, *Estetica dell'esistenza, etica e politica*, a cura di Alessandro Pandolfi, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 253.

essa è emersa. Il nome di Nietzsche, con le mutazioni che esso implica all'interno del discorso filosofico, diviene al contempo il segno delle più ampie trasformazioni che hanno investito la società e l'intero orizzonte storico-politico. A partire dagli anni Sessanta, i cambiamenti storici, che hanno investito le società nel loro complesso, sono stati molteplici. Le trasformazioni tecnologiche e l'evoluzione dei modi di produzione sono state accompagnate dall'emergere di nuove soggettività, di nuove forme di vita e di partecipazione politica. Se la storia del XX secolo era stata dominata da un soggetto forte, spesso identificato con la classe operaia¹⁶, questo soggetto sembrava ora scomparire¹⁷. Con la perdita di questo centro, che dava al mondo la sua coerenza e unità, si diffonde anche una sensazione di frammentazione e di disintegrazione. Un'incredulità di fronte alle grandi "narrazioni" della modernità si diffonde ed è, per esempio, manifesta nella ricostruzione offerta da Jean-François Lyotard ne *La condizione postmoderna*¹⁸.

Un tentativo di sottrarsi a Hegel e alle risorse di coinvolgimento¹⁹ della sua dialettica si è affermato nella filosofia contemporanea sin dagli anni Sessanta, sia attraverso rimandi a Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger o Husserl sia attraverso rimandi alla logica, all'epistemologia, a Marx o Nietzsche²⁰. Nella prima metà del XX secolo, la filosofia di Husserl, insieme a quella di Hegel e Heidegger, ha esercitato una grande influenza sulla cultura europea e ha segnato un profondo cambiamento di prospettiva, espresso soprattutto nella rivolta contro il neokantismo. Il ritorno in auge di Hegel, nella prima metà del XX secolo, favorito anche dall'emergere di un interesse verso il marxismo a seguito della Rivoluzione d'Ottobre, rappresentò un ulteriore segno di un mutamento epocale. Queste trasformazioni dovevano susseguirsi nel tempo: se, negli anni '30, Hegel era considerato un filosofo romantico, nel 1945 divenne invece simbolo del progresso moderno. In Francia, in particolar modo e con esiti che peseranno su molta parte della cultura contemporanea, la presenza di Hegel era stata accentuata dal ruolo fondamentale dei corsi tenuti da Alexandre Kojève tra il 1933 e il 1939 all'*École Pratique des Hautes Études*²¹. Nei suoi corsi, Kojève proponeva un'interpretazione radicale e "sanguinante" dell'hegelismo, che sarà destinata a influenzare profondamente un'intera generazione di antihegeliani.²² Con il '68, le sorti dell'hegelismo si rovesciano e l'atmosfera intellettuale viene a essere dominata dall'idea della differenza ontologica. Con la generazione degli anni '60 si interrompe, dunque, la stagione della dialettica.

Questi profondi rivolgimenti si riflettono profondamente nel dibattito italiano. Nel 1983, l'editore Feltrinelli pubblica un volume curato da Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti dal titolo emblematico *Il pensiero debole*²³. L'opera raccoglie saggi di autori italiani che, pur sotto un'eti-

¹⁶ Antonio Negri, *Die Geburten des Biopolitischen*, in Isabell Lorey – Roberto Nigro – Gerald Raunig, a cura di, *Inventionen*, Bd. 2, Diaphanes, Zürich 2012, p. 194.

¹⁷ Mario Tronti, *Noi operaisti*, DeriveApprodi, Roma 2009, p. 64.

¹⁸ Jean-François Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano, 2014.

¹⁹ Jacques Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino, 1971, p. 325.

²⁰ Michel Foucault, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino, 1972, p. 55.

²¹ Alexandre Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano, 1996.

²² Vincent Descombes, *Le même et l'autre, Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Éd. de Minuit, Paris, 1979. Roberto Salvadori, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, Dedalo, Bari 1974, p. 196 e segg.

²³ Gianni Vattimo/Pier Aldo Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*. Con testi di Amoroso, Carchia, Comolli, Costa, Crespi, Dal Lago, Eco, Ferraris, Marconi, Rovatti, Vattimo, Feltrinelli, coll. "Idee", Milano 1983.

chetta apparentemente dimessa, propongono una riflessione filosofica paradossalmente incisiva, destinata a lasciare un segno profondo nel dibattito italiano di fine secolo. Con il *pensiero debole*, Vattimo e Rovatti non intendono fondare una nuova filosofia, bensì indicare un percorso di depotenziamento rispetto alla logica della ragione-dominio. L'espressione pensiero debole vuole dire "che la razionalità deve, al proprio interno, depotenziarsi, cedere terreno, non aver timore di indietreggiare verso la supposta zona d'ombra, non restare paralizzata dalla perdita del riferimento luminoso, unico e stabile, cartesiano"²⁴. Il *pensiero debole* è, come affermano gli autori, una "metafora", un paradosso, una formula provvisoria – forse anche contraddittoria – che mira ad aprire una via diversa da quella in cui la razionalità dominante si è irrigidita. Un'etica della debolezza, un atteggiamento sperimentale: sono questi i tratti che definiscono il pensiero debole non come sistema, ma come attitudine. Per disporsi in questa attitudine occorre sperimentare una perdita, una rinuncia. Certo, disporsi in un tale atteggiamento, sostengono gli autori, è oneroso e poco rassicurante²⁵. Ma la sperimentazione è per il pensiero debole fondamentale, perché definisce un'attitudine filosofica, che porta con sé una sorta di inquietezza, di malessere: forse la consapevolezza di trovarsi sulla soglia di un passaggio, collocati in un interregno. Si percepisce il concludersi di un'epoca, ma del nuovo si intravedono soltanto contorni frastagliati e incerti. La *Stimmung* nella quale il pensiero debole si situa è, per antonomasia, ciò che caratterizza la condizione del *post*. In filosofia si è prodotto un evento, che, come già indicato con altri riferimenti, può essere fatto risalire a Nietzsche: la coscienza, la certezza dell'io, che vale da Cartesio a Hegel, non è più, per Nietzsche, attendibile²⁶. Nietzsche ha cartografato una situazione nella quale il terreno frana sotto i piedi e ha tolto molte delle certezze che pensavamo aver acquisito. Il pensiero debole compie dunque una diagnosi di perdita, di sfilacciamento. Esso non si pone in continuità con la diagnosi foucaultiana, per quanto potrebbe sembrare dividerne punti di partenza. Vattimo e Rovatti riconoscono che: "Il dibattito filosofico ha oggi almeno un punto di convergenza: non si dà una fondazione unica, ultima, normativa"²⁷. Ma questa diagnosi è l'esito di una perdita, di uno sfilacciamento²⁸.

Vattimo e Rovatti richiamano i diversi passaggi storico-concettuali, che portano alla proposta di un pensiero debole. Essi sottolineano che negli anni '60 si cercava un'altra fondazione. Nel loro resoconto, il pensiero filosofico degli anni '60 si è trovato confrontato con una crisi. Discostandosi dal resoconto foucaultiano, nel quale la posizione di Nietzsche più che alludere a una crisi della filosofia, ne indica un nuovo inizio, il pensiero debole, invece, compie la diagnosi di una crisi, se ne fa interprete e ne cerca la via d'uscita. Di crisi, aveva già parlato Husserl nella prima metà del ventesimo secolo in un resoconto elaborato, che giocherà un ruolo fonamen-

²⁴ *Ivi*, p. 10.

²⁵ *Ivi*, p. 10-11.

²⁶ Gianni Vattimo, "Introduzione" a Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, 1983.

²⁷ Gianni Vattimo/Pier Aldo Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, op. cit. p. 7.

²⁸ Questa situazione emotiva fondamentale è presente nei resoconti di molti autori europei. Per esempio, in Pierre Rosanvallon, *Notre histoire intellectuelle et politique : 1968-2018*, Paris: Éditions du Seuil, 2018. Essa si riflette anche nel lavoro di Mario Tronti, *Il demone della politica. Antologia di scritti (1958-2015)*, Il Mulino, Bologna, 2018. Si confrontino in particolar modo i saggi del periodo 1972-1985. Si tratta di una *Stimmung* che deve essere letta nel quadro di una congiuntura storica ampia, che non si limita al solo contesto italiano.

tale in molti sviluppi della filosofia italiana. Davanti al pubblico riunito nel 1935 a Praga per ascoltare la sua conferenza, Husserl aveva cercato di chiarire il senso dell'espressione crisi, poiché era convinto che un titolo quale quello della *crisi delle scienze europee* rischiava di suscitare obiezioni. Qual è il senso della crisi delle scienze, si chiede Husserl, quando il loro stesso procedere è una testimonianza continua di successi e di rigosità scientifica? In che senso la crisi investe il terreno delle scienze, quando il loro procedere pare essere solido e rigoroso? Non è certo il passaggio da un paradigma a un altro a suscitare la crisi o a legittimare un discorso che abbia al suo centro questo concetto. Se di crisi si vuole parlare, ci si dovrebbe piuttosto riferire, alla crisi che investe la filosofia, nel momento in cui essa appare attraversata da una parte all'altra da misticismo, irrazionalismo e scetticismo. La crisi della scientificità delle scienze ha un significato diverso da quello che si potrebbe desumere a prima vista. Essa riguarda infatti il senso che le scienze assumono per l'esistenza umana. Il benessere che il progresso scientifico sembrava promettere all'umanità appare sempre più lontano. "Le mere scienze di fatto creano meri uomini di fatto", afferma Husserl, alludendo al fatto che le scienze entrano in crisi proprio nel rapporto con il significato e con il ruolo che esse possono svolgere per gli esseri umani. La scienza procede, infatti, astraendo completamente dal soggetto. La scienza europea è attraversata da una profonda perdita di intenzionalità, che si manifesta già nel XVII secolo con il naufragio del progetto di una fondazione razionale che avesse al suo centro la filosofia come guida e principio unificante del sapere. La filosofia, ripiegata su se stessa, ha determinato con la sua crisi anche quella dell'intera umanità europea, provocando il crollo della fede nella ragione e in ciò che l'uomo e l'umanità europea avevano costruito attraverso le lotte tra le diverse filosofie²⁹. Di fronte a questa diagnosi di perdita di intenzionalità, di perdita di una funzione fondante del sapere filosofico, la filosofia, secondo Vattimo, ha cercato di reagire imboccando nuove strade, che si sono però rivelate dei vicoli ciechi.

"Se un senso del sapere appariva ormai cristallizzato, – scrivono Vattimo e Rovatti – la filosofia si incaricava proprio di affrontare questa "crisi" e si mobilitava per tentare di cambiare scena, di ricucire le discipline, e in particolare i saperi umanistici, con una nuova trama: strutturalistica o fenomenologica. L'alternativa, schematizzando, era: o ricorrere a strutture prive di centro e di finalità, in una parola senza soggetto, oppure cercare di battere il terreno di una soggettività non sostanzialistica, più fluida, in divenire"³⁰.

3. Il momento strutturalista e le sue *impasse*

Lo strutturalismo faceva parte di un rinnovamento intellettuale, reso possibile in Francia dalla pubblicazione di opere disparate: da quelle di Jacques Lacan, Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, a quelle di Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Georges Canguilhem, Roland Barthes, Alain Robbe-Grillet, Émile Benveniste, per citare solo alcuni autori tra i tanti, che contribuisco-

²⁹ Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 2015, §§ 1-7.

³⁰ Vattimo/Rovatti, *Il pensiero debole*, op. cit., p. 7.

no a creare una congiuntura filosofica, nella quale la svolta strutturalista poté inserirsi³¹. Questa svolta, nella filosofia francese degli anni Sessanta, era solo uno degli episodi ultimi della critica delle antropologie filosofiche e degli umanismi teorici, che hanno accompagnato la scena della filosofia contemporanea nel ventesimo secolo. La svolta strutturalista può essere vista come il secondo episodio di una critica filosofica dell'antropologia nella cultura europea. Il primo episodio ha avuto luogo in Germania nella prima metà del XX secolo, e può essere associato alle opere di Max Scheler, Martin Heidegger, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen ed Ernst Cassirer, tra gli altri³².

Ben prima della svolta strutturalista degli anni Sessanta, la questione dell'umanismo e dell'antropologia filosofica ha animato un ampio dibattito nel corso del Novecento: in Germania, dal confronto tra Heidegger e Cassirer a Davos³³ fino alla celebre *Lettera sull'umanismo*, redatta da Heidegger, su invito di Jean Beaufret, nel 1946³⁴; in Francia, invece, attraverso l'interpretazione antropologica che Kojève proponeva della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, contrapposta alla lettura anti-anthropologica di Jean Hyppolite³⁵.

Queste diverse letture di Hegel e i differenti approcci alla questione degli umanismi delineano nella cultura filosofica contemporanea uno spartiacque tra una posizione antropologica e una anti-anthropologica. Due orientamenti antitetici che si biforcano e diventano ulteriormente più complessi, se si considera, da un lato, la proposta sartriana, che rivendica l'antropologia filosofica come filosofia della prassi, e, dall'altro, la prospettiva althusseriana, che identifica la possibilità di un'antropologia filosofica con la costituzione di un «umanesimo teorico»³⁶. Lo strutturalismo rappresenta un momento importante nella cultura europea, perché, da diverse prospettive teoriche extra-filosofiche, mette in discussione l'idea di un soggetto fondante e quella di un'essenza umana. Tuttavia, pur nella sua singolarità, lo strutturalismo non è l'unico episodio di radicalizzazione filosofica della questione del fondamento. Altri momenti di de-ontologizzazione e di desostanzializzazione della soggettività avevano già attraversato la filosofia europea del Novecento. La contrapposizione tra posizioni antropologiche, da un lato, e anti-anthropologiche, dall'altro, può essere ricostruita anche alla luce di altri riferimenti che hanno profondamente influenzato la cultura europea del XX secolo e la filosofia italiana.

Nel dibattito filosofico del Novecento emerge una distinzione strutturale tra due orientamenti: una filosofia centrata sull'esperienza, sul senso e sulla soggettività, e una filosofia orien-

³¹ Patrice Maniglier, *La Vie énigmatique des signes: Saussure et la naissance du structuralisme*, Leo Scheer, Paris, 2006.

³² R. Nigro, "Philosophie und Anthropologiekritik bei Marx", in Marc Rölli, *Fines Hominis? : Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*, Transcript, Bielefeld, 2015, pp. 51-64.

³³ Ernst Cassirer, Martin Heidegger, *Filosofia dell'esistenza e filosofia della cultura. Il dibattito di Davos (1929)*, a cura di Massimo Ferrari, Laterza, 1991.

³⁴ M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, Adelphi, Milano, 1995.

³⁵ Jean Hyppolite, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, a cura di Giuseppe Bianco, Orthotes, 2023. Cf. su questi percorsi Rita Casale, "Il tragico corpo nietzscheano di Gilles Deleuze", in: "Paradigmi". Rivista di critica filosofica, XIV, 42, 1996, p. 555-592.

³⁶ Cf. Étienne Balibar, "L'Objet d'Althusser", in *Politique et Philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, sous la direction de Sylvain Lazarus, PUF «Pratiques théoriques», Paris, 1993, p. 81-116.

tata al sapere, alla razionalità e al concetto. La prima, rintracciabile in Sartre e Merleau-Ponty, privilegia la dimensione vissuta, la percezione incarnata e l'orizzonte fenomenologico del soggetto; la seconda, rappresentata da Cavaillès, Bachelard, Koyré e Canguilhem, pone l'accento sulla rigorosa strutturazione del sapere scientifico e sulle condizioni epistemiche della conoscenza³⁷. Questa dicotomia, pur radicata in profonde tradizioni storiche, trova nella filosofia novecentesca uno sviluppo cruciale attraverso l'esperienza fenomenologica e in particolare l'opera di Husserl. Quest'ultima viene interpretata secondo due prospettive divergenti: da un lato, vi è una tradizione che privilegerà l'idea di soggettività vissuta e che avrà, soprattutto nella tradizione della filosofia italiana una grossa eco, dall'altra una tradizione concettuale che punta a esaminare i processi autonomi di costituzione del sapere e della verità. La distinzione tra queste due tradizioni filosofiche ha prodotto due interpretazioni differenti delle *Meditazioni cartesiane* di Husserl, pronunciate a Parigi nel 1929³⁸. Da un lato, le *Meditazioni* sono state lette come una filosofia del soggetto, volta a radicalizzare Husserl e a confrontarsi con le questioni sollevate da Heidegger in *Essere e tempo*: tale orientamento trova espressione, per esempio, nella filosofia di Sartre³⁹. Dall'altro lato, come nel caso di Cavaillès, l'attenzione si concentrava sui problemi fondanti del formalismo e dell'intuizionismo, anch'essi presenti nel pensiero husserliano⁴⁰. Si delineano, così, due tradizioni eterogenee: una, derivata dalle *Meditazioni cartesiane*, privilegia l'attività trascendentale della coscienza come processo di costituzione, evidenziando la dimensione soggettiva, che Sartre porterà alle estreme conseguenze. L'altra, rifacendosi piuttosto a *Esperienza e Giudizio*⁴¹, mette in luce la dimensione anti-predicativa, aprendo la via alla questione heideggeriana dell'essere come trascendentale.

In *Phénoménologie et psychologie* Foucault osserva che i testi husserliani contengono una tensione e un'ambiguità tali da "meritarsi" interpreti come Sartre e Merleau-Ponty: cioè un'interpretazione che è anche un'inflexione della riflessione filosofica verso l'antropologia⁴². Al contempo, però, Foucault considera il pensiero di Sartre come una deviazione esistenzialista dalla fenomenologia, uno sviamento rispetto all'eredità husserliana.

La critica dell'antropologia filosofica viene ricondotta spesso esclusivamente ai progetti politico-filosofici di Althusser e Foucault negli anni Sessanta. Tuttavia, essa può essere rintracciata anche in altri momenti della filosofia occidentale. Come osservano Hardt e Negri in *Impero*, essa può essere collegata alla lotta filosofica di Spinoza nel XVII secolo. Quest'ultima si iscrive, a sua volta, nella continuità con le tradizioni e lo spirito rivoluzionario del Rinascimento, e ruota intorno all'opposizione tra un piano di trascendenza e uno di immanenza⁴³. Spinoza,

³⁷ Michel Foucault, "La vita: l'esperienza e la scienza", in *Archivio Foucault*, vol. 3, op. cit., p. 317.

³⁸ Edmund Husserl, *Meditazioni cartesiane*, Orthotes, 2017.

³⁹ In Italia, un ruolo essenziale nella diffusione di questa tradizione sarà svolto dall'opera di Enzo Paci. Si veda, per esempio *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari, Laterza, 1961.

⁴⁰ Michel Foucault, "La vita: l'esperienza e la scienza", op. cit. p. 318.

⁴¹ Edmund Husserl, *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, Scholé, 2022.

⁴² Michel Foucault, *Phénoménologie et psychologie. 1953-54*, éd. par Philippe Sabot, EHESS/Gallimard/Seuil, Paris 2021, p. 385.

⁴³ M. Hardt - A. Negri, *Impero*, trad. it. di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2002, p. 98.

nel terzo libro dell'*Etica*, denuncia una concezione dell'uomo, come *imperium in imperio*⁴⁴. In altre parole, egli rifiuta di attribuire alla natura umana leggi diverse da quelle della natura nel suo complesso. L'obiettivo della critica di Spinoza è quello di denunciare la stretta continuità che esiste tra il pensiero religioso, che attribuisce a Dio un potere al di sopra della natura, e il pensiero moderno "laico", che attribuisce all'uomo lo stesso potere al di sopra della natura. La critica e la prospettiva immanente introdotte da Spinoza si estendono oltre la sua filosofia e si rintracciano anche in Marx, seppur in forme differenti. Seguendo le critiche rivolte a Feuerbach e Stirner, Marx mette in luce come Feuerbach abbia semplicemente trasferito la trascendenza di Dio all'uomo, separandolo dalla natura e ponendolo al di sopra di essa⁴⁵. Tuttavia, spingendo fino in fondo questa critica della trascendenza, la filosofia contemporanea incontra la radicalità della svolta strutturalista e, in particolare, la proposta di Althusser. Con i suoi testi filosofici degli anni Sessanta, Althusser contribuisce a decostruire il discorso ontologico, aprendo così la strada a un piano immanente della filosofia. Negli anni Settanta, Althusser ha portato avanti con radicalità la critica ontologica fino a recidere tutti i rami di quell'albero – da lui considerato spiritualista – sul quale, come osserva Negri, era seduto lui stesso⁴⁶. Va però ricordato che il "processo storico senza soggetto" a cui Althusser fa riferimento costituisce in realtà l'unica via per affrontare la questione della costituzione del soggetto. Le strutture prive di centro e di finalità, in altre parole prive di soggetto, non vanno intese come una semplice destituzione della soggettività, ma come il passaggio necessario che conduce, attraverso pratiche costitutive, alla formazione effettiva del soggetto.

Su questo punto, la critica di Vattimo si distanzia dal percorso e dalla radicalità inaugurati dalla svolta strutturalista, pur avendo riconosciuto la portata della diagnosi da essa formulata. Vattimo non ne prosegue il cammino perché, secondo lui, il primo strutturalismo aveva cercato una fondazione alternativa in strutture prive di centro, finalità e soggetto; mentre il secondo strutturalismo, che nella sua accezione si riferisce a quello di Foucault, negli anni Settanta tentò di correggere questo limite rimandando a una molteplicità di strategie razionali, senza però interrogarsi sul "chi?" – cioè sul soggetto – e sul "perché?" – cioè sul *telos*. Intrappolato tra questi due estremi – da un lato il venir meno di una fondazione unica, dall'altro l'impossibilità di riformulare la questione del soggetto e del senso – lo strutturalismo, e con esso il post-strutturalismo, appare a Vattimo una strada impraticabile, un vicolo cieco.

⁴⁴ Spinoza scrive: "La maggior parte di coloro che hanno scritto sugli affetti e sul modo di vivere degli uomini, sembra che trattino non di cose naturali, che seguono le comuni leggi della natura, ma di cose che sono al di fuori della natura. Sembra anzi che concepiscano l'uomo nella natura come uno impero nell'impero. Infatti credono che l'uomo sconvolga l'ordine della natura, più che seguirlo, e, che abbia sulle proprie azioni un potere assoluto, e che non sia determinato da altro che da se stesso". Cf. Baruch Spinoza, *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di Remo Cantoni e Franco Fergnani, trad. it. di Remo Cantoni e Maria Brunelli, UTET, Torino, 1972, p. 187. Spinoza chiarisce anche che gli uomini credono di essere liberi, si vantano di questa libertà, perché ignorano le cause che la determinano. Cf. B. Spinoza, *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2010, pp. 2111-2114.

⁴⁵ Gilles Deleuze, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, Einaudi, Torino, 2021, cap. 5, §§ 2 e 3.

⁴⁶ A. Negri, «Une expérience marxiste de Foucault», in C. Laval - L. Paltrinieri - F. Taylan, *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*, La Découverte, Paris 2015, ivi, p. 183.

4. Le aporie del soggetto debole

La frammentazione e la perdita di unità sono ciò che caratterizza la nostra attualità. Ma partendo da questo assunto, Vattimo ricava l'impossibilità di riferirsi a un soggetto forte, così come a un'altra fondazione. È la ragione che porta Vattimo a individuare un limite anche nella fenomenologia di Husserl, nella quale è presente la pretesa di una fondazione ultima e universale. La riduzione fenomenologica, nella misura in cui pretende accedere a un terreno puro e originario, appare a Vattimo come una variante ulteriore della metafisica, perché mantiene la fiducia in un punto di vista privilegiato, capace di cogliere l'essenza delle cose. La difficoltà ad accettare la strada di una nuova fondazione nasce, però, da un'ulteriore dislocazione storico-concettuale. La ragione di questa difficoltà, sostiene Vattimo, è dovuta a un'ulteriore trasformazione intervenuta negli anni Settanta, quando è entrato in gioco un nuovo fattore: il pensiero negativo. La crisi dei fondamenti non è più trattabile come se si trattasse di cattiva verità. Si deve rinunciare alla verità o si possono chiamare nuove ragioni per tamponare la falla dell'assenza di verità? È qui che la strada postmoderna e quella del pensiero debole divengono insidiose. Accantonata la proposta husserliana, a Vattimo pare più praticabile la via heideggeriana, dal momento che essa si apre su una contingenza e fatticità assolute. In Heidegger, il fondamento è *Ungrund*, assenza di fondamento, abisso. La sua filosofia non cerca più un fondamento assoluto, ma mostra che l'essere si dà solo storicamente⁴⁷. Il dislocamento heideggeriano verso una storia dell'essere imprime un nuovo slancio all'analisi di Vattimo, conducendolo a interpretare la storia dell'essere nei termini di un'ermeneutica. Diventa, così, l'ermeneutica filosofica di Gadamer il terreno più costitutivo per la filosofia, secondo Vattimo. Con la sua ermeneutica filosofica, Gadamer mostra che non si dà mai fondazione ultima, ma sempre comprensione storica, linguistica e interpretativa. È questo il senso stesso del pensiero debole: una filosofia, che rinuncia a ogni pretesa di fondazione ultima e riconosce invece la storicità, la caducità e la pluralità delle interpretazioni.

Vattimo spiega che il problema posto dalla filosofia di Heidegger è analogo a quello individuato, in ambito marxista, dalla critica dell'ideologia: non possiamo assumere come ovvia la nozione di ente, poiché la sua apparente immediatezza è in realtà l'esito di una serie di prese di posizione, di accadimenti e di aperture storico-culturali che costituiscono il senso dell'essere. Tanto per Heidegger quanto per i critici dell'ideologia, il compito è quello di riappropriarsi delle condizioni di possibilità che stanno alle spalle dell'"ovvio" e lo determinano come tale. Tuttavia, l'elaborazione heideggeriana di questo problema conduce subito oltre: non verso una struttura trascendentale di tipo kantiano o husserliano, né verso una totalità dialettica hegeliana o marxiana, bensì verso la messa in questione di un tratto costitutivo della metafisica occidentale, vale a dire l'attribuzione all'essere di stabilità, permanenza, eternità. L'apertura del discorso sulla differenza tra essere ed ente – la cosiddetta differenza ontologica – porta, infatti, a sostenere che l'essere non "è": soltanto degli enti si può dire che siano, mentre l'essere accade, si dà nell'evento.

⁴⁷ Questi percorsi trovano una particolare pregnanza nella lunga *Auseinandersetzung* che Heidegger intrattiene con la filosofia di Nietzsche, soprattutto nel decennio 1936-1946. Si confronti M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 2018 e su questa articolazione il lavoro di Rita Casale, *L'esperienza Nietzsche di Heidegger tra nichilismo e Seinsfrage*, Bibliopolis, Napoli 2005.

Il trascendentale, ciò che rende possibile ogni esperienza del mondo, non è dunque una struttura stabile, ma la caducità stessa. L'essere non è, ma accade: in questa affermazione si misura lo sfondamento radicale operato da Heidegger nei confronti della tradizione metafisica⁴⁸.

Ma come agire nel momento in cui si accetta questa abissalità?⁴⁹ L'assenza di fondamento delineata dalla traiettoria nietzscheano-heideggeriana trasforma la contingenza in necessità. Portando la filosofia al di fuori di se stessa, sul terreno delle pratiche attraverso le quali si costituiscono soggetti, discorsi e relazioni di potere, Foucault traccia una genealogia che consente alla filosofia di esercitarsi come pratica costante e critica di ogni forma di potere che pretenda legittimità in nome di una giustizia o di una necessità presunta. Nell'approccio foucaultiano, l'abissalità dischiude la radicale non-necessità di ogni forma di potere; essa è, al contempo, costitutiva, poiché segna l'apertura illimitata del possibile e iscrive nella lotta e nel conflitto il luogo stesso in cui la verità si costituisce. Tali analisi contribuiscono a delineare un quadro storico che si distingue da quello dipinto dal pensiero debole. Quest'ultimo, infatti, non rischia forse di rendere la filosofia prigioniera di se stessa e di trascinare il riconoscimento della mancanza di fondamento nel vortice impotente del nichilismo, privato com'è di qualsiasi riferimento a pratiche costitutive che possano portare il soggetto *al di là* della sua dichiarata *debolezza*?

⁴⁸ G. Vattimo, "Dialettica, differenza, pensiero debole", in *Il pensiero debole*, op. cit., p. 18-19 e 23.

⁴⁹ È la questione centrale posta da Rainer Schürmann, *Dai principii all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, Neri Pozza, 2019, e anche Id., "Que faire à la fin de la métaphysique?", in *Se constituer soi-même comme sujet anarchique*, Diaphanes, Zurich, 2021, p. 65-96.