

---

# Nichilismo emancipativo: pensiero debole, pensiero dei forti

EMANUELE ANTONELLI  
Università di Roma Tor Vergata

---

**ABSTRACT:** The aim of this essay is to verify to what degree is «weak thought» ready to push frailty in order to save and preserve individual freedom and truth. Through a discussion of the category of subject, the text examines Vattimo's reflections on the individual, with reference to Girard's and Schumpeter's systemic analyses, claiming that Vattimo's approach doesn't recognize the risks of his emancipatory project.

**KEYWORDS:** emancipatory nihilism, subject, hermeneutical autonomy, systemic perspective, frailty.

Più che di una contraddizione o di un'incongruenza, si vorrebbe qui dare conto di una sorta di dissonanza che percorre il pensiero di Gianni Vattimo, attraverso una ricognizione della categoria di soggetto<sup>1</sup>. Nel corso dell'elaborazione trentennale della sua riflessione, Vattimo si è confrontato con la categoria del soggetto intendendola, generalmente, nei termini cristiano-borghesi, i cui tratti di autocoscienza e trasparenza vengono intesi come «correlato dell'essere metafisico caratterizzato in termini di oggettività, cioè come evidenza, stabilità, certezza inconcussa»<sup>2</sup>. Questo soggetto, tradizionalmente cartesiano, attraverso la padronanza riflessiva di sé, attraverso il cogito, si garantisce la padronanza transitiva dell'oggetto<sup>3</sup>; la possibilità della verità come conformità — la verità come *adaequatio intellectus et rei* — è una diretta

<sup>1</sup> I testi in cui Vattimo affronta, più o meno tematicamente, questo argomento e a cui quindi faremo maggiormente riferimento in questo saggio sono: *Le avventure della differenza*, Milano, Garzanti, 1980; *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milano, Feltrinelli, 1981; *Etica dell'interpretazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1989; *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1991 oltre a *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, Bompiani, 1974 e *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961–2000*, Milano, Garzanti, 2000. Naturalmente il tema della soggettività, viste le evidenti compromissioni già terminologiche con le problematiche del superamento della metafisica è straordinariamente diffuso nell'arco della riflessione di Vattimo, dagli esordi sino ai testi più recenti.

<sup>2</sup> G. Vattimo, *La fine della modernità*, cit., p. 50.

<sup>3</sup> Cfr. G. Giorgio, *Il pensiero di Gianni Vattimo. L'emancipazione dalla metafisica tra dialettica ed ermeneutica*, Milano, Franco Angeli, 2006, p. 203.

conseguenza di queste premesse. La formulazione della soggettività in questione è fortemente criticata dai due autori tutelari di Vattimo, Nietzsche e Heidegger i quali, a loro volta, in qualche modo, radicalizzano e completano, almeno nella lettura di Vattimo, l'intuizione di Marx.

## 2. Il processo alla soggettività

In uno dei saggi raccolti in *Etica dell'interpretazione*<sup>4</sup>, Vattimo ripercorre con chiarezza le tappe del processo alla soggettività di cui è l'ultimo alfiere, con l'obiettivo specifico di mostrare la continuità teorica tra Nietzsche e Heidegger nell'elaborazione della questione della soggettività.

Per quanto concerne i nostri argomenti, risulta più cogente la relazione con le posizioni elaborate da Nietzsche, specialmente nell'interpretazione ormai corrente che di queste è stata fornita, soprattutto in Italia, dallo stesso Vattimo.

«In Nietzsche, la crisi della soggettività si annuncia anzitutto come smascheramento della superficialità della coscienza»<sup>5</sup>; la posizione che emerge da questo accenno è quella che in qualche modo prosegue la linea marxiana e che a ragione Ricoeur ha inteso compendiare sotto la dicitura del sospetto. Secondo Vattimo, già nel giovane Nietzsche de *La nascita della tragedia* si può intravedere, ancorché implicitamente, la direzione che poi la riflessione matura assumerà. Socrate, manifesto dell'apollineo, separato e sradicato dal suo rapporto costitutivo con il dionisiaco, è il campione dell'autocoscienza<sup>6</sup>. Il criterio secondo cui Nietzsche condanna il socratismo non è quello della verità, quanto quello della vita: l'autocoscienza di Socrate non è rifiutata o smentita come non vera, ma come non vitale. Il sospetto nei confronti della soggettività autocosciente e trasparente a se stessa è ispirato dalla scoperta che le forme stabili, solide, forti di cui vive sono false, «sono apparenze sublimanti prodotte in funzione consolatoria»<sup>7</sup>; ma non è questo il tratto decisivo per cui l'autocoscienza socratica viene rifiutata. Non è la falsità di tali apparenze a condannarle allo smascheramento, quanto la loro pretesa di «diventare verità, sottrarsi al rapporto di funzionalità consolatoria e mascherante che le lega alla vita, al dionisiaco»<sup>8</sup>.

In queste intuizioni si trova già condensata tutta la deriva nichilistica del pensiero nietzscheano. Nietzsche non potrà fermarsi al semplice smaschera-

<sup>4</sup> Cfr. G. Vattimo, *La crisi della soggettività da Nietzsche a Heidegger*, in Id., *Etica dell'interpretazione*, cit., pp. 77-95.

<sup>5</sup> Id., *Etica dell'interpretazione*, cit., p. 81.

<sup>6</sup> Cfr. *ibid.*: «Socrate è [...] anche il campione dell'autocoscienza, giacché così si può definire anche il suo «sapere di non sapere»».

<sup>7</sup> *Ibid.*, corsivo nostro.

<sup>8</sup> *Ibid.*, corsivo nostro.

mento della superficialità, della non verità della coscienza e del soggetto e dovrà, invece, proseguire verso la dissoluzione delle stesse nozioni di verità e di essere; il celebre capitolo intitolato «Come il mondo vero finì per diventare favola» de *Il crepuscolo degli idoli* rappresenta la conclusione già compresa nell'abbrivo di questo percorso. Lo smascheramento della superficialità del soggetto autocosciente si porterà dietro, infatti, la dissoluzione dell'essere come fondamento<sup>9</sup>. Nello scritto *Su verità e menzogna in senso extramurale* e in *Umano troppo umano* Nietzsche mostra il costituirsi del «mondo vero», del mondo della logica, sulla base dell'«obbligo di mentire secondo regole» *socialmente* fissate e insiste sul fatto che ciò di cui facciamo esperienza cosciente ci si dà sempre e inesorabilmente attraverso un linguaggio, attraverso nomi e possibilità di descrizione che ci vengono dalla lingua socialmente convenuta e imposta. In questo modo, da parte di Nietzsche, «viene portata in luce la crisi del soggetto, il quale, in riferimento alla sua radicale e costitutiva appartenenza al mondo storico–sociale, non esprime altro nella coscienza che l'inconscio storico–sociale che lo precede»<sup>10</sup>. Non solo i contenuti della coscienza, ma anche l'immagine che l'io si fa di sé, l'autocoscienza nel senso più proprio, è in realtà solo l'immagine di noi stessi che ci viene trasmessa dagli altri e «che noi adottiamo anche per ragioni di *sicurezza*»<sup>11</sup>.

Come accennato, lo smascheramento della superficialità della coscienza, della pretenziosità della determinazione metafisica della categoria del soggetto, non può condurre su di una nuova via a una più sicura e solida fondazione, anzi, la non–ultimità della coscienza pone fine a ogni pretesa di ultimità, liquida ogni possibilità di pensare in termini di fondamento.

In questi termini, la riflessione di Vattimo schiaccia forse l'una sull'altra la dimensione più esplicitamente conoscitiva della coscienza, i cui tratti sono quelli della trasparenza, della padronanza riflessiva e transitiva, e la dimensione invece progettuale e vitale. Sembra che lo sforzo ermeneutico del soggetto, qualunque determinazione se ne voglia dare, sia riassorbito nell'attività conoscitiva. L'esigenza di sicurezza, di agio, di calma e tranquillità vengono oscurate dallo smascheramento delle false pretese conoscitive della coscienza. La dissonanza che intendiamo mettere in luce si impone nel momento in cui queste considerazioni ancora solo accennate, unite alle riflessioni di ispirazione più marcatamente heideggeriana, si pongano in relazione con gli esiti emancipativi del pensiero debole. Ma prima di proseguire lungo questa linea critica, facciamo un passo indietro, per sostanziare le impressioni appena accennate.

<sup>9</sup> Oltre al già ricordato aforisma, è certo l'annuncio della «morte di Dio» l'esplicito compendio di questo lungo esercizio di corrosione.

<sup>10</sup> G. Giorgio, *Il pensiero di Gianni Vattimo*, cit., p. 205.

<sup>11</sup> G. Vattimo, *Etica dell'interpretazione*, cit., p. 83, corsivo nostro.

## 2. Correlazione e conciliazione

Il tema in questione si può far emergere dalle opere di Vattimo lungo la linea di convergenza/divergenza tra dialettica e differenza; lo stesso Vattimo, in un passo di *Perché «debole»?»,* oltre che in un saggio degli anni Ottanta<sup>12</sup>, sostiene la necessità di assumere la possibilità di un soggetto la cui «emancipazione venga concepita in termini di interferenza piuttosto che di riconciliazione»<sup>13</sup>. Il rifiuto del soggetto dialetticamente conciliato, mediato dal processo di erosione inaugurato dagli autori del sospetto e proseguito ontologicamente da Heidegger e dallo stesso Vattimo, pone coerentemente capo al pensiero debole e quindi al nichilismo emancipativo. In *Al di là del soggetto*, Vattimo ricorda che «[l]’essere, anche dopo la fine della metafisica, resta modellato sul soggetto; ma al soggetto scisso che è l’oltreuomo non può più corrispondere un essere pensato con i caratteri di *imponenza, forza, definitezza*, eternità, attualità dispiegata, che la tradizione gli ha sempre riconosciuto»<sup>14</sup>.

Ciò che ci preme far emergere è che nelle opere di Vattimo, in qualche modo anche al di là delle sue intenzioni, si manifesta una sorta di contrasto tra la dichiarazione e la descrizione. Gli esiti del percorso teoretico di Vattimo, eminentemente espressi nell’introduzione a *Nichilismo ed emancipazione*<sup>15</sup>, puntano a riscontrare le finalità e le ragioni della riflessione filosofica nel coinvolgimento politico e morale. Il disegno emancipativo, in qualche misura progettuale e critico, riposa sull’assunzione di responsabilità etiche da parte della filosofia; responsabilità in certi casi dichiarate in altri consegnate alla costellazione semantica di cui si serve per enunciare le sue tesi.

Riperkorrendo gli sforzi teoretici di Nietzsche, Vattimo fa risaltare le difficoltà del progetto nichilistico attivo. Lo smascheramento delle pretese conoscitive del soggetto dialettico porta con sé il rifiuto di ogni proposito di conciliazione, negando la possibilità di raggiungere quella coincidenza di esistenza e senso che lo stesso Vattimo riconosce, a posteriori, come trama implicita della lettura dell’*Übermensch* fornita ne *Il soggetto e la maschera*<sup>16</sup>. Questo è un tratto

<sup>12</sup> Cfr. Id., *Difference and interference. On the reduction of hermeneutics to anthropology*, «RES. Journal of anthropology and aesthetics», n. 4, Autumn 1982, pp. 85–91.

<sup>13</sup> Id., *Perché «debole»?»,* in J. Jacobelli (a cura di), *Dove va la filosofia italiana?*, Roma–Bari, Laterza, 1986, p. 189. Malauguratamente, a nostra conoscenza, questo accenno al tema dell’interferenza non è mai stato portato da Vattimo oltre il livello della suggestione che, pertanto, qui ci limitiamo a ricordare.

<sup>14</sup> Id., *Al di là del soggetto*, cit., p. 49, corsivo nostro.

<sup>15</sup> Id., *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, Milano, Garzanti, 2003.

<sup>16</sup> Cfr. Id., *Il soggetto e la maschera*, cit., p. 21: «Il libro su Nietzsche [Il soggetto e la maschera] [...] era ancora troppo affascinato dalla dialettica. [...] L’oltreuomo di Nietzsche — come là proponevo di tradurre il termine *Übermensch* — si caratterizzava in quel libro come una specie di spirito assoluto hegeliano o come un uomo «disalienato» marxiano; era definito cioè in termini di conciliazione, riappropriazione di sé, e quindi necessariamente (anche se solo implicitamente), in termini di auto-coscienza».

di coerenza, in cui resta forse implicito il tema della complessiva problematica ermeneutica del soggetto. La dissoluzione delle categorie metafisiche, tra cui chiaramente anche quella di soggetto, sembra essere un progetto o un disegno così importante e luminoso da oscurare altre considerazioni.

In Nietzsche, attraverso il percorso di erosione della legittimità conoscitiva, le correlate strutture forti dell'essere vengono meno e così sono poste le basi del nichilismo. La categoria dell'*Übermensch*, termine di dibattuta traduzione e di altrettanto difficile definizione, è il correlato di questa nuova, evenemenziale, condizione ontologica; certo è che esso «non è una forma potenziata di soggettività metafisica e della volontà»<sup>17</sup>. Ciò che in qualche modo può caratterizzare positivamente questa figura è la sua capacità di andare oltre ogni esigenza di autoconservazione, negando in qualche modo se stesso come soggetto<sup>18</sup>.

Ci pare di poter mettere in dubbio questa formula di correlazione, per cui a un soggetto metafisico stabile corrisponda un essere stabile e che al soggetto scisso, all'oltreuomo, non possa più corrispondere un essere solido, forte e definito.

Questa prospettiva potrebbe essere rovesciata secondo una modalità coerentemente nietzscheana; nel dirlo pensiamo alla rivoluzionaria intuizione de *La nascita della tragedia* che per prima fece balenare l'idea che la bellezza della rappresentazione, la bellezza apollinea, potesse essere solo una risposta consolatoria all'orrore del dionisiaco. Ebbene, ci pare che si potrebbe considerare l'eventualità in qualche modo cibernetica, piuttosto che sistemica, che il soggetto solido, cartesiano, metafisico, sia una risposta altrettanto consolatoria alla complessità della realtà. In un mondo solido, autoritario, definito e determinato, la responsabilità progettuale attribuita alla soggettività è molto ridotta, flebile e leggera. In *Al di là del soggetto*, Vattimo sostiene:

L'oltreuomo è «oltre» anche perché non ha più bisogno di realizzare quell'ideale di conciliazione assoluta che, all'uomo della tradizione metafisica fino a Hegel e Marx, è sempre parsa l'unica meta degna di essere cercata. L'ideale della riappropriazione è ancora troppo legato, reattivamente, alla condizione di «espropriazione» in cui la visione «platonica» dei valori, la separazione tra ideale e reale, ha costretto l'uomo occidentale<sup>19</sup>.

In questo passo ci pare che il soggetto a cui pensa Vattimo rischi di essere egocentrico. La conciliazione assoluta, la coincidenza di esistenza e senso, pa-

<sup>17</sup> G.Vattimo, *Etica dell'interpretazione*, cit., p. 85.

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>19</sup> Id., *Al di là del soggetto*, cit., p. 22.

iono l'unica meta degna di essere cercata. Questa ricerca viene bollata come datata, anacronistica, platonica; ma non compare alcun accenno all'eventualità che la conciliazione metafisica, più che per la separazione tra ideale e reale, sia meta consolidata in un progetto di *autonomia ermeneutica*. Infatti, poche righe dopo, Vattimo scrive ancora:

Nelle condizioni di esistenza date all'uomo nel mondo tardo-moderno mi pare abbia perso senso l'ideale di un soggetto come autocoscienza conciliata, come io riappropriato. Teoria dell'ideologia e sviluppi della psicanalisi ci hanno avvertito dell'irrimediabile carattere di «maschera» che appartiene anche a questo ideale. D'altra parte, le condizioni concrete della vita hanno messo in luce una «possibilità» di esistere senza essere più soggetti di questo tipo (e, per esempio, senza voler essere a tutti i costi «proprietari»: di cose, o *anche di sé*).

La determinazione della categoria del soggetto è in questi passi slegata dalla sua *gettatezza*. Per altro pare legittimo sospettare che anche quanto detto in riferimento alla funzione consolatoria del *vero-conforme* sia solo debolmente connesso allo sforzo ermeneutico nei confronti del mondo. Non è tanto una questione di sopraffazione o imposizione di un'interpretazione a discapito di un'altra, né si tratta di un problema in prima istanza sociale, intersoggettivo, quanto, se è il caso di usare questo termine, esistenziale. Non a caso poco dopo Vattimo propone: «a sostenere l'esistenza oscillante e la mortalità; a questo potrebbe educarci la filosofia»<sup>20</sup>. Ci pare verosimile ricondurre, o trovare conferma di questo atteggiamento, in quanto viene detto nella nota *Introduzione a Heidegger*, a proposito della mondità del mondo e dell'utilizzabilità:

Prima di essere delle semplici presenze, cioè delle realtà fornite di esistenza «obiettiva», esse sono per noi degli strumenti. L'utilizzabilità (*Zuhandenheit*) delle cose, o più in generale il loro significato in rapporto alla nostra vita non è qualcosa che si aggiunge alla «oggettività» delle cose, ma è il loro darsi originario, il modo in cui anzitutto si presentano nella nostra esperienza. [...] Si presentano a noi come cose fornite di un certo significato rispetto alla nostra vita e ai nostri scopi<sup>21</sup>.

Poche pagine dopo, la posizione di Vattimo, interprete di Heidegger, risulta più problematica: «essere nel mondo significherà ora non tanto avere già sempre rapporto con una totalità di cose-strumenti, ma avere già sempre *familiarità* con una totalità di significati»<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Ivi, p. 26.

<sup>21</sup> Id., *Introduzione ad Heidegger*, Roma-Bari, Laterza, p. 23.

<sup>22</sup> Ivi, p. 27, corsivo nostro.

In questi passi non si mette in dubbio che la relazione con la totalità dei significati, con gli utilizzabili, con il mondo, sia un'operazione ermeneutica di enorme complessità, facendola invece passare sotto tono. In qualche modo la *Befindlichkeit* è già—sempre una sorta di *Zu-Hause-sein*, un *Sich-zu-hause-befinden*; sembra qui che Vattimo non tenga in considerazione la difficoltà di interazione con il mondo<sup>23</sup>. In questa prospettiva appaeseante, la progressiva erosione delle strutture forti dell'essere, seguita allo smascheramento nietzscheano, non può che fornire prospettive emancipative. Ogni forma di rigidità, ogni vincolo, ogni verità che voglia imporsi contro l'essere umano, nel fragoroso crollo post-moderno, lasciano lo spazio ad un'esistenza libera, o quantomeno più libera, dalla violenza<sup>24</sup>.

Nel capitolo aggiunto alla nuova edizione de *La società trasparente*<sup>25</sup> Vattimo commenta — in merito alla correlazione tra ideale umanistico della *Bildung* e *Wesen* dei mass-media — che proprio l'ideale della *Bildung* fondata sulla autotrasparenza della coscienza è in qualche modo scaduto, dissolto dalla critica dell'ideologia, dall'antropologia strutturale, dalla psicanalisi. Vattimo, forse dimenticando l'esigenza elementare dell'orientamento e dando per scontato che l'esserci sia gettato in un contesto di familiarità con il mondo, può salutare con favore ogni operazione corrosiva e stigmatizzare i nevrotici ritorni fondamentalisti<sup>26</sup>, dei quale mette in luce la sostanziale assenza di autonomia ermeneutica<sup>27</sup>.

#### 4. Modelli alternativi: Girard e Schumpeter

C'è un nodo che vorremmo sciogliere prima di proseguire, ed è un commento, abbastanza frequente nelle opere di Vattimo, all'annuncio nietzscheano.

Per Nietzsche, il mondo in cui Dio è morto perché l'organizzazione del lavoro sociale ha reso superflua quella *rassicurazione* «eccessiva» che egli rappresentava, è an-

<sup>23</sup> La sensazione che stiamo cercando di indicare non va confusa con lo *spaesamento*, quell'esperienza che lo stesso Vattimo indica come *Un-zu-Hause-sein*, con la quale però vuole riferirsi al tema heideggeriano dell'angoscia (cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1927, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Torino, Utet, 1969<sup>2</sup>, pp. 296–97), esperienza che scaturisce dalla sensazione della «gratuità totale del fatto che il mondo c'è», ovvero che, «come tale, nel suo insieme, non rimandi, è insignificante», cfr. G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 70.

<sup>24</sup> Assumiamo qui la definizione che Vattimo fornisce nel recente *Addio alla verità*, Roma, Meltemi, p. 103, per cui la violenza è identificata con «l'interruzione del domandare».

<sup>25</sup> G. Vattimo, *La società trasparente*, Milano, Garzanti, 2000<sup>3</sup>, p. 102.

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, p. 117 e p. 119.

<sup>27</sup> Un soggetto forte, gettato nella metafisica, può affrontare il nichilismo, sulla scorta della propria autonomia, con *ironia*; ma un esserci gettato nel nichilismo, dove trova la stabilità e la forza per l'ironia?

che il mondo in cui la realtà si alleggerisce, in cui diventa possibile «sognare sapendo di sognare», in cui, insomma, la vita può svolgersi entro orizzonti meno dogmatici, meno violenti anche, più esplicitamente dialogici, sperimentali, *rischiosi*<sup>28</sup>.

Cito questo passo per poter introdurre qui, altrettanto rapidamente quanto con i precedenti, un autore caro e presente nei testi di Vattimo, vale a dire René Girard. Per farlo mi rifarò al brevissimo accenno che Vattimo propone nel suo ultimo libro, *Addio alla verità*, in cui, come per altro già in passato, emerge con chiarezza come i risvolti apologetici della teoria mimetico-vittimaria, dai quali deriva la rinnovata concezione dell'essenza kenotica del cristianesimo, abbiano sostanziato le tesi della convergenza di cristianesimo, secolarizzazione e nichilismo. Mi sta a cuore sottolineare un aspetto della teoria mimetico-vittimaria, che così Vattimo riassume nel capitolo dedicato a *Il futuro della religione* (per altro ammettendo di non trarne implicazioni ortodossianamente girardiane):

Dio non si fa uomo per essere vittima adeguata in riparazione del peccato, ma per svelare che il meccanismo vittimario, del sacrificio, che caratterizza le religioni naturali è appunto qualcosa di primitivo, barbarico, una pura invenzione funzionale alla costituzione di società ordinate che hanno bisogno di scaricare la violenza su una vittima, il capro espiatorio, proprio per impedire che essa renda impossibile la vita associata<sup>29</sup>.

Non è quindi per superare il timore dei fulmini o dei terremoti, quanto per gestire la violenza mimetica, che l'uomo si è trovato a far conto sulle divinità pagane<sup>30</sup>. Il punto più spigoloso è che a sentire Girard, che certo ha di recente assunto toni apocalittici, la gestione sociale della violenza mimetica è tutt'altro che migliorata nei secoli dell'era cristiana. Se la venuta di Gesù Cristo ha svelato il meccanismo del capro espiatorio, per liberare l'umanità dalle risoluzioni vittimarie delle crisi di indifferenziazione, Nietzsche ha smascherato la superficialità della coscienza e delle pretese di ultimità della verità. Vattimo raccoglie, tra le altre, le eredità di questi due Vangeli, traendone le più limpide e coerenti speranze emancipative. Eppure a noi pare di sentire risuonare, contro i proclami di libertà ed emancipazione, le parole del *Grande Inquisitore* di Dostoevskij. Tenendo presente la lettura di Girard, ci pare che

<sup>28</sup> La citazione è tratta, per comodità e coerenza con l'argomentazione, da G. Vattimo, *Etica dell'interpretazione*, cit., p. 93 (corsivo nostro), ma si potrebbe trovare quasi letterale in altri saggi, a partire da *Il soggetto e la maschera*, piuttosto che in *Al di là del soggetto*.

<sup>29</sup> G. Vattimo, *Addio alla verità*, cit., p. 92.

<sup>30</sup> A tal proposito sarebbe anche interessante prendere in considerazione la relazione tra le categorie di soggetto metafisica e *post-moderna* e il soggetto mimetico concepito da Girard.

nel pensiero debole di Vattimo si potrebbe esplicitare, come per altro si faceva nel modello evangelico<sup>31</sup>, che il prezzo da pagare per questa liberazione sarà alto: *mutatis mutandis*, Vattimo passa forse sotto silenzio le difficoltà che il suo progetto emancipativo può produrre.

L'interpretazione dei testi nietzschiani lo porta a considerare il problema dell'esperienza riflessiva della coscienza, la cui «degnata meta» dell'autoconciliazione viene liquidata; l'erosione dei fondamenti, la corrosione delle strutture forti dell'essere e della verità, lo conduce a ravvisare nel nichilismo delle aperture emancipative in cui non essere più soggetti ad alcuna violenza. Lo spirito di denuncia che guidava queste operazioni emancipative sembra però non considerare l'eventualità che quelle strutture fossero un sostegno imprescindibile per i più, o forse semplicemente ad accettare serenamente quella che in altri contesti semantici verrebbe definita anomia. Vorremmo aggiungere che Vattimo non sembra tenere conto dei risvolti genetici, ovvero delle nefaste conseguenze dell'indebolimento delle strutture dell'essere sull'edificazione della soggettività<sup>32</sup>.

Il tema di cui stiamo cercando di trattare secondo la prospettiva dell'individuo, forte o debole che sia, non deve essere separato troppo nettamente dal suo complemento. Se uno dei fondamenti dell'atteggiamento ermeneutico è quello della salvaguardia della pluralità delle interpretazioni, ci pare che Vattimo in qualche modo concentri la propria analisi sulla prospettiva dell'individuo (della parte), lasciando implicita la prospettiva del sistema (del tutto). Al fine di offrire un sostegno alle riflessioni sin qui esposte, vorremmo allora prendere in considerazione alcune pagine di Vattimo in cui il problema sembra emergere. Uno dei problemi fondamentali della filosofia, a cui certo Vattimo non si è mai dimostrato indifferente, è quello che potremmo definire per brevità *problema dell'ordine*. Abbiamo già accennato alla possibilità di assumere una prospettiva cibernetica nell'analisi delle questioni in argomento: a tal proposito vorremmo allora riflettere su di un'intuizione di Vattimo, accennata in *La società trasparente* e poi ripresa e ampliata in *Nichilismo ed emancipazione*<sup>33</sup>. In queste pagine, in cui si tratta di rivedere le riflessioni di Heidegger sulla portata ontologica del *Ge-stell*, Vattimo osserva che l'oscurità delle pagine di Heidegger e la prospettiva pessimistica di Adorno possono essere temperate e alleggerite, negli anni in cui Vattimo scrive, grazie allo sviluppo e diffusione della tecnologia dell'informazione. All'inquietante tecnologia dominata dal modello del motore, dell'energia meccanica — una tecnologia «che non poteva che dar luogo a una società

<sup>31</sup> «Non crediate che io sia venuto a portare la pace sulla terra; non sono venuto a portare la pace, ma una spada» (Mt 10, 34).

<sup>32</sup> Nel non tenere conto di questo aspetto sembra che Vattimo resti irretito nella retorica heideggeriana dell'autenticità, argomento fortemente dibattuto in molti degli ultimi testi di Girard.

<sup>33</sup> Cfr. Id., *La società trasparente*, cit. p. 103 e in Id., *Nichilismo ed emancipazione*, cit. pp. 25–29.

subordinata a un potere centrale che manda i suoi ordini a una periferia puramente passiva, appunto come le rotelle di un ingranaggio» — si sostituisce, nel corso della seconda metà del XX secolo, la tecnologia della comunicazione, «che di fatto lascia intravedere la possibilità di una dissoluzione della rigida contrapposizione tra soggetto e oggetto»<sup>34</sup>, una transizione che «porta con sé l'emergere del modello a «rete» al posto di quello dell'ingranaggio mosso da un unico centro». Ora, queste osservazioni sono senz'altro coerenti ed anzi brillanti, e ci permettono forse di aggiungere un'ulteriore valutazione della natura del modello a rete rispetto a quello a motore: assumendo la prospettiva del *problema dell'ordine*, un modello a motore può funzionare contando su ingranaggi di scarsissima complessità — dai più semplici rotella e bullone alle articolazioni più complicate, pur sempre nodi sistematici molto elementari —, mentre il modello a rete, elaborato sulla base del network informatico, ha bisogno di nodi elettronici, informatici e digitali. Come dire, il peso che il nichilismo emancipativo accetta è che gli individui che interagiscono in un sistema a rete devono essere infinitamente più evoluti e complessi, a malapena cinquant'anni dopo i colleghi della generazione precedente. Può una società fondata su un'ontologia debole, emancipativa, a rete, sopravvivere, scaricando tutto il peso del problema dell'ordine sui nodi, sugli individui che si volevano emancipati? Chi avrà la forza per assumersi un tale fardello? E soprattutto, come verranno costituiti i nodi?

A questo proposito, vorremmo chiamare in causa un passo di un breve saggio di Siro Lombardini, raccolto in un volume collettaneo insieme ad un saggio qui già citato dello stesso Vattimo, in cui il noto economista scrive che alla base di tutte le teorie — economiche almeno — sta una particolare concezione antropologica; la scelta è molto semplice: o si propende per una prospettiva di stampo illuministico, per cui «*gli uomini sono uguali perché liberi e liberi perché uguali*» o per una in qualche modo evoluzionistica, a parere di Lombardini, ispirata a «certe interpretazioni della filosofia di Nietzsche» secondo la quale «*gli uomini debbono essere liberi perché sono diseguali*»<sup>35</sup>.

Questo riferimento è rilevante perché Lombardini introduce questa alternativa per condurre il proprio ragionamento ad una breve esposizione di certe posizioni di Joseph Schumpeter, autore, come il nostro, nutrito di letture di Nietzsche e Marx. Ciò che è interessante è che le riflessioni che questi ne trasse sono in qualche modo convergenti a quelle del nichilismo emancipativo. La ragione per cui ci riferiamo qui ad un autore come Schumpeter è quella di provare a comporre la prospettiva di Vattimo con un'analisi, solidale per provenienza e riferimenti, che sia inequivocabilmente sistemica, al

<sup>34</sup> Cfr. Id., *Nichilismo ed emancipazione*, cit., p. 26.

<sup>35</sup> S. Lombardini, *Dove gli scienziati attendono i filosofi*, in J. Jacobelli (a cura di), *Dove va la filosofia italiana?*, cit., pp. 98–99.

fine di mostrare quale possa essere il contraltare del nichilismo emancipativo.

Com'è noto, Schumpeter, tra le altre, ha fornito una fortunata sintesi del pensiero marxista<sup>36</sup> con alcune considerazioni di stampo eteronomo, nella quale fa confluire la celebre figura dell'imprenditore<sup>37</sup>. Questa sorta di figura dello Spirito viene tratteggiata con parole che ci paiono in qualche modo familiari, l'imprenditore è colui che «introduce nuove combinazioni» e «può dare la sua impronta a un'epoca, plasmare lo stile di vita, il sistema dei valori morali ed estetici»<sup>38</sup>. Non è tanto o non solo l'aria di famiglia con certe descrizioni dell'*Übermensch* nietzscheano e persino con certe pagine heideggeriane<sup>39</sup> a stimolare la nostra riflessione, quanto il confronto tra questi passi, ora citati, ed alcune frasi di poco successive, in cui Schumpeter cerca di distinguere l'imprenditore dal normale agente economico.

Mentre nel flusso circolare abituale ogni individuo può agire prontamente e razionalmente, perché è sicuro del proprio terreno ed è confortato dalla condotta [...] di tutti gli altri soggetti economici con cui ha a che fare e che a loro volta si attendono da lui la condotta abituale, non può fare semplicemente questo quando si trova di fronte ad un compito inconsueto. Mentre nel flusso circolare ben conosciuto [...] si nuota con la corrente, quando se ne vuole cambiare l'orbita ci si trova a dover nuotare contro corrente. Ciò che prima era un dato familiare, diventa un elemento ignoto. Dove finisce il terreno della routine molte persone non riescono più ad andare avanti e le altre ci riescono solo con molta difficoltà. L'assunto che la condotta del soggetto sia pronta e razionale in tutti i casi è una finzione<sup>40</sup>.

In un ultimo passo di colore, Schumpeter propone una figura retorica destinata ad avere un certo successo, quando dice, sempre al medesimo proposito, che «agire secondo il nuovo o agire secondo l'abituale sono due cose così diverse come il costruire una strada o il percorrerne una già costruita»<sup>41</sup>. Tutto ciò non si discosta molto dalle pagine dedicate da Nietzsche e dal Vattimo interprete alla figura dell'*Übermensch*<sup>42</sup>, ma ci permette di mettere a fuoco una problematica forse irrisolta.

<sup>36</sup> J.A. Schumpeter, *Capitalism, socialism and democracy*, London, G. Allen & Unwin, 1954 (tr. it. a cura di Emilio Zuffi, *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Milano, Etas Libri, 1984).

<sup>37</sup> Per un'introduzione al pensiero di Schumpeter ed alla figura dell'imprenditore, oltre ai citati testi dell'autore, si può vedere con profitto il capitolo dedicato in C. Napoleoni, *Il pensiero economico del '900*, Torino, Einaudi, 1963, pp. 50-63.

<sup>38</sup> J.A. Schumpeter, *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*, Berlin, Duncker & Humblot, 1946<sup>6</sup> (tr. it. a cura di Lapo Berti, *Teoria dello sviluppo economico*, Firenze, Sansoni, 1977), p. 88, corsivo nostro.

<sup>39</sup> Mi riferisco in questo caso al saggio di Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart, Reclam, 1960 (tr. it. *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 2002).

<sup>40</sup> J.A. Schumpeter, *Teoria dello sviluppo economico*, cit., p. 89, corsivo nostro.

<sup>41</sup> Ivi, p. 95.

<sup>42</sup> Cfr. per esempio G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, cit., p. 94ss.

## 5. L'interruzione del demandare

Chi è il soggetto, o meglio, chi è l'individuo che si emancipa nel nichilismo cristiano, ermeneutico, post-moderno? Affinché il mondo descritto e presupposto dal nichilismo emancipativo non assuma le fosche tinte della distopia, risuonando come una sorta di inno al precariato<sup>43</sup> che tanto ricorda le pagine di Richard Sennett a proposito delle *conseguenze del capitalismo sulla vita personale*<sup>44</sup>, bisogna ben valutare la questione dell'autonomia ermeneutica e fare i conti con ciò che Vattimo ha forse in qualche modo già accettato.

Il pensiero debole può essere letto come un pensiero dei forti, oppure come un pensiero che dimentica il peso del fardello ermeneutico che solo l'imprenditore — per pochi fulgidi attimi della sua vita — o l'*Übermensch*, possono assumersi autonomamente; ma a ben vedere il coraggio della proposta di Vattimo è di ammettere che «chi non diventa un oltreuomo (uno capace di interpretare in proprio) oggi è destinato a perire, almeno a perire come individuo libero»<sup>45</sup>.

A tal proposito, Vattimo dice: «La vera uscita dalla preistoria non consiste nell'appropriarci di un preteso senso «assoluto», teologico, della storia (quello a cui pensano ancora le prospettive dialettiche); ma nel riconoscere che, in certa misura, *la storia non ha senso*, almeno non un senso inteso così»<sup>46</sup>. La stessa cosa dice, infatti, Schumpeter dell'imprenditore, colui il quale sa che non si deve fare assegnamento sulla storia e sulla tradizione, ma piuttosto crearne di nuove<sup>47</sup>, come a dire che la storia sarà anche scritta dai vincitori ma ad uso dei deboli, che hanno bisogno di scovare una forma di razionalità nella loro gettatezza, mentre i forti, gli imprenditori, sanno bene che la storia non ha alcun senso e possono giovare della loro autonomia ermeneutica per «costruire nuove strade». Come detto in apertura, il pensiero del nichilismo emancipativo, per quanto ci paia una coerente ontologia dell'attualità, in qualche modo è tutt'altro che un pensiero dei deboli, quanto un pensiero dei forti; Vattimo cita spesso il passo in cui Nietzsche sostiene:

<sup>43</sup> Con un'ulteriore differenza, infatti per Schumpeter il capitalismo condurrà inevitabilmente al socialismo, processo nel quale la figura dell'imprenditore sarà sempre meno importante «come è già diminuita l'importanza del comandante militare», mentre nel pensiero debole la capacità di agire nella precarietà, «al di fuori delle vie abituali [dove] molte cose sono incerte, altre ancora accertabili solo entro certi limiti» è destinata ad assumere un'importanza crescente e discriminatoria. Cfr. J.A. Schumpeter, *Teoria dello sviluppo economico*, cit., pp. 94–95.

<sup>44</sup> Cfr. R. Sennett, *The corrosion of character. The personal consequences of work in the new capitalism*, New York–London, W.W. Norton & Company, 1998 (tr. it. a cura di M. Tavoanis, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Milano, Feltrinelli, 1999)

<sup>45</sup> G. Vattimo, *Addio alla verità*, cit., p. 102.

<sup>46</sup> G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, cit., p. 24.

<sup>47</sup> Cfr. J.A. Schumpeter, *Teoria dello sviluppo economico*, cit., p. 101.

[Saranno] i più moderati, quelli che non hanno bisogno di articoli di fede estremi, quelli che non solo ammettono, ma amano una buona parte di caso, di assurdità, quelli che sanno pensare all'uomo, con una notevole riduzione del suo valore, senza per questo diventare piccoli e deboli: i *più ricchi di salute*, quelli che *sono all'altezza* della maggior parte delle disgrazie, e che quindi *non hanno tanta paura* delle disgrazie — gli uomini che sono *sicuri della loro potenza*, e che rappresentano con consapevole orgoglio la forza raggiunta dall'uomo<sup>48</sup>.

Non è questione di sostenere le ragioni di una difesa dei deboli dalle offensive dei forti; non è nostra intenzione argomentare che nel pensiero debole si corra il rischio di vedere i padroni sottomettere con violenza i servi. Rimane un'inquietudine che deriva dalla sensazione che i deboli non abbiano le energie e l'autonomia ermeneutica per affrontare la realtà, prima ancora che per difendersi dall'oppressione del violento.

Per celiare su di una recente formula di Vattimo<sup>49</sup>, secondo cui la violenza è il tacitamento di ogni ulteriore domandare, ci pare che il nichilismo emancipativo sia un pensiero che rinuncia ad ogni ulteriore domandare, un pensiero dell'autonomia ermeneutica che, pur di difendere ogni *chance* emancipativa, è disposto ad accettare un inasprimento delle già precarie condizioni di vita<sup>50</sup>.

*emanuele\_antonelli@hotmail.com*

<sup>48</sup> F. Nietzsche, *Il nichilismo europeo* (5 [71], VIII, 1), § 15, in *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Berlin–New York, Walter de Gruyter, 1967ss. (tr. it. *Opere Complete di Friedrich Nietzsche*, edizione italiana diretta da G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1964ss.). A tal proposito, coerentemente con quanto si sta cercando di sostenere, ci pare che questo passo si possa ascrivere ad una sorta di aristotelismo: la moderazione è senz'altro una forma di virtuosa — e pertanto difficile — medietà.

<sup>49</sup> Cfr. definizione in nota 24.

<sup>50</sup> Secondo Girard lo svelamento del meccanismo vittimario operato da Gesù va oltre e per lo più contro le intenzioni di tutti coloro che se ne servivano e che ci contavano. Non a caso, Girard insiste molto sul fatto che Gesù venne a «portare la spada». Ma se nella teoria mimetico-vittimaria lo sforzo è richiesto, o imposto, a difesa delle vittime espiatorie, per quanto riguarda il pensiero debole, a cui, forse per eccesso di zelo, riconosciamo una valenza performativa, verso chi è rivolta quest'opera di *caritas*?